



HAL
open science

Justice et agentivité distribuée chez les Mixe de Oaxaca (Mexique). Approche cosmopolitique

Perig Pitrou

► **To cite this version:**

Perig Pitrou. Justice et agentivité distribuée chez les Mixe de Oaxaca (Mexique). Approche cosmopolitique. *Ateliers d'anthropologie*, 2013, 39, 10.4000/ateliers.9475 . hal-03131019

HAL Id: hal-03131019

<https://hal.science/hal-03131019>

Submitted on 7 Mar 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Ateliers d'anthropologie

Revue éditée par le Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative

39 | 2013 :
L'agentivité, vol. II

Justice et agentivité distribuée chez les Mixe de Oaxaca (Mexique)

Approche cosmopolitique

Justice and distributed agency among the Mixe of Oaxaca (Mexico): a cosmopolitical approach

PERIG PITROU

Résumés

Français English

À travers l'étude de divers discours rituels prononcés par les autorités judiciaires d'une communauté villageoise d'Indiens mixe durant leur service, l'objectif de cet article est de comprendre comment les différentes agentivités attribuées aux destinataires des rites se combinent avec l'agentivité humaine au sein d'une institution judiciaire hiérarchisée. Des entités non humaines sont ainsi sollicitées pour protéger et pour « envoyer des idées » et participer aux processus délibératifs, ce qui conduit à réfléchir à la façon dont la responsabilité est imputée lorsque les décisions prises produisent de nouveaux conflits au sein d'un village.

Through the study of various types of ritual speech uttered by judicial authorities during their service in a Mixe Indian village community, the aim of this article is to understand how the different kinds of agency attributed to non-human agents combine with human agency within a hierarchical judicial institution. Non-human entities are solicited to protect and “send ideas”, as well as participate in deliberative processes, something that leads one to consider how responsibility is attributed when decisions taken create new conflicts within a village.

Entrées d'index

Mots-clés : cosmopolitique, Mixe, résolution de conflit, sacrifice

Keywords : conflict resolution, cosmopolitics, Mixe, sacrifice, Oaxaca, Mexico

Géographique : Oaxaca, Mexique

Texte intégral

- 1 L'objectif de cet article est d'expliquer comment certaines entités non humaines participent à la justice coutumière dans une communauté villageoise de l'État de Oaxaca au Mexique¹. Bien que dans ce village il soit aisé d'identifier une institution judiciaire, il serait erroné d'envisager les effets qu'elle produit sur la communauté sous la seule catégorie du rétablissement d'un ordre social s'imposant à ceux qui le transgressent. On observe au contraire une pluralité d'actions exécutées depuis des positions hiérarchiques diverses (policier, commandant, juge) et qui relèvent aussi bien du rapport de forces (arrestation, emprisonnement, punition) que de l'activité intellectuelle (délibération, calcul des peines). Par ailleurs, le fonctionnement de l'institution judiciaire ne concerne pas seulement ceux qui transgressent les règles. Conformément au processus de *ré-institutionnalisation* qui, selon Bohannan², permet de faire le départ entre la loi et la coutume, il est nécessaire qu'un contrôle, par soi-même et/ou par autrui, s'exerce sur ceux qui sont chargés d'appliquer la loi. Si l'on ajoute à cela l'intense activité rituelle par le biais de laquelle les représentants de l'ordre sollicitent l'aide non humaine, il semble légitime de considérer que l'exercice de la justice repose sur un principe d'« agentivité distribuée » (Sax, 2009).
- 2 Dans ce contexte, l'intérêt de la notion d'agentivité est qu'elle permet d'analyser de façon globale la réalisation, par différents agents, de phénomènes aussi divers que des actions matérielles, des processus intellectuels ou des formes de contrôle sur soi et sur autrui, dont la coordination est nécessaire à la bonne marche de l'institution. Par ailleurs, elle facilite l'étude de la répartition des responsabilités qui correspond à la distribution de divers agents, y compris non humains, à l'intérieur de ce système hiérarchique. À la suite de Bruno Latour (2002, 2012) et d'Isabelle Stengers (1996), j'emploie le terme « cosmopolitique » pour désigner cette approche élargie des faits sociaux qui cherche à « repeupler les sciences sociales », pour reprendre le sous-titre de l'ouvrage dirigé par Sophie Houdart et Olivier Thiéry (2011).
- 3 À vrai dire, les agents non humains n'ont pas été totalement oubliés par l'anthropologie en général et l'anthropologie juridique en particulier. Dans son étude classique consacrée aux Zapotèques voisins des Mixe, Laura Nader déclare ainsi que la résolution des conflits intracommunautaires passe par l'intervention de *remedy agents* tels que la famille, le tribunal ou les « agents surnaturels »³. Malgré la reconnaissance du rôle de ces derniers, leur participation concrète n'a cependant pas été examinée autant qu'elle le devrait, alors même qu'une abondante littérature a été consacrée à l'étude transculturelle de la résolution des conflits⁴. Le plus souvent, l'intervention des non-humains — qu'il s'agisse d'esprits, d'ancêtres ou d'entités de la nature — est envisagée de façon relativement univoque sous l'angle du seul contrôle punitif qu'ils sont réputés exercer. En lien avec cette idée, les thèmes de la sorcellerie ou de la maladie punitive sont même devenus de véritables *topoi* de la littérature anthropologique, en particulier au Mexique⁵. De telles approches ont certes le mérite de s'extraire d'une vision dualiste et de restituer les modèles explicatifs autochtones⁶. Mais, la focalisation sur la fonction punitive s'appuie sur une conception quelque peu superficielle, teintée de finalisme, qui envisage l'exercice de la justice comme un moyen de restaurer, de façon presque mécanique, un ordre, social ou naturel, supposé immuable. La notion d'ordre social, qui a fait l'objet de nombreuses critiques⁷, ne favorise pourtant guère la compréhension des dynamiques complexes, en partie aléatoire, à l'issue desquelles des situations d'incertitude et de tension sont surmontées grâce à l'intervention des agents non humains, comme c'est le cas dans l'ordalie par exemple⁸. Leur participation ne s'arrête d'ailleurs pas au moment où un jugement est

prononcé. Le fait qu'une « violence légitime » soit tolérée ne doit pas faire oublier que la légitimation et la canalisation de la violence font elles-mêmes l'objet d'un travail spécifique visant à dépasser les conflits produits par les décisions judiciaires. C'est pourquoi l'examen de la participation des non-humains gagne à aborder conjointement les processus délibératifs et les procédures de régulation de l'exercice du pouvoir judiciaire.

- 4 Afin de mener une telle investigation dans une communauté d'Indiens mixe, j'étudierai ici des situations rituelles à l'occasion desquelles, comme l'affirme William Sax, « *the agency distributed among other persons, relationships, and social institutions is articulated and made manifest* » (2006 : 478). À travers l'étude des discours prononcés lors de parcours rituels impliquant des dépôts cérémoniels et des sacrifices, l'enjeu est d'identifier les différentes formes d'agentivité attribuées à des entités telles que « la mairie » ou « Celui qui fait vivre » (une entité associée à la montagne) et la façon dont elles se combinent avec celles des humains. Que faut-il comprendre lorsqu'on demande à « Celui qui fait vivre » « d'envoyer des idées » ou de protéger en « coupant avec les mains, avec les bras » ? Comment peut-il intervenir comme un juge et aider à ce que certains habitants accordent la « coupure avec le pardon » et abandonnent leur désir de revanche ?

1. L'enrôlement des agents non humains dans l'équipe municipale

L'institution judiciaire à Santa María Tlahuitoltepec, Mixe, Oaxaca

- 5 L'analyse s'appuie ici sur des données recueillies lors d'une enquête ethnographique de deux ans, réalisée entre 2005 et 2011, dans le municipe de Santa María Tlahuitoltepec situé dans la Sierra Norte de Oaxaca. Cette communauté villageoise où vivent neuf mille Mixe est entrée dans un mouvement accéléré de modernisation depuis les années 1970 lorsqu'elle a été connectée par la route fédérale à Oaxaca, la capitale de l'État. Même si les hameaux du municipe demeurent en marge de ce processus, l'urbanisation et la modernisation du bourg central sont continues. Les habitants vivent dans des maisons qui possèdent l'eau et l'électricité et ils bénéficient de services éducatifs et sanitaires étatiques.
- 6 L'organisation sociopolitique du village se conforme à la loi des « Us et coutumes » du Code électoral de l'État de Oaxaca qui autorise des communautés indiennes à désigner leurs représentants selon des procédures traditionnelles. Les habitants de Tlahuitoltepec se réunissent ainsi en assemblée pour choisir les représentants qui effectuent un service communautaire bénévole pendant un an, conformément au principe rotatif et scalaire propre au « système des charges » bien connu en Mésoamérique. Tous les hommes commencent ainsi par occuper les fonctions les plus basses dans la hiérarchie (par exemple *topil* « policier ») et, après plusieurs années de service entrecoupées de périodes de repos, ceux qui sont considérés comme les meilleurs deviennent juge (*síndico*), trésorier, président ou maire. Avant de gravir ainsi la hiérarchie, chaque représentant est remplacé par son successeur à l'issue de son service annuel durant une cérémonie de passation de pouvoir qui se déroule sur la place du village.

7 L'autre caractéristique de la loi des « Us et coutumes » est qu'elle confère au maire et au juge, assistés par les lieutenants et les policiers, le pouvoir d'exercer la justice selon des règles coutumières⁹. Les douze lieutenants de police et les trente-six jeunes policiers qui leur obéissent remplissent ainsi une fonction de maintien de l'ordre dans le village et dans les hameaux du municipe. Dans l'immense majorité des cas, ils interviennent pour placer en détention dans la prison du village des personnes en état d'ébriété qui se montrent insultantes ou agressives. Après une courte privation de liberté, les lieutenants fixent une amende et libèrent le prisonnier. En théorie, l'intervention se limite aux délits mineurs et les autorités ont obligation de remettre à la justice gouvernementale les prisonniers à partir de trois jours d'emprisonnement. Dans les faits, il n'est cependant pas rare que des transgressions plus graves (homicides, viols) ou des conflits plus complexes obligent le juge ou le maire à s'interposer et à répartir les torts, qu'ils s'agissent de litiges entre un mari et sa femme, entre des voisins ou entre des personnes vivant dans des hameaux différents. Le quotidien de ces autorités consiste ainsi à recevoir les plaintes des habitants et à chercher les moyens pour résoudre les désaccords afin que les rancœurs et les éventuels cycles de vengeance ne se développent pas.

8 Le fonctionnement de l'institution judiciaire n'est pas uniforme et, comme le montre le tableau suivant, il nécessite une bonne coordination d'une pluralité d'agents, chacun exerçant un type distinct d'agentivité :

TABL. 1 – Hiérarchie des fonctions associées à la résolution des conflits

(hiérarchisation du contrôle)	charge occupée	types d'agentivité	(répartition des responsabilités)
↓	Maire (<i>alcalde</i>)	– Processus intellectuel (délibérer, juger)	↑
	Juge (<i>síndico</i>)	– Processus intellectuel (délibérer, juger)	
	Lieutenant de police (<i>mayor</i>)	– Processus intellectuel limité (délibérer, juger) – Action matérielle (arrêter, détenir)	
	Policier (<i>topil de vara</i>)	– Action matérielle (arrêter, détenir)	

Les policiers emprisonnent sans jamais juger, tandis que le maire et le juge prennent les décisions sans participer matériellement à l'arrestation des délinquants. Entre ces deux pôles, les lieutenants cumulent deux types d'agentivité puisqu'ils font usage de la force et prennent certaines décisions. Parallèlement à cela, à l'exception des policiers, une partie de l'agentivité de tous les agents consiste en un contrôle exercé sur les subalternes. De plus, la distribution hiérarchique s'accompagne d'une répartition différentielle des responsabilités. Chacun participe, à son niveau, à l'exercice de la justice mais seul le donneur d'ordre est tenu pour responsable des actions réalisées par ceux qui lui obéissent. En dernière instance, on impute au maire la responsabilité des choix et des actions effectués durant le service et, plus largement, de tous les troubles qui émergent dans le village.

9 La sphère de la responsabilité du maire ne se limite pas, *stricto sensu*, aux seules questions de justice. Que lui ou ses subalternes prennent en charge des affaires scolaires, sanitaires ou agraires, on considère en effet qu'ils exercent une fonction judiciaire, au sens large, et qu'ils doivent continuellement prendre les bonnes décisions

pour résoudre conflits et désaccords : l'essence même du pouvoir réside dans cette capacité à décider. Le nom du bâton de commandement, transmis à tous les membres d'une nouvelle équipe en début d'année, souligne d'ailleurs la valeur accordée aux processus décisionnaires. On réfère en effet à ce bâton avec le substantif *ja kutujk*, une forme substantivée du verbe *kutujkĩn* « décider » qui signifie littéralement « couper/trancher avec la tête ». Celui à qui l'on remet un bâton se trouve donc obligé pendant un an d'exercer son pouvoir de décision pour départager des personnes en conflit. Dans ces circonstances, « les dangers du pouvoir » — pour reprendre le titre du film de Danièle Dehouve et Richard Prost (2004) sur les Tlapanèques¹⁰ —, qu'affrontent les gouvernants, résident en grande partie dans le risque de se faire des ennemis à cause d'un emprisonnement ou d'une décision jugés injustes.

¹⁰ Pour faire face à ces dangers, les Mixe, tout comme les Tlapanèques, organisent des parcours rituels afin de solliciter l'aide d'entités non humaines. À Tlahuitoltepec, ces parcours suivent le même déroulement stéréotypé que ceux réalisés pour des finalités agricoles ou thérapeutiques. Sous la conduite d'un spécialiste, les participants effectuent deux dépôts cérémoniels accompagnés de sacrifices de volailles : l'un dans l'espace domestique, l'autre au sommet de la montagne. C'est dans ces mêmes espaces que sont, par la suite, partagés deux repas rituels qui viennent clore le cycle cérémoniel. L'étude détaillée (Pitrou, 2010, 2012) de ces parcours apprend, quelle que soit leur finalité, que les participants manifestent leur intention d'instaurer un régime de co-activité avec des agents non humains, en particulier avec une entité appelée « Celui qui fait vivre » (*yikjujky'äjtpĩ* = *yik-* causatif, *jujky'äjtp* « être vivant » et *-ĩ* personnificateur). Comme son nom l'indique, cette entité possède le pouvoir de favoriser la réussite des processus vitaux, aussi bien dans les activités agricoles que dans les rites de naissance. C'est pourquoi les Mixe lui offrent des dépôts cérémoniels afin de lui donner la force nécessaire à la réalisation de certaines actions bénéfiques telles que faire croître, faire pleuvoir ou encore faire durcir le corps d'un nouveau-né. À la différence du Dieu chrétien transcendant, « Celui qui fait vivre » participe dans une même sphère d'immanence aux multiples entreprises humaines dans lesquelles il est enrôlé par le biais du dispositif rituel. Sa polyvalence est telle qu'il est également sollicité pour participer à l'activité judiciaire, ce qui pose le problème de savoir comment s'articulent la vie et la justice dans les conceptions mixe. Outre le fait qu'il s'agit de deux valeurs, il semble que la participation de « Celui qui fait vivre » à l'exercice de la justice s'explique par une conception globale de l'activité (le *tunk*). La réussite des processus vitaux implique en effet que s'établisse une bonne coordination des actions que chaque agent, humain comme non humain, doit réaliser. Symétriquement, le conflit est perçu comme une forme de coordination contre-productive et désynchronisée qu'il convient de transformer en appliquant des principes de justice, ce qui explique que « Celui qui fait vivre » soit sollicité par les autorités de l'institution judiciaire. Afin d'apporter un éclairage sur cette question, je vais désormais analyser les discours prononcés par les représentants du village à l'occasion de deux parcours. Le premier, réalisé par le maire accompagné par l'équipe municipale, vise à demander à des agents non humains une protection et de l'aide pour résoudre les conflits qui éclatent entre les habitants. Le second a lieu quelques mois après la prise de fonction des lieutenants de police et son objectif est de traiter ce que j'appelle des « conflits dérivés » qui émergent entre les représentants de l'ordre et certains prisonniers.

L'intervention des agents non humains au début

du service

- 11 Chaque année, le 1^{er} janvier, à l'issue d'une cérémonie publique durant laquelle ils reçoivent leur bâton de commandement, les membres de la nouvelle équipe municipale s'installent dans la mairie. Cet espace, désignée par le diphrasisme¹¹ « le foyer, la maison » (*ja jëën, ja tëjk*), est le lieu dans lequel les représentants doivent recevoir et conseiller les habitants, notamment en cas de litige et de désaccord. La sphère de la politique se conçoit comme un dédoublement de l'ordre domestique à une échelle plus vaste englobant tous les habitants de la communauté. Les édiles sont d'ailleurs conçus comme des parents à qui les villageois, tels des enfants, viennent régulièrement demander de l'aide. L'installation dans la mairie confronte donc les nouveaux occupants à un champ de conflictualité beaucoup plus large que celui qui agite l'univers domestique, ce qui ne laisse pas de les inquiéter.
- 12 Pour traiter cette préoccupation, à la fin du mois de décembre, quelques jours avant la prise de fonction, toute l'équipe municipale réalise des dépôts cérémoniels et des sacrifices de volailles dans la mairie, puis au sommet de la montagne. En pleine nuit, pendant de longues heures, le maire et le président, chacun accompagné de sa femme, passent dans tous les bureaux afin de réaliser la même séquence rituelle qui consiste à toucher les murs et les objets (tables, ordinateurs, etc.) de ces pièces avec des volailles et des cierges. Par la suite, les volailles sont décapitées et leur sang versé sur un dépôt cérémoniel placé dans un trou creusé sous l'escalier central de la mairie ; une des victimes sacrificielles est parfois enterrée à cet endroit. Même si on m'a demandé de ne pas assister à cette ultime séquence, j'ai pu filmer toutes celles qui précèdent, ce qui m'a permis de retranscrire et de traduire les discours prononcés tout au long de la nuit.
- 13 Formellement, ces discours possèdent la plupart des caractéristiques que de nombreux auteurs ont reconnues dans les prières mésoaméricaines¹² : parallélisme, diphrasisme, usage de métaphores, fréquence des énumérations, etc. Même si une partie des énoncés dépend du contexte et des demandes spécifiques formulées en direction des non-humains, de nombreux énoncés stéréotypés sollicitent de façon générale la prospérité et la protection contre l'infortune. On demande ainsi « le bien-être, l'être fort » (*ja ëy'äjtin ja mëjk'äjtin*), ou à être « fort, mûr » (*mëjk majääw*), c'est-à-dire en bonne santé tandis que l'on espère qu'il n'y ait « pas la faim, la maladie » (*kiti ja yuu kiti ja pääm*) ou que les membres de l'équipe ne soient « pas blessés, pas souffrants » (*kiti tsaatsyiti kiti t'ayoojiti*). Je ne m'attarderai pas ici sur ce type d'énoncés également rencontrés en contextes agricoles ou thérapeutiques et qui ne ressortissent pas spécifiquement du contexte politico-judiciaire. L'attention portera donc sur les types d'actions que les non-humains réalisent dans ce domaine.
- 14 Les analyses proposées ici portent sur la série de discours prononcés dans trois bureaux¹³ par les énonciateurs suivants : le maire et sa femme, le *presidente* et sa femme ainsi que le responsable de chaque bureau et sa femme. La pluralité des énonciateurs invite à faire quelques remarques. Tout d'abord, la participation des femmes dans cette nouvelle maison confirme l'isomorphisme entre modèle familial et modèle politique. Dans ce cadre, les chefs ne parlent pas seulement pour eux-mêmes, mais également au nom de leurs enfants, c'est-à-dire de leurs subalternes et des habitants du village. Par ailleurs, la présence des trois autorités supérieures (maire, président, juge) dans chacun des bureaux introduit une différenciation à l'intérieur de l'équipe municipale avec leurs subalternes. Selon les comparaisons explicites faites par les Mixe, les chefs sont comme des parents qui fixent les règles des actions que doivent respecter ceux qui sont placés sous leur responsabilité, conformément à la tradition mésoaméricaine des discours tenus par les anciens pour former les jeunes générations,

les *Huehuetlatolli*¹⁴. Dans le même temps, la fonction principale des discours est d'entrer en communication avec une pluralité d'énonciateurs non humains. On s'adresse ainsi directement à la mairie (*mejts tējk* « toi maison ») et l'on parle — et on fait référence — à « Celui qui fait vivre », ou encore à *Dios*, le « Dieu » des catholiques. Enfin, d'autres énoncés sont destinés aux ancêtres qui ont occupé la mairie par le passé. Bien qu'humains, leur inactivité empêche que l'on initie avec eux une collaboration ; tout au plus conservent-ils un pouvoir de nuisance, une agentivité négative pourrait-on dire, qu'on leur demande fréquemment de suspendre.

- 15 Dans ces circonstances, quel est le rôle que l'on fait jouer à chacun de ces énonciateurs ? Bien que la multiplication des discours génère un flottement dans l'attribution des rôles, on repère des traits caractéristiques associés à certains d'entre eux. Comme on va le constater, les variations dans la manière de personnifier et/ou de corporéiser les non-humains donnent des indications sur les différentes agentivités qui leur sont attribuées.

La mairie comme témoin et instance de contrôle

- 16 Dans presque tous les discours, on s'adresse directement à la mairie en employant le pronom personnel « toi » (*mejts*) et le diphrasisme « foyer, maison » (*jëën, tējk*). À plusieurs reprises, on lui dit : « nous venons, nous arrivons avec elle notre volaille, lui notre oiseau » (*ëëts nmuminy ëëts nmijä'äty ja njon'u'nk ntutk'u'nk*). Ou alors, on emploie le parallélisme utilisé lors des dépôts cérémoniels au sommet de la montagne : « nous le déposons, nous le posons en évidence le "réceptacle du respect" (= le dépôt cérémoniel) » (*npiktä'äky n'ejxtä'äky ja wintsë'ëjk'ü'ny*). Par l'intermédiaire du trou creusé dans ses fondations, la mairie devient donc le premier destinataire de l'oblation alimentaire.
- 17 Parallèlement à ces énoncés qui la traitent comme un réceptacle ou un canal par lequel les aliments transitent, d'autres font référence au regard que la mairie porte sur ce qui se passe en elle. Les différents participants prennent soin de l'informer que, durant le temps où on va l'habiter, elle va assister à des litiges. Le besoin d'anticiper les conflits par la parole se justifie par le rôle de témoin attribué à la mairie désignée à de multiples reprises comme un être « qui voit, qui sent/sait » (*ejxän nijaawin*) et qui risque de souffrir d'un spectacle affligeant. Le deuxième terme qui apparaît dans ce doublet est composé avec le verbe *jaawin* peu facile à traduire. Littéralement, il signifie « ressentir », ce qui dans le contexte d'une offrande alimentaire semble concerner l'odorat et le goût. Mais, en un sens plus général, ce verbe peut se traduire par « savoir » dans le sens où un ressenti ou un sentiment s'accompagne d'une représentation mentale. C'est la raison pour laquelle ce doublet signifie souvent « voir, savoir = être témoin ». En conférant un rôle *d'expérient* à la mairie, on la place dans une position de *patient* qui n'a guère le choix d'échapper à ce qu'elle préférerait ne pas regarder. Toutefois, le rôle de témoin est aussi lié à une fonction de contrôle, plus active, par laquelle la mairie veille à ce que les gouvernants ne commettent pas d'erreurs. En tout état de cause, l'installation dans la nouvelle maison ne consiste pas simplement à habiter un espace : elle est l'occasion pour les représentants de la préparer, comme l'on préparerait une personne à l'annonce d'une mauvaise nouvelle. Ce faisant, il s'agit, par avance, de demander pardon pour ce qui va blesser ou importuner :

Discours 1. 1

359. *jëën tējk maa'kx* foyer, maison pardonne

360. *ijyyxyäm eëts* maintenant nous

361. *npiktä'äky n'ejxtä'äky* nous le déposons, nous le posons en évidence [le dépôt]

18 Selon une logique similaire, on demande pardon aux ancêtres ayant précédemment occupé la mairie et qui, eux aussi, risquent d'être les témoins des conflits :

Discours 1. 3

25. *määj yä'ät yikmé'ëy yikkejyxy* [ici] où celui-ci [le dépôt] il se donne, il se pose

26. *maa'kxti* qu'ils pardonnent

27. *pën yääj tēēj* ceux qui ici déjà

28. *kyäjpxti xye'ekti yääj* ont parlé, ont ri ici (= ceux qui ont vécu)

29. *ja kutunktējkti* les représentants du village (= ceux qui ont déjà été de service dans la mairie)

19 Avec ces précautions se manifeste le désir de suspendre l'agentivité négative de la part d'êtres qui, du fait de la souffrance qu'ils ressentent en observant les conflits, risquent de se venger, en envoyant des maladies ou en causant de l'infortune. La fonction disjonctive du pardon est soulignée par le fait que l'on s'y réfère avec le substantif *ja maak'xtujkīn* qui, littéralement, se traduit par « la coupure avec le pardon » grâce à laquelle on espère, pourrait-on dire, couper court à la colère et au désir de vengeance des énonciateurs. Même lorsque le pardon n'est pas explicitement formulé, on rencontre une série d'énoncés par le biais desquels les représentants cherchent à obtenir un effet perlocutoire similaire :

Discours 1. 1

25. *kiti eëts* [que] nous n'

26. *yä'ät ntamuky* ayons pas les muscles endoloris

27. *ntaxoxy yä'ät* que ne soyons pas refroidis (= pas malades)

28. *kiti eëts yä'ät njemjaty* qu'il ne nous arrive pas de mal

29. *kiti eëts yä'ät ntsaatsyaty yä'ät* qu'à nous il ne nous arrive pas de blessure

L'aide apportée par la « mairie » et par « Celui qui fait vivre »

20 Dans le même temps, d'autres énoncés déjà cités plus haut visent à mobiliser une agentivité plus positive puisque l'on demande à la mairie la force ou la santé. Elle n'est d'ailleurs pas le seul agent favorisant le bon déroulement du service et certaines demandes de soutien s'adressent à *Dios* « Dieu ». Mais par-dessus tout, c'est avec « Celui qui fait vivre », que les représentants du village souhaitent sceller un accord ; avec la mairie, c'est l'un des principaux destinataires du dépôt cérémoniel, comme le signale la conclusion du discours prononcé par le maire dans le bureau des services de santé :

Discours 1. 3

ja

170. *yikjujyky'äjtpi* « Celui qui fait vivre »
171. *myējāwip* qu'il le sente fort, qu'il le sente vrai (= qu'il se délecte de ce qu'on lui
yjantsyjyāwip offre, qu'il sache qu'on lui offre avec conviction)
172. *miti yāāj* ce qu'ici nous faisons (= le dépôt)
ntuu'nintip
173. *miti yāāj* ce qu'ici nous disons (= la prière)
nkājpxintip

21 Le fait que les dépôts s'adressent à la fois à la mairie et à « Celui qui fait vivre » ne facilite pas l'identification de leur agentivité spécifique. Certes, leur degré de présence diffère selon les espaces. Dans le bâtiment municipal, on s'adresse à la mairie le plus souvent à la deuxième personne du singulier tandis que « Celui qui fait vivre » est mentionné à la troisième personne avant qu'on ne lui parle directement au sommet de la montagne en employant le pronom *mejts* « toi ». Malgré ces différences dans la localisation, on pourrait croire que les mêmes types de services sont attendus de leur part comme le suggérerait le passage dans lequel le maire déclare :

Discours 1. 1

281. *jēen tējk* foyer, maison
282. *māāj ja pujx ja* [ici] où le métal [de la cloche], le village (= les habitants)
kājp
283. *tēēj tyanipēkti* ils nous ont chargés, ils nous ont désignés [pour faire le service]
tyani'ejxti
284. *yā'āt ja' yā'āt* celle-là (= la tradition)
285. *yikpamemp* on continue à la faire venir
286. *yikpakipujtp* on continue à la faire monter (= pour que l'on continue à respecter
la tradition de faire son service)
287. *ja'kējxp ēēts* pour cela nous
288. *npiktā'āky* nous le déposons, nous le posons en évidence ceci
n'ejxtā'āky yā'āt [le dépôt]
289. ***mtu'np ja*** **toi sois actif en faisant un effort (= rends-nous un service)**
may'ājtin
290. *jīts yā'āt ja pujx* pour que celui-ci le métal, le village (= les habitants)
ja kājp
291. *yik'atsēēnit* on soit assis devant, on soit debout devant [pour être à son service]
yik'atanit
292. *kiti ja pujx kiti ja* que non le métal, que non le village (= les habitants)
kājp
293. *myē'ētyjaty* qu'ils ne deviennent pas fous, qu'ils ne deviennent pas aigres
myukyaty (= que les habitants ne se rebellent pas)
294. *kiti* qu'ils n'agissent pas mal
tyimyjem'atē'ētstī
295. *tyimytye'atē'ētstī* qu'ils ne provoquent pas des dommages

296. *ja yikjujyky'äjtpi* lui « Celui qui fait vivre »
297. ***tyu'np ja may'äjtin*** **ya'ät** **qu'il soit actif en faisant un effort (= qu'il rende un service, une aide pour que ces actes ne se produisent pas)**
298. *kitiipi ayoo'n* que non la souffrance
299. *kitiipi winmää'yin* que non les [mauvaises] pensées (= les cauchemars)
300. *tpäätti t'ejxti* ils (= le juge et son assistant) [ne] les rencontrent [pas], ils [ne] les voient [pas]

22 Ici s'exprime l'intention de voir deux non-humains, le foyer-maison (l. 281 et 289) et « Celui qui fait vivre » (l. 296-297) devenir actifs (*tunin* dont la forme substantivée *tunk* signifie « travail, activité »), pour faire rendre un « service ». Le substantif *may'äjtin* désigne une forme socialisée d'échange s'observant lorsqu'une personne accepte de faire un effort pour aider une autre, par exemple dans le cadre des travaux des champs. Dans le cas présent, la spécificité de ce service rendu tient à ce qu'il s'insère dans le cadre d'une « activité faite au service de » (*ku-tunk*), activité/service que les représentants doivent réaliser pendant un an. Par conséquent, on sollicite à la fois ces deux agents afin d'empêcher que des conflits ou des mauvaises actions n'apparaissent durant l'année. Pourtant, si la mairie se voit attribuer une agentivité, il n'est jamais précisé quelle action spécifique elle devrait mettre en œuvre. Le véritable collaborateur, à qui l'on assigne de façon la plus explicite des actions à exécuter, est donc « Celui qui fait vivre », comme l'atteste le fait qu'on puisse se référer à lui comme à un suppléant qui accompagne et apporte une aide (*ja putëjkin*) :

Discours 1. 3

306. *kutunk'äjtin* le service
307. *yik'astëeni* il se fait en s'asseyant devant
308. *yik'atani* il se fait en se tenant debout devant [les habitants]
309. *tyu'np'ts ja may'äjtin* qu'il [« Celui qui fait vivre »] soit actif en faisant un effort (= en rendant un service)
310. ***tyu'np'ts ja putëjkin*** **qu'il soit actif en apportant une aide**
311. *mëët ja y'uu'nk* à eux ses jeunes
312. *mëët ja y'unääjk* à eux ses fils (= ses assistants)
313. *myitäpyäätp nayitë'n* ils trouveront l'idée entre eux de même ainsi
314. *ja mëjk'äjtin ja jents'äjtin* l'être-fort, l'être-dur (= la santé)

23 L'emploi du substantif *ja putëjkin*, littéralement « le fait de se tenir à côté » (= l'aide), apprend que l'intégration de « Celui qui fait vivre » dans l'équipe se conçoit selon la modalité d'une collaboration horizontale. Si ce substantif se réfère à l'« aide » en général, il désigne par excellence la position du suppléant qui, précisément, se « tient à côté » de son chef en toute occasion pour se substituer à lui et lui porter secours. Il est intéressant de noter que le verbe *putëjkin* est composé avec le substantif *puy* « la cuisse » et implique une forme de corporéisation de l'intervention d'un non-humain. Alors que la mairie est traitée comme un être qui « voit » les conflits, on parle à « Celui

qui fait vivre » comme à un être qui, en plus de voir, est capable de « se tenir à côté », ce qui augmente la proximité ontologique avec les représentants.

24 La cérémonie nocturne a pour objectif de compléter l'enrôlement des membres de l'équipe en l'ouvrant à la sphère des non-humains. Il existe d'ailleurs un parallélisme entre les conseils que les chefs prodiguent aux occupants de chaque bureau et les demandes de service adressées à « Celui qui fait vivre ». Dans les deux cas, l'objectif est de fixer un programme d'action à exécuter. On en trouve un bon exemple quand le suppléant du juge déclare en direction de son secrétaire :

Discours 1. 1

- | | | |
|------|-------------------------------------|--|
| 97. | <i>yääj ja payë'yin tyuniit</i> | ici [dans la mairie] les poursuites elles se feront |
| 98. | <i>ëy mëjk majääw</i> | bien, fort, mûr (= on poursuivra avec énergie ceux qui agissent mal) |
| 99. | <i>mä'ts nayitë'n ja nëky</i> | [ici] où de même ainsi le papier (= les documents administratifs) |
| 100. | <i>ok jap ja yikmitäpyäätt...</i> | et là-bas [dans un autre bureau] ils seront ordonnés (= les documents administratifs seront classés) |
| 101. | <i>jits ja n'uu'nk</i> | et lui notre jeune |
| 102. | <i>ëëts ja njaapyi ja njo'tspi</i> | lui notre écrivain, lui qui fait des taches (= notre secrétaire) |
| 103. | <i>myitäpyäätp nayitë'n ja nëky</i> | il doit le mettre aussi en ordre le papier (= il doit classer les documents administratifs) |

Bien que « Celui qui fait vivre » ne soit pas traité comme un subalterne, on lui explique à plusieurs reprises quelles catégories d'actions il doit mener aussi bien pour protéger que pour aider à traiter les conflits.

La protection comme fermeture et ouverture

25 La protection se réalise par le biais de deux sortes d'actions complémentaires, la première consistant à fermer, la seconde à ouvrir. Pour solliciter la première forme d'intervention, les énonciateurs demandent littéralement « la coupure avec la main, la coupure avec les bras » (*ja akë'ëtujkïn ja axäjtujkïn*), c'est-à-dire de « couper » (*tujkïn*) la route à tous les agents provoquant l'infortune ou la souffrance. Il est ici intéressant de faire contraster l'agentivité de « Celui qui fait vivre » avec celle de la « mairie ». Bien que la fonction principale de cette dernière soit précisément de fermer l'accès aux dangers et aux intempéries, les demandes de protection qui lui sont adressées ne contiennent guère de formules faisant référence à une action pensée par homologie avec le corps humain. La proximité métonymique des représentants avec ce bâtiment ne s'accompagne donc pas d'une ressemblance dans les moyens d'agir. En revanche, la participation de « Celui qui fait vivre » apparaît à nouveau comme un décalque de l'action humaine. De même qu'il peut « se tenir à côté », c'est par l'intermédiaire d'éléments corporels qu'il est amené à protéger. Tout se passe comme si l'absence de fixation de l'apparence et de la matérialité de « Celui qui fait vivre » facilitait une plus grande plasticité dans les processus de personnification exprimés dans les discours.

26 Malgré l'importance accordée à la fermeture, exercer le pouvoir ne saurait se limiter à demeurer cloîtré dans un espace sécurisé, ne serait-ce que parce que la mairie doit être

« gardée ouverte » (*yik'awä'äts*) pour y recevoir les visites. De plus, les représentants doivent régulièrement se déplacer sur le territoire du village, ce qui comporte une part de danger, d'autant plus que les déplacements se font désormais presque toujours en voiture. C'est alors ici la capacité de « Celui qui fait vivre » à « ouvrir » le chemin qui est mobilisé comme lorsque la femme du maire déclare :

Discours 1. 3

199. *ijyxyxäm ëëts n'amitëy* maintenant nous la demandons

200. *ijyxyxäm ëëts npiktsëy* maintenant nous la recevons (= nous demandons à recevoir)

201. *yä'ät ja awä'äts'äjtin* celle-ci l'ouverture

202. *ja nëë' ja tuu'* l'eau, le chemin [sans obstacle]

203. *ja permiso* le *permiso* (= le permis de passer)

27 Par-delà les déplacements effectifs, l'ouverture concerne métaphoriquement le temps du service qui est conçu comme un chemin parcouru puisque, de même qu'en français, les Mixe considèrent qu'une année doit être parcourue jusqu'à son terme. Dans le passage reproduit plus haut, le discours de la femme du maire intègre le substantif espagnol *permiso* « autorisation ». En mixe, la demande qui porte sur « l'ouverture du chemin et de l'eau » souligne la dimension matérielle du passage. Cependant, l'« ouverture » n'a de sens qu'en fonction d'un accord sous-jacent que l'on obtient de la part de celui qui la pratique. Or, c'est précisément cette idée-là que privilégie la traduction en espagnol par un terme à connotation juridique, soulignant que l'ouverture est indissociable d'une autorisation/permission (*permiso*) que « Celui qui fait vivre » accorde aux humains.

28 Que ce soit au travers de l'ouverture ou de la fermeture, « Celui qui fait vivre » participe directement à l'instauration d'un rapport de forces favorable aux nouveaux représentants du village. La position qu'il occupe au sein de la hiérarchie se révèle, de ce point de vue, ambivalente. Malgré la proximité horizontale liée à l'aide apportée en « se tenant à côté », la participation de cet agent ne saurait se réduire à celle d'un assistant, car il occupe une place supérieure dans la hiérarchie. Comme me l'ont expliqué les représentants du village, ils traitent « Celui qui fait vivre » comme un chef susceptible de guider ou d'aider à trouver les solutions aux problèmes.

L'aide à la délibération : envoi des idées et processus dialogique

29 De multiples demandes sont adressées à « Celui qui fait vivre » pour qu'il guide sur le chemin et empêche d'errer, c'est-à-dire de se tromper. Les énonciateurs utilisent alors souvent le parallélisme : « que nous ne nous perdions pas dans l'eau, que nous ne nous perdions pas sur le chemin » (*kiti ëëts nëë'tikëy kiti ëëts ntuu'tikëy*). L'agentivité de « Celui qui fait vivre » ne se réduit donc pas à son intervention dans un rapport de forces et on attend de lui qu'il aide à bien juger [*i.e.* à ne pas se tromper de chemin]. C'est certainement ici que son intervention s'exerce depuis la situation la plus hiérarchiquement déterminée : de même que les habitants demandent à leurs représentants de résoudre leurs désaccords, ces représentants se tournent vers « Celui qui fait vivre » afin qu'il envoie les idées (*tääy*) ou la pensée (*winmää'yin*), c'est-à-dire aide à trouver des solutions aux problèmes qui se posent à eux¹⁵. Ainsi le maire déclare-t-il qu'il souhaite que « Celui qui fait vivre » lui apporte son secours, lorsqu'il faut

répondre aux plaignants :

Discours 1. 3

89. *ja kīmuuny[jjēēn]* dans le [foyer] communal
90. *ja kīmuuntyējk* dans la maison communale (= la mairie)
91. *yä'ät yiktatēkkīt* on va entrer dans celle-ci
92. *yīktawä'äkīt yä'ät* on va marcher dans celle-ci
93. *wejpts kajpts ēēts* que nous éveillions, que nous démêlions
94. *yä'ät nayitē'n* celui-ci [le service] de même ainsi (= que nous apprenions à faire le service)
95. *määpäät...* jusqu'où on peut (= que l'on trouve les solutions aux problèmes autant que possible)
96. *nmi'ayuujkpäätp ēēts* nous rencontrerons entre nous les paroles (= les solutions)
97. *yä'ät nayitē'n mēēt* de même ainsi avec ceux-ci
98. *ja uu'nk ja unä'äjktī yä'ät* les jeunes, les fils (= les assistants)
99. *ok yä'ät ja nmīku'uktējktī* et ceux-ci nos frères (= les habitants)
100. *wīnē'n ēēts* tous ceux [qui à] nous
101. *x'amenit x'ajā'ätit yäāj* ils vont venir, ils vont arriver ici
102. *pues jīts ēēts nkājpxwinpett* *pues* et nous leur retournerons des paroles (= nous répondrons à leurs demandes)
103. *jīts ēēts nkājpx'asto'ot* et nous leur répondrons des paroles
104. *jīts ēēts* et [à] nous
105. *xmo'ot ja wīnmää'ny* il nous donnera la pensée
106. *yä'ät ja yīkjujky'ājtpī* celui-ci « Celui qui fait vivre »

30 Le fait que des idées ou des pensées soient « envoyées » et « données » indique qu'elles sont envisagées sous une forme relativement objective comme des contenus qui, une fois élaborés, passent d'un esprit à l'autre¹⁶. Une telle hétéronomie ne signifie cependant pas que les humains se contentent d'attendre passivement une telle transmission. L'envoi des idées n'est efficace que s'il fait l'objet d'une réappropriation, notamment par le biais d'une activité dialogique. Les interlocutions de ce type, souvent décrites avec des verbes préfixés avec le réciproque *nay-*, correspondent à un schéma de collaboration horizontale à l'intérieur duquel les membres de l'équipe doivent discuter entre eux et « trouver ensemble la parole » (*mī'ayuujkpäätp*), « trouver ensemble la solution » (*mitäpyäät*) :

Discours 1. 1

113. *nayitē'n jīts ja jēēn ja tējk* de même ainsi le foyer, la maison (= mairie)

114. *nyik'awä'äts'ett* elle sera ouverte
115. *nmitäpyäätp äëts nayitë'n* entre nous nous trouverons l'idée de même ainsi
116. *ja ääw ayuujk* la bouche, [la] langue (= les décisions, les conseils)
117. *ëëts npiktä'äkt nayitë'n* nous la déposerons aussi (= nous les exposerons)
118. *ja nmiku'uk yääj* eux nos frères ici
119. *mye'ntit nayitë'n* ils viendront de même ainsi [dans ce bureau]

31 L'exercice du pouvoir exige donc une forme d'apprentissage auquel le suppléant du maire fait référence lorsqu'il déclare :

Discours 1. 3

93. ***wejpts kajpts äëts*** **que nous éveillions, que nous nous développons**
94. *yä'ät nayitë'n* celui-ci [le service] de même ainsi (= que nous apprenions à faire le service)
95. *määpäät...* jusqu'où on peut (= que l'on trouve les solutions aux problèmes autant que possible)
96. *nmi'ayuujkpäätp äëts* nous rencontrerons entre nous les paroles (= les solutions)

32 Le diphrasisme *wejïn kajïn* (« s'éveiller, se développer ») s'emploie souvent pour référer au développement intellectuel de l'enfant qui se définit moins par l'apprentissage de contenus que par la capacité à être attentif (« éveillé ») aux actions des autres afin d'apprendre, par imitation, comment agir soi-même (« se développer », littéralement « se démêler »). Tout comme les nouveau-nés, les « nouveaux représentants » (*jemkyutunk*) initient un processus d'apprentissage grâce auquel ils sauront trouver la bonne façon de gouverner. Mais, à la différence des enfants qui ont un exemple à imiter, les représentants du village déclarent souvent qu'ils doivent apprendre, seuls et sans l'aide de leurs aînés, à trouver les bonnes solutions, car ils sont sans cesse confrontés à des situations inédites. Malgré le respect de la tradition et le désir d'agir comme les ancêtres, les habitants de Tlahuitoltepec sont en effet convaincus que chaque nouvelle génération doit faire l'expérience de la difficulté à bien gouverner. C'est dans ce cadre que certaines demandes s'adressent à « Celui qui fait vivre » pour qu'il remplisse un rôle dans la transmission d'idées ; en somme, pour que des pensées puissent venir à l'esprit sans pour autant qu'un exemple humain ne soit disponible. C'est pourquoi on entend par exemple la femme du juge demander à « Celui qui fait vivre » :

Discours 1. 1

- mtu'np ja*
124. *may'äjtin ja putëjkin* fais l'effort, l'aide (= rends service, apporte ton aide)
125. *kuwänit tmuwejtit tmikajtit* il est obligatoire qu'ils l'éveillent, qu'ils le démêlent [le service] (= ils doivent apprendre, développer leur capacité)

Tandis que, dans un autre bureau, on entend :

Discours 1. 3

celui-ci qu'il nous éveille, qu'il nous démêle

140. *yă'ăt wejp ëëts kajp ëëts* (= qu'il nous rende attentifs, nous aide à apprendre)

141. *yikjujyky'äjtpi* « Celui qui fait vivre »

142. *xmo'op ëëts xkajxp yă'ăt* qu'il nous donne, qu'il nous envoie ceci [l'éveil]

La participation de « Celui qui fait vivre » à l'activité intellectuelle et délibérative est donc décrite de deux façons différentes, insistant sur la plus ou moins grande participation des humains. Soit les idées sont conçues comme des éléments objectifs susceptibles d'être transférés ou envoyés, soit elles sont envisagées comme le fruit d'un développement et d'un dialogue favorisés par « Celui qui fait vivre ».

33 Il est remarquable que l'agentivité de cet agent ne se limite nullement à seconder les représentants de l'ordre dans un rapport de forces. Bien au contraire, son intervention s'inscrit dans le lieu même où le pouvoir semble s'exercer, là où il consiste, avant toute chose, en une *cosa mentale*. Si l'on met de côté les morts, qui jouent seulement un rôle de témoin, et de *Dios*, dont la participation demeure marginale, on est maintenant en mesure d'expliquer ce qui fait le départ entre l'intervention de « Celui qui fait vivre » et celle de la mairie, tous deux sollicités lors de la cérémonie d'installation. Malgré la présence d'agentivités similaires chez ces deux êtres, des différences existent comme on le constate dans le tableau suivant qui rappelle les éléments corporels associés à chaque type de participation.

TABLE. 2 – L'agentivité de la « Mairie » et de « Celui qui fait vivre »

type d'agentivité	Mairie	« Celui qui fait vivre »
être témoin et contrôler	+ (œil, regard)	+ (œil, regard)
protéger	+	+ (bras, main)
aider à la décision	∅	+
aider comme un suppléant	∅	+ (cuisse)

Malgré une différence ontologique initiale, l'agentivité de « Celui qui fait vivre » se révèle plus proche de celle de l'activité humaine. L'indétermination morphologique et topologique d'un tel être le rend susceptible de se couler dans une infinité de relations et d'épouser les diverses formes d'intervention dessinées par les discours qu'on lui adresse qui manifestent une théorie de l'esprit dans laquelle la réalisation de certains processus cognitifs nécessite l'intervention d'un tiers, humain comme non humain, susceptible de prodiguer des conseils ou d'instaurer un dialogue.

34 Les analyses qui précèdent confirment la pertinence d'un élargissement de l'étude de l'institution judiciaire aux formes d'association qu'elle établit, sans solution de continuité, au delà de la sphère de l'humanité. Les rites d'installation dans la mairie dupliquent ainsi la répartition des charges qui a lieu lors de la transmission des bâtons de commandement, et la hiérarchie humaine, qui s'objective dans le système des charges, se prolonge au delà du maire. De surcroît, il est remarquable que la participation des agents non humains se manifeste selon les modalités d'agentivité nécessaires à l'exercice de la justice, à savoir l'usage de la force et la délibération. La mairie, tout comme les policiers (*topiles*), participe exclusivement à l'exercice de la force, et elle ne se voit conférer aucune participation dans le processus de délibération. Le maire et le juge partagent en revanche avec « Celui qui fait vivre » le pouvoir de trouver des idées et de trancher pour mettre fin aux litiges.

35 Grâce à des procédures spécifiques, ces non-humains sont rattachés à des rôles clairement délimités dans l'équipe municipale, ce qui oblige à réfléchir à la façon dont

fonctionne l'imputation des responsabilités. Alors que, entre les humains, il existe une congruence entre la chaîne de commandement et la répartition des responsabilités, ce n'est pas le cas dans la collaboration avec « Celui qui fait vivre » ou avec « la mairie ». Dans de nombreuses cultures, les non-humains sont critiqués lorsqu'on estime qu'ils provoquent l'infortune, mais chez les Mixe les choses se déroulent différemment puisqu'en cas d'échec on ne leur en impute jamais la responsabilité. Pour la mairie, c'est lié au fait qu'on ne lui demande pas « d'envoyer des idées ». En revanche, pour ce qui concerne la participation de « Celui qui fait vivre », il y a une rupture de la continuité dans la hiérarchie des responsabilités.

relation de contrôle	agent	imputation de la responsabilité de l'action
↓	« Celui qui fait vivre »	∅
	Maire	↑
	Juge	
	Lieutenant	
	Policier	

Bien que l'intervention de « Celui qui fait vivre » soit nécessaire pour éviter les conflits, l'apparition des conflits ne lui est pas imputable. Au contraire, comme je propose de l'étudier maintenant, il arrive qu'on se tourne à nouveau vers lui pour qu'il aide à la résolution des conflits apparus une fois le service commencé.

2. Les conflits entre lieutenants de police et prisonniers

36 Pour être complète, l'analyse de la collaboration qui s'initie dans des contextes rituels doit suivre le processus judiciaire au delà de l'intervention durant laquelle certains habitants sont arrêtés et jugés. Même s'il est courant d'affirmer que les décisions de justice réactualisent l'ordre social, on sait également qu'elles provoquent ou attisent des conflits entre les représentants de l'ordre et ceux qui le transgressent. Cela est vrai dans le monde occidental comme à Tlahuitoltepec où les représentants du village subissent la rancœur des habitants à qui déplaisent leurs interventions et leurs décisions. L'examen du traitement de ce que j'appelle des « conflits dérivés » fait comprendre que l'agentivité des non-humains ne relève pas seulement du domaine de l'aide à la délibération ou de la protection : ils agissent également comme des tiers susceptibles de pacifier les conflits.

37 Avant d'étudier un rite spécifique durant lequel les lieutenants de police sollicitent « Celui qui fait vivre » pour qu'il intervienne comme un juge, il est intéressant d'exposer les conceptions des représentants de l'ordre concernant l'usage de la force contenues dans un discours (Discours 4. 3.) prononcé par le 1^{er} lieutenant dans la salle de garde de la prison au moment où lui et son équipe — les onze autres lieutenants et les trente-six jeunes policiers — commencent leur service. L'enjeu de l'analyse menée ici est de souligner que l'agentivité des forces de l'ordre implique qu'ils soient capables de se contrôler dans l'usage de la force, ce qui les distingue des prisonniers.

Action sur autrui et action sur soi

38 Le 1^{er} lieutenant commence par préciser que l'activité exercée par les policiers les fait entrer *ipso facto* dans une situation problématique, car ils doivent procéder à des interpellations. Bien souvent, les interventions se font dans le calme et les personnes arrêtées reconnaissent leurs fautes sans se rebeller. Pour reprendre les termes employés par le lieutenant : « il y a des gens ainsi sans plus, ils posent la parole (= ils acceptent quand on vient les chercher, ils ne discutent pas) » *jatsi jää'y jatë'ni ayuujk tpiktä'äky* (Discours 4. 3, l. 61-62). En revanche, dans d'autres cas, les personnes interpellées ou enfermées se montrent plus récalcitrantes et les policiers doivent faire usage de la force physique, ce qui risque de générer un désir de revanche :

Discours 4. 3

- | | |
|--|---|
| 19. <i>jää'y pën</i> | [il y a des] personnes (= habitants) qui |
| 20. <i>ka'ap ja maa'kxtujkin tmëët'i</i> | n'ont pas la « coupure avec le pardon » (= qui ne savent pas pardonner) |
| 21. <i>ka'ap ja jää'kytujkin tmëët'i</i> | n'ont pas la « coupure de la sensation » (= qui ne savent pas reconnaître leur faute) |
| 22. <i>jamtsin ja'</i> | là-bas [dans le village] ainsi ceux-là |
| 23. <i>xtenimää'yin</i> | ils pensent contre nous |
| 24. <i>xjemnimää'yin</i> | ils pensent des choses mauvaises contre nous (= ils ont des mauvaises intentions) |
| 25. <i>xjemtuu'nint</i> | ils vont mal agir mal avec nous |
| 26. <i>xtetuu'nint</i> | ils vont agir contre nous |
| 27. <i>uk ja mëkwimää'ny</i> | ou avec des pensées fortes (= mauvaises) |
| 28. <i>tyiktunkpäätt</i> | qu'ils vont utiliser contre nous |
| 29. <i>tmupitë'ëkt</i> | ils vont lever contre nous |
| 30. <i>ja machet ja tujn</i> | la machette, le rifle |
| 31. <i>ja kipy ja tsääj</i> | le bâton, la pierre |
| 32. <i>njäjtintip nkupäjtintip</i> | cela peut nous arriver, cela peut nous monter (= cela risque de nous arriver) |
| 33. <i>jinet</i> | cela arrivera |

39 Les situations mentionnées par l'énonciateur offrent un bon éclairage pour comprendre les voies par lesquelles les prisonniers exercent une action négative sur autrui. À côté de l'insulte (« se perdre en parlant » *käjpxtikëë'yin*), dont il n'est pas question ici, il existe une catégorie de fautes qui sont des agressions (« se perdre en agissant » *tuntikëë'yin*), réalisées avec les différents instruments énumérés. Outre le rifle, la machette, le bâton ou la pierre, les agressions se réalisent par l'intermédiaire de phénomènes mentaux puisque des habitants utilisent des « pensées fortes » (*ja mëk winmää'ny*). La « pensée » ne consiste pas seulement en une activité délibérative aidant à trouver des solutions, elle apparaît ici comme un phénomène matériel susceptible d'agir sur le monde, de façon malveillante dans le cas présent.

40 Les moyens par lesquels s'exerce une agentivité négative sur autrui ne manquent donc pas, mais le principal danger se situe à un autre niveau et provient de la colère et

du désir de revanche de ceux qu'on emprisonne. Alors qu'au départ les policiers interviennent pour résoudre un conflit *entre* les villageois, ils courent en effet le risque d'entrer en conflit *avec* certains d'entre eux ; ce qui s'explique par les difficultés des prisonniers à reconnaître qu'ils ont mal agi et à pardonner la détention qu'ils endurent. Pour référer à ces deux actions, on utilise en mixe le diphrasisme *jää'kytujkin, maa'kxtujkin* qui contient deux substantifs composés avec le verbe *tujkin* « couper, trancher ». La « reconnaissance des fautes » (*jää'kytujkin*) implique qu'un découpage soit opéré dans le flux de sensation (*ja jääwïn* « la sensation »), de même qu'en français le discernement repose sur la capacité à produire une délimitation nette entre des perceptions et/ou des idées. La « coupure avec le pardon » (*maa'kxtujkin*) consiste, quant à elle, en une capacité à mettre fin à sa colère ou, à tout le moins, à savoir prendre de la distance par rapport à elle.

41 D'une manière générale, l'action de couper semble valorisée dans la sémantique puisqu'on a vu qu'elle rend possible la protection (« couper avec les mains et les bras »), mais aussi — ainsi que Jacques Galinier (1997) l'a bien remarqué à propos de la langue otomi — parce qu'elle participe métaphoriquement à la réalisation de processus intellectuels. En mixe, indépendamment du rôle de l'action de couper dans la prise de décision (*kutujkin* « couper avec la tête »), elle participe également à la prise de conscience et au pardon. Le problème majeur posé par les conflits dérivés ne réside donc pas tant dans la violence effective des prisonniers que dans leur inaptitude à agir sur leurs propres sensations et états émotionnels. Pour affronter ce risque, les policiers doivent apprendre à réagir de façon diamétralement opposée. Le lieutenant explique ainsi à ses subalternes comment ils devront, le cas échéant, faire usage « d'idées fortes » pour s'opposer aux délinquants. Mais, il importe qu'ils s'engagent dans un tel rapport de forces sans être eux-mêmes en colère et en se défaisant de tout désir de vengeance. Contrairement aux détenus, il leur incombe de savoir effectuer la « coupure avec le pardon » :

Discours 4. 3

- | | | |
|------|-----------------------------------|--|
| 138. | <i>nyikmikäjpxintit</i> | ils [les prisonniers] vont parler avec nous |
| 139. | <i>sänet
nyiknimää'yintit</i> | comme ils parleront (= de manière agressive) |
| 140. | <i>pīri (= pero)
nayitē'n</i> | mais de même ainsi |
| 141. | <i>ja maak'xtujkin</i> | la coupure avec le pardon |
| 142. | <i>npiktääjkintit</i> | nous la déposerons (= nous leur pardonnerons, même s'ils nous insultent) |

42 Un type d'agentivité spécifique mis en œuvre par les policiers se manifeste ici. Leur action sur les prisonniers doit systématiquement s'accompagner d'une action sur eux-mêmes grâce à laquelle ils prennent des distances avec les réactions émotionnelles qui les parcourent¹⁷. Si l'usage de la force établit un rapport avec ceux qui se comportent agressivement, le pardon cherche, au contraire, à produire un non-rapport et à rompre un cycle de réciprocité négative qui menace, sans cela, de s'initier. En reprenant les termes d'une analyse élaborée par Michael Houseman (2005), on dira que les policiers cherchent à produire une coupure entre leurs actions et une disposition alors que les actions agressives des prisonniers s'effectuent dans la continuité de leur disposition. Or, le fait que ces discours s'inscrivent dans un parcours rituel indique que l'on considère que « Celui qui fait vivre » favorise un tel processus. Tout se passe comme si, pour une part, la sollicitation de cette entité servait à instaurer un rapport de médiation à

l'intérieur d'une personne ou d'un groupe. Ici, il ne s'agit plus de recevoir les idées, mais de trouver les ressources et la force pour ne pas se laisser emporter par ses impulsions, ce qui constitue la base à la fois rituelle et émotionnelle du phénomène de ré-institutionnalisation mentionné dans l'introduction.

Les agents non humains comme juges et médiateurs

43 Si les policiers doivent apprendre à se désengager des conflits en doublant leur action répressive d'une action sur eux-mêmes, il n'en demeure pas moins que les conflits dérivés risquent toujours de se prolonger tant que des habitants sont animés par leur désir de revanche. Pour traiter un tel désir, les représentants de l'ordre se trouvent relativement démunis puisque toute nouvelle arrestation et tout nouveau procès risquent de provoquer davantage de colère. Pour aider à la résolution d'un conflit structurellement irrésoluble, les agents non humains sont alors sollicités, comme on l'observe lors de la « Fête de la clé » (*Fiesta de la llave*) que les lieutenants organisent quelques mois après le début de leur service. Cette « fête », à laquelle j'ai assisté en accompagnant l'équipe de policiers du 8 au 13 mai 2007, est en réalité un parcours rituel qui comporte les mêmes étapes que celles évoquées plus haut : sacrifices et dépôts cérémoniels dans l'espace domestique — ici la maison du 1^{er} lieutenant — et au sommet de la montagne. Comme tous les parcours, l'enchaînement des séquences se justifie par la volonté d'obtenir l'aide de « Celui qui fait vivre », à qui l'on se réfère à plusieurs reprises avec le doublet « Grand Roi, Grand Seigneur » (*konk rey konk wintsën*). À l'instar de ce qui se passe en début d'année, on lui attribue une place dans la hiérarchie et on lui demande de protéger et d'envoyer des idées.

44 L'existence de conflits, qui ne sont plus simplement craints mais effectifs, modifie cependant le rôle qu'on lui fait jouer et l'ensemble du parcours s'apparente à un procès rituel durant lequel les lieutenants clament leur innocence dans le conflit que les prisonniers s'acharnent à vouloir prolonger avec eux. Pendant les discours énoncés face à la pierre sacrificielle ou à l'occasion des repas rituels, le 1^{er} lieutenant manifeste une même intention de faire intervenir « Celui qui fait vivre » comme un juge, devant qui une plaidoirie est prononcée, comme je voudrais le montrer en analysant quelques fragments¹⁸.

45 Une des particularités de la « Fête de la clé » réside dans le rôle central conféré à la clé qui remplit une fonction de capteur, comme en témoigne le fait que l'on répande sur elle le sang d'une volaille afin de diriger les bénéfices de l'opération sacrificielle vers la prison et, plus largement, vers l'ensemble des activités que les lieutenants réalisent durant leur service. Dans leur rapport de forces avec les prisonniers, ils considèrent que cet instrument leur donne un avantage, ainsi que l'explique le 1^{er} lieutenant devant la pierre sacrificielle :

Discours 4. 8

- | | |
|-------------------------------|---|
| 164. <i>yë' èëts jatë'n</i> | avec celle-là [la clé] ainsi |
| 165. <i>nmikutunk'ajytypy</i> | nous sommes au service [du village] |
| 166. <i>yë' èëts jatë'n</i> | celle-là [cette clé] avec elle ainsi nous |
| 167. <i>nkonajxyppy</i> | nous passons en la portant |
| 168. <i>nkontëjkip</i> | nous entrons en la portant |

169. *winsamään winsamään* *semana* [après] *semana*
 170. *yé' èëts jatë'n nmëjk'ajytypy* celle-là ainsi **elle nous rend forts**
 171. *ku èëts ja jää'y ntsumy* quand nous les personnes nous les attachons
 172. *ku èëts ja jää'y n'akäppī* quand nous les personnes nous les enfermons

46 Outre l'enfermement qu'elle évoque par métonymie, la clé est reliée symboliquement à l'« ouverture » (*awä'äts'äjtin*) sollicitée auprès de « Celui qui fait vivre » pour libérer la route de tout obstacle. En mixe, *ja awääjts*, littéralement « l'ouvreuse », c'est-à-dire « la clé », est donc à la fois la métaphore du pouvoir des policiers et de la protection qu'ils espèrent obtenir contre l'infortune. C'est pourquoi cet instrument se trouve au cœur du rite, à telle enseigne que le lieutenant affirme même parler en son nom (« chère clé, nous déposons la parole (= prions) en ton nom, nous faisons la pétition en ton nom » *n'awääjts'u'nk mkukäjpxtä'äky mkunuu'kxtä'äky*, Discours 4. 8, l. 24-26).

47 La référence à cet objet semble s'expliquer par la volonté de médiatiser le conflit qui oppose les lieutenants aux prisonniers en lui faisant jouer, dans l'ordre du discours, un rôle d'agent dans le maintien de l'ordre. En priant « pour la clé » et en la traitant comme un agent qui « rend fort » et participe à la privation de liberté, les policiers cherchent à atténuer leur propre responsabilité dans l'antagonisme qui les oppose à certains habitants. Cet objectif s'atteint surtout en exposant l'étiologie des conflits et en répartissant d'une façon nette les torts entre les policiers et les prisonniers. Il ne s'agit pas alors de décrire dans le détail des cas particuliers, mais de rappeler de façon générale comment émergent les conflits. Lors du repas qui fait suite au sacrifice, le lieutenant analyse la genèse de ces conflits de la manière suivante :

Discours 4. 10

120. *èëts ja pëkyjää'y* nous « les personnes *pecadores* (pécheresses) » (= qui faisons des fautes)
 121. *jam tsumy* là-bas [dans la prison] nous les attachons
 122. *ämpëjkp* elles reçoivent la chaleur (= se mettent en colère)
 123. *jotmä'ätp* elles se décomposent de l'intérieur (= se sentent offensées)
 124. *ja nmiku'uktëjkti* eux nos frères (= les prisonniers)
 125. *jatë'n yä'ätpi* ainsi avec ce service
kutunk'aty
 126. *yikmitseppätp* on rencontre le conflit
 127. *yikmi'akkippätp* on rencontre la colère

48 Le problème à résoudre se situe donc à un double niveau. D'un point de vue relationnel, les policiers doivent trouver un moyen de sortir d'une situation de *tsep*, c'est-à-dire de « conflit », « guerre ». Mais cela n'est possible que s'ils parviennent à transformer l'état psychocorporel des prisonniers et à leur faire abandonner leur colère, ce que les détenteurs échouent à obtenir dans leur face-à-face avec les prisonniers. Afin de sortir de ce blocage systémique, les lieutenants sollicitent « Celui qui fait vivre » pour que, dans l'ordre de la ritualité, il intervienne comme un tiers accomplissant une double action : réaliser un acte judiciaire de répartition des responsabilités et apaiser les prisonniers. Face à lui les lieutenants se comportent comme des accusateurs plaidant leur cause et pour donner plus de poids à leur démarche, dans le parcours auquel j'assiste, ils sont guidés par une spécialiste rituelle qui, en leur nom, est la

première à prendre la parole devant la pierre sacrificielle. Elle s'adresse directement à « Celui qui fait vivre », désigné ici comme un « père » (*teety*), pour exposer les intentions des lieutenants, formuler des demandes de bienfaits et expliquer, pour les excuser, qu'ils n'ont pas trouvé le temps de faire un dépôt cérémoniel plus tôt :

Discours 4. 8

- | | | |
|-----|---|--|
| 1. | <i>teety</i>
<i>yikjujyky'ajtpi</i> | père « Celui qui fait vivre » |
| 2. | <i>yä'ät ijyxyäm</i>
<i>yä'ät ttunti</i> | [le dépôt] maintenant ils le font |
| 3. | <i>ijyxyäm yä'ät</i>
<i>tkäjpxti</i> | maintenant [la prière] ils la prononcent |
| 4. | <i>määj ja xëëw</i> | maintenant le jour |
| 5. | <i>määj yä'ät ja</i>
<i>tiempo</i> | maintenant le <i>tiempo</i> (= le temps) |
| 6. | <i>tëëj tpääty tëëj</i>
<i>t'ijyxy</i> | il s'est trouvé, il s'est vu (= ils trouvent enfin le temps de faire un parcours rituel) |
| 7. | <i>ijyxyämts</i>
<i>tpiktä'akti</i> | maintenant ils le déposent |
| 8. | <i>ijyxyämts</i>
<i>t'ejxtä'akti</i> | maintenant ils le posent en évidence [le dépôt] |
| 9. | <i>ttonti tmätsti</i> | ils les touchent, ils les attrapent (= les prisonniers) |
| 10. | <i>yä'ät ja jëën ja</i>
<i>tëjk</i> | [dans] le foyer, la maison (= la prison)
(= ils mettent des gens en prison) |
| 11. | (paroles
inaudibles) | |
| 12. | <i>wejtíp kajtíp</i> | qu'ils s'éveillent, qu'ils se démêlent (= qu'ils soient attentifs, qu'ils apprennent à faire leur service) |
| 13. | <i>yä'ät kiti</i>
<i>tayupattí</i> | [les policiers] qu'ils ne soient pas touchés par la faim à cause [de leurs interventions] |
| 14. | <i>tappä'ämpattí</i> | qu'ils ne soient pas touchés par la maladie à cause [de leurs interventions] |

49 Après cette introduction, le 1^{er} lieutenant poursuit le discours à la première personne du pluriel (*ëëts*) pour exposer l'intention qui préside à l'organisation du parcours. En faisant précéder sa prise de parole par l'intervention de la spécialiste, le lieutenant agit et parle sous couvert d'une autorité que l'on estime être reconnue par les énonciateurs, la relation rituelle reproduisant donc la hiérarchie du commandement à l'intérieur de laquelle les lieutenants réalisent leur service. C'est dans un tel cadre que le 1^{er} lieutenant expose ses arguments pour démontrer l'innocence des membres de son équipe en soulignant qu'ils ne sont que des exécutants. Ils ne nient absolument pas « attacher, enfermer » les prisonniers, mais ils n'ont de cesse de déclarer qu'ils ne sont que les agents matériels de ces actions. Ils sont certes actifs, mais leur *tunk* ne se fait que par le biais d'une délégation (*ku-tunk*) en vertu de laquelle ils sont « au service » du village. En dernière instance, leurs actions dépendent de cet être collectif et, en pratique, elles sont placées sous la responsabilité de leurs chefs, le juge et le maire.

Littéralement, lorsqu'ils obéissent, ils ne font que « continuer à agir » (*patunin*) conformément à l'action initiée par leurs supérieurs hiérarchiques lorsque ces derniers donnent des ordres. Une scission dans l'agentivité qui produit le maintien de l'ordre s'opère donc au travers de la distinction faite entre l'intention d'arrêter une personne qui relève des chefs et l'action matérielle qui l'exécute. Pendant le repas rituel au sommet de la montagne, le 1^{er} lieutenant déclare ainsi que les arrestations ne sont motivées par aucune mauvaise intention :

Discours 4. 9

- | | | |
|-----|---|--|
| 35. | <i>ja jāā'y atēm</i> | les personnes nous |
| 36. | <i>ntsuu'myinti
n'akäyinti</i> | nous les attachons, nous les enfermons |
| 37. | <i>ku yikni'ëëniiti</i> | quand elles sont accusées |
| 38. | <i>ku yiknipëjksowiti</i> | quand on porte des plaintes contre elles |
| 39. | <i>kiti atemip ja jāā'y
a'ëy</i> | ce n'est pas en étant pas bons avec les personnes (= nous n'avons pas de mauvaises intentions) |
| 40. | <i>ntëë'nyintip
nmäjtsyintip</i> | [que] nous les attrapons, nous les enfermons |
| 41. | <i>kiti ka'ëyip</i> | ce n'est pas en étant mauvais |
| 42. | <i>ja pujxtëkjëtypy
npïktääjkyintip</i> | que dans la prison nous les mettons |
| 43. | <i>nixiijykyinti</i> | nous [ne] rions [pas] d'eux entre nous |
| 44. | <i>ntaxiijykyinti</i> | nous [ne] rions [pas] d'eux avec [ces arrestations] |
| 45. | <i>ka'yjatë'ni</i> | ce n'est pas ainsi [que] (= nous ne nous moquons pas quand nous arrêtons) |
| 46. | <i>nkutunk'aty atēm</i> | notre service nous |
| 47. | <i>npatuu'nyintip</i> | nous continuons à le faire (= nous l'accomplissons conformément aux ordres) |

50 Plus tard, le 1^{er} lieutenant précise que lui et son équipe ne peuvent pas, structurellement, être tenus pour responsables car ils ne font qu'obéir aux ordres de leur supérieur hiérarchique. Par conséquent, la colère de ceux qui « grondent, font des réclamations » ne se dirige pas dans la bonne direction :

Discours 4. 11

- | | | |
|----|----------------------------------|---|
| 1. | <i>ëy ëëts ja jāā'y ntsu'umy</i> | bien que nous les personnes nous les attachions |
| 2. | <i>ëy ëëts ja jāā'y n'akäy</i> | bien que nous les personnes nous les enfermions |
| 3. | <i>ane'emy ëëts ntuny</i> | conseillés nous nous le faisons (= nous obéissons aux ordres) |
| 4. | <i>nayjap ëëts ja njip'ämīt</i> | là-bas [dans son bureau] celui qui est à notre pointe (= notre chef, le juge) |
| 5. | <i>pën ëëts x'ana'amp</i> | c'est lui qui nous conseille (= conseille et ordonne) |
| 6. | <i>jäts ëëts npatunypy</i> | et nous continuons à faire [ce qu'il dit] (= nous exécutons ce qu'il dit) |

7. *yīktami'āmpējkp* on s'échauffe contre nous pour cela
8. *ēēts yikta'oojp* on nous gronde pour cela
9. *ēēts yīktamikājpxp* on fait des réclamations contre nous pour cela
10. *ēēts nkupijykypy'ts ēēts ja' jatē'n* nous l'acceptons cela [ces réclamations]
11. *pī jatē'nxī ja kutunk'aty* parce que c'est ainsi qu'est le service

51 En somme, l'énonciateur a recours à trois procédés pour chercher à convaincre de la non-responsabilité des membres de l'équipe : déclarer que c'est pour la clé que se fait le parcours, parler sous couvert de l'autorité d'un porte-parole et rappeler le cadre hiérarchique à l'intérieur duquel s'inscrit l'intervention policière. Toutefois, pour être complète, la plaidoirie doit faire plus que de clamer son innocence devant un non-humain à qui on attribue le pouvoir de juger : elle doit désigner les responsables. Il s'agit alors principalement de faire rejurer, devant une autre instance, ce qui a été tranché par la justice humaine. Les fauteurs de troubles ont déjà été reconnus coupables et emprisonnés. Désormais, l'intention est de prouver qu'ils sont également responsables des conflits dérivés que leur désir de vengeance entretient. Du point de vue de l'agentivité, la stratégie se révèle alors diamétralement opposée à celle utilisée pour la disculpation puisque l'enjeu est d'établir que les prisonniers sont pleinement les agents des actes qu'ils commettent lorsqu'ils se « perdent en agissant » et que, par conséquent, on peut leur en imputer la responsabilité. L'usage du pronom réflexif *kē'm* « eux-mêmes » est dans ce cas-là privilégié :

Discours 4. 12

88. *kitiipi ja jāā'y* que non les personnes
89. *pēn ēēts ntsumypy* celles que nous nous attachons
90. *pēn ēēts ntiipy* celles que nous nous jugeons
91. *tyimytya'āmpēkti* [qu'elles] ne reçoivent pas de la chaleur (= ne se mettent pas en colère)
92. *tyimytyajotmä'ätti* ne se sentent pas décomposées de l'intérieur pour cela (= ne se sentent pas offensées)
93. *kē'm tyuntikēētyi* **elles-mêmes** elles se perdent en agissant (= agressent)
94. *kē'm kyajpxtikēētyi* **elles-mêmes** elles se perdent en parlant (= insultent)
95. *ku yīktsumtī ku yīktiityi* quand on les attache, quand on les juge

52 L'intervention de « Celui qui fait vivre » ne se limite pas à sa fonction judiciaire, il exerce également une action de médiation. Dans un article intitulé « Mediation : A comparative approach », Carole Greenhouse (1985 ; cf. aussi Gulliver, 1979) explique bien comment la médiation se caractérise comme une procédure susceptible de faire émerger un désir commun de dépasser la discorde, ce qui la distingue de l'« adjudication » qui s'impose sans qu'un accord entre les parties ne soit nécessairement obtenu. Dans le cas des conflits dérivés qu'affrontent les policiers, le nœud du problème réside dans le désir de revanche qui ne cesse de tarauder les

prisonniers. Pour que la concorde soit restaurée, il est nécessaire de modifier cet état et c'est pourquoi on attribue à « Celui qui fait vivre » un pouvoir d'agir directement sur l'état émotionnel des prisonniers (« qu'ils ne soient pas en colère, qu'ils ne se sentent pas offensés »). Cette entité possède donc une double sphère d'intervention comme l'atteste le fait que, dans les discours, le lieutenant mêle les demandes de bienfaits pour lui et son équipe (terminer le service, être forts, etc.) avec d'autres dont l'objet est de modifier l'état de ceux qui cherchent des noises. Dans le fragment suivant, on notera que le passage d'une sphère à l'autre se fait à partir des lignes 99-100 (« qu'il n'y a pas de conflit, pas de colère ») où précisément l'interconnexion entre la souffrance des policiers et celle des prisonniers est soulignée :

Discours 4. 8

- | | | |
|------|---------------------------------------|--|
| 86. | <i>kawintem xëëw</i> | qu'en aucun jour (= en aucune occasion) |
| 87. | <i>ëëts yä'ät ntayupety</i> | la faim ne nous touche à cause [de notre intervention] |
| 88. | <i>ntapä'ämpety</i> | [que] la maladie ne nous touche à cause [de notre intervention] |
| 89. | <i>mëjkip ëëts ja nké'</i> | que se fortifie elle notre main |
| 90. | <i>mëjkip ëëts ja nteky</i> | que se fortifie lui notre pied |
| 91. | <i>mëjkip ëëts ja
nwëën</i> | que se fortifie lui notre œil |
| 92. | <i>mëjkip ëëts ja n'ääw</i> | que se fortifie elle notre bouche |
| 93. | <i>jïts ëy jïts tsuj</i> | et bien et bon |
| 94. | <i>ëëts ja nkutunk'ätt</i> | nous lui notre service |
| 95. | <i>nyik'akëxt
nyikjipkëxt</i> | nous le terminerons, nous l'achèverons (= que nous terminions notre service dans de bonnes conditions) |
| 96. | <i>ja kutunk'ätt mëjk
majaääw</i> | que nous fassions notre service, forts et mûrs (= avec énergie) |
| 97. | <i>kiti yuuj</i> | [qu'il n'y ait] pas de faim |
| 98. | <i>kiti pä'am</i> | [qu'il n'y ait] pas de maladie |
| 99. | <i>kiti tsep</i> | [qu'il n'y ait] pas de difficulté/de conflit |
| 100. | <i>kiti akki</i> | [qu'il n'y ait] pas de colère |
| 101. | <i>kiti ëëts yë' jää'y</i> | que [contre] nous ces personnes-là [emprisonnées] |
| 102. | <i>xyimytyami'ämpiky</i> | elles ne s'échauffent pas contre nous (= ne soient pas en colère) |
| 103. | <i>xyimytyamijotmä'äty</i> | elles ne se décomposent pas contre nous (= ne soient pas offensées) |

Bien que peu de détails soient donnés concernant l'action matérielle grâce à laquelle « Celui qui fait vivre » est réputé calmer ceux qui se sentent offensés, il est légitime de considérer que, du point de vue de la configuration pragmatique, cette action est censée produire chez les prisonniers ce qu'ils ne parviennent pas à faire eux-mêmes, à savoir effectuer « la coupure avec le pardon ».

53 D'ailleurs certains discours contiennent des demandes de pardon qui, par-delà l'acte judiciaire qui impute des responsabilités, cherchent à faire sortir définitivement du conflit. Dans un très stimulant essai intitulé *Mea culpa : a Sociology of Apology and*

Reconciliation (1991, cf. aussi Lazare, 2004), Nicholas Tavuchis expose avec beaucoup de clarté les multiples configurations à l'intérieur desquelles le pardon émerge. À côté des situations dyadiques dans lesquelles un agresseur demande pardon à un offensé, de nombreuses variations apparaissent, selon que la demande se formule pour soi ou pour autrui, en l'absence ou en présence de l'offensé, etc. La relation instituée par le rite offre de ce point de vue des caractéristiques intéressantes, tout d'abord parce que les lieutenants demandent le pardon alors qu'ils déclarent n'avoir commis aucune faute. À proprement parler en effet, leur intention n'est pas mauvaise. Pour autant, cela ne les empêche pas d'avoir conscience du sentiment d'offense que produit leur intervention matérielle sur les prisonniers à qui ils veulent demander pardon, par l'intermédiaire du destinataire du rite. C'est cet effet à distance que le 1^{er} lieutenant vise lorsqu'il distribue la boisson rituelle au sommet de la montagne et dit :

Discours 4. 9

77. <i>tnee'kyxy</i>	qu'ils pardonnent
78. <i>yä'ät ja nmiku'uktëjktï</i>	eux nos frères [les prisonniers]
79. <i>paty atëm ja tun'ääw</i>	pour cela nous la bouche de la colline
80. <i>paty atëm ja kojpk'ääw</i>	pour cela nous la bouche de la montagne
81. <i>yääj npääjyityinti yääj n'ijxyinti</i>	ici nous la rencontrons, ici nous la voyons (= nous faisons un rite pour demander)
82. <i>nyäxt jïts nayitë'n kyëxt</i>	qu'elles passent et de même ainsi qu'elles se terminent
83. <i>nmiku'uk ja wyenn ja y'ääw</i>	de mes frères, elles leurs faces, elles leurs bouches (= que les critiques, les récriminations passent)
84. <i>myo'ontit pye'etstït</i>	[qu'] elles se calment, s'éteignent (= cessent)
85. <i>jïts kitiipï yä'ät tsep akki</i>	et que cette difficulté/ce conflit, [cette] colère
86. <i>tyiktäntï</i>	elles soient laissées par eux (= qu'ils cessent d'être en colère contre nous)
87. <i>ëy yä'ät yiktsumtï</i>	bien qu'ils soient attachés
88. <i>ëy yä'ät yik'akäjti</i>	bien qu'ils soient enfermés (= même s'ils sont emprisonnés)

54 L'intervention de « Celui qui fait vivre » se révèle donc, de surcroît, multiple. Comme un supérieur hiérarchique, il re-légitime l'action des policiers tout en leur donnant un levier susceptible de s'extraire du conflit dérivé dans lequel on cherche à les entraîner. L'organisation du rite parfait donc l'action de contrôle sur eux-mêmes qu'ils apprennent à réaliser durant leur année de service. Symétriquement, à la manière d'un médiateur, « Celui qui fait vivre » est capable d'exercer un tel contrôle, à leur insu, sur des prisonniers qui ne parviennent pas à agir sur eux-mêmes. En fin de compte, l'intervention de « Celui qui fait vivre » concilie des types de relations que les humains ne parviennent en général pas à établir dans le même temps : désigner le coupable sans pour autant l'offenser, juger tout en trouvant le moyen de sortir d'une situation judiciaire. Malgré les grandes différences qui existent avec le rite du Naven analysé par Houseman et Severi (1994), on rencontre ici à l'œuvre un autre exemple de la puissance de résolution des tensions sociales dont la dynamique rituelle est capable.

*

* *

55 L'observation de ces quelques épisodes rituels aide à mieux comprendre comment les différentes formes d'agentivité dont sont capables les non-humains s'enchaînent, sans solution de continuité, dans la hiérarchie des représentants de l'ordre, par le biais d'une combinaison d'actions matérielles (de protection, en l'occurrence) et de processus intellectuels de délibération¹⁹. Au moment où les habitants désignent des membres du groupe comme des chefs chargés de les guider, ces mêmes gouvernants instituent, à l'occasion des rites d'intronisation, « Celui qui fait vivre » comme leur propre chef. Son intégration s'accompagne cependant de plusieurs spécificités. Tout d'abord, bien que « Celui qui fait vivre » effectue des actions similaires à celles des humains, sa responsabilité n'est jamais engagée dans l'évaluation de l'action judiciaire et des erreurs qui l'accompagnent parfois. Si les gouvernants ont besoin de son aide, ils n'en restent pas moins responsables de leurs actions. Par ailleurs, le fait qu'il soit capable de réaliser des actions qui sont d'ordinaire effectuées par des personnes différentes instaure, sans que l'on ne sorte jamais d'une sphère d'immanence, un échelon supplémentaire dans la hiérarchie à partir duquel des conflits relativement insolubles peuvent être résolus.

56 Plutôt que d'envisager le rite comme la simple duplication d'un ordre social humain, il se révèle donc plus adéquat, comme le suggèrent des auteurs tels que Don Handelman (1998) ou Michael Houseman et Carlo Severi (1994), de suivre les formes spécifiques de relations qu'il contribue à faire émerger. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle, j'emprunte à Latour (2002, 2012) l'expression cosmopolitique pour désigner le type de réalité qu'il convient d'explorer. Il ne s'agit pas simplement de signifier que les humains et les non-humains interagissent — la notion de collectif suffit à désigner un tel phénomène — mais de prendre en compte l'essentielle incertitude dans laquelle est plongé l'anthropologue lorsqu'il cherche à déterminer non seulement le nombre d'êtres qui peuplent le monde, mais aussi la multiplicité des pouvoirs qu'ils sont susceptibles de déployer à mesure qu'ils sont engagés dans de nouvelles formes d'association.

57 Dans le cas présent, il est remarquable que, en plus d'une fonction de juge et de policier, « Celui qui fait vivre » se voit attribuer un rôle dans le processus de contrôle que les humains exercent sur leur propre état émotionnel. À la façon d'un tiers, il parvient en effet à modifier cet état chez ceux engagés dans une situation d'antagonisme. D'une part, « Celui qui fait vivre » aide les représentants de l'ordre à découpler l'usage de la force et le désir de revanche qui risque de naître en réaction aux avanies dont ils sont les victimes. D'autre part, on s'attend à ce qu'il intervienne pour que les habitants acceptent de procéder à la « coupure avec le pardon ». La façon dont s'exerce le contrôle à distance, sur les policiers comme sur les prisonniers, ne donne pas lieu à des exégèses très élaborées si ce n'est l'action de maîtrise qu'il favorise en pensée au travers de l'action technique consistant à « couper » (*tujkīn*). En tout état de cause, c'est en remplissant, dans un cadre rituel, une fonction de juge et de médiateur qu'il crée une dimension supplémentaire au sein des relations sociales, grâce à laquelle l'enchaînement mécanique des réactions violentes qui menacent la paix d'une communauté est en partie déjoué.

Bibliographie

ANONYME

1991 *Témoignages de l'ancienne parole* (Paris, La Différence).

BOHANNAN, Paul

1965 The differing realms of the law, *American Anthropologist*, 67 (6) : 33-42.

1969 Ethnography and comparison in legal anthropology, in L. Nader (éd.), *Law in culture*

and society (Chicago, Aldine Publishing Company) : 401-418.

BOLTANSKI, Luc et THÉVENOT, Laurent

1991 *De la justification : les économies de la grandeur* (Paris, Gallimard).

COLLIER, Jane F.

1973 *Law and social change in Zinacantan* (Stanford, Stanford University Press).

1979 Stratification and dispute handling in two Highland Chiapas communities, *American Ethnologist*, 6 (2) : 305-328.

DEHOUE, Danièle

2006 *Essai sur la royauté sacrée en République mexicaine* (Paris, CNRS Éditions).

2009 El lenguaje ritual de los mexicas : hacia un método de análisis, in S. Peperstraete (éd.), *Image and ritual in the Aztec world* (Oxford, Archaeopress) : 19-33 [BAR International Series, 1896].

DEHOUE, Danièle et PROST, Richard

2004 *Les dangers du pouvoir*, film 54 min. (Les Films du Village-Cannes TV/CNRS Images média).

DUPRET, Baudouin

2006 *Le jugement en action : ethnométhodologie du droit, de la morale et de la justice en Égypte* (Genève, Droz).

2007 Legal pluralism, plurality of laws, and legal practices, *European Journal of Legal Studies*, 1 (1), en ligne : <http://www.ejls.eu/current.php?id=1>.

FIGUEROLA PUJOL, Helios

1996 L'enfant, les hommes et les dieux : histoire d'une lutte pour la vie. Une prière d'accouchement à Cancuc (Chiapas, Mexique). *Journal de la Société des américanistes*, 82 : 129-158.

2010 *Rituels de vie et de mort à Cancuc, Mexique*, film 50 min. (CNRS Images).

FRY, Douglas P.

1992 « Respect for the rights of others is peace » : Learning aggression versus nonaggression among the Zapotec, *American Anthropologist*, 94 (3) : 621-639.

GALINIER, Jacques

1997 *La moitié du monde : le corps et le cosmos dans le rituel des Indiens otomi* (Paris, Presses universitaires de France).

GARAPON, Antoine

1997 *Bien juger : essai sur le rituel judiciaire* (Paris, Odile Jacob).

GLUCKMAN, Max

1955 *The judicial process among the Barotse of Northern Rhodesia* (Manchester, Manchester University Press).

1964 *Custom and conflict in Africa* (New York, Barnes and Noble).

GREENHOUSE, Carol J.

1985 Mediation : A comparative approach, *MAN*, ns 20 (1) : 90-114.

GULLIVER, Philip H.

1979 *Disputes and negotiations. A cross-cultural perspective* (New York, Academic Press).

HANDELMAN, Don

1998 *Models and mirrors. Towards an anthropology of public events* (Oxford, New York, Berghahn).

HOUDART, Sophie et THIERY, Olivier (éd.)

2011 *Humains, non humains : comment repeupler les sciences sociales* (Paris, La Découverte).

HOUSEMAN, Michael et SEVERI, Carlo

1994 *Naven ou le donner à voir : essai d'interprétation de l'action rituelle* (Paris, Éditions de la MSH).

2005 Vers un modèle anthropologique de la pratique psychothérapeutique, *Thérapie familiale*, 24 (3) : 289-312.

LAKOFF, George et JOHNSON, Mark

[1980] 1985 *Les métaphores dans la vie quotidienne* (Paris, Éditions de Minuit).

LATOUR, Bruno

2002 Cosmopolitiques, quels chantiers ?, *Cosmopolitiques*, 1 : 1-10.

2012 *Enquête sur les modes d'existence : une anthropologie des Modernes* (Paris, La Découverte).

LAZARE, Aaron

2004 *On apology* (Oxford, New York, Oxford University Press).

LIPP, Franck J.

1991 *The Mixe of Oaxaca : Religion, ritual, and healing* (Austin, University of Texas Press).

MARTÍNEZ, Juan Carlos

2006 *La nueva justicia tradicional : interlegalidad y ajustes en los campos jurídicos de Santa María Tlahuitoltepec y Santiago Ixtayutla* (Mexico, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social).

MONOD BECQUELIN, Aurore et BRETON, Alain

2002 *La « guerre rouge » ou une politique maya du sacré : un carnaval tzeltal au Chiapas, Mexique* (Paris, CNRS Éditions).

MONTES DE OCA VEGA, Mercedes (éd.)

2004 *La metáfora en Mesoamerica* (Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas).

MOORE, Sally F.

1978 *Law as process : An anthropological approach* (Boston, Routledge).

NADER, Laura

1964 *Talea and Juquila : A comparison of Zapotec social organization* (Berkeley, University of California Press).

1990 *Harmony ideology : Justice and control in a Zapotec mountain village* (Stanford, Stanford University Press).

NADER, Laura et TODD, Harry F. (éd.)

1978 *The disputing process : Law in ten societies* (New York, Columbia University Press).

NUTINI, Hugo G. et ROBERTS, John M.

1993 *Bloodsucking witchcraft : An epistemological study of anthropomorphic supernaturalism in rural Tlaxcala* (Tucson, University of Arizona Press).

PITROU, Perig

2010 *Parcours rituel, dépôt cérémoniel et sacrifice dans la Mixe Alta de Oaxaca (Mexique). L'intégration de l'activité des agents non-humains entre construction de la vie et résolution des conflits*, thèse de doctorat, EHESS, Paris.

2012 *Figuration des processus vitaux et co-activité dans la Sierra Mixe de Oaxaca (Mexique), L'Homme*, 202 : 77-112.

POSPISIL, Leopold J.

1963 *The Kapauku Papuans of West New Guinea* (New York, Holt, Rinehart and Winston).

1971 *Anthropology of law : A comparative theory* (New York, Harper and Row).

SAX, William S.

2006 *Agency*, in J. Kreinath, J. Snoek et M. Strausberg (éd.), *Theorizing rituals : Issues, topics, approaches, concepts* (Leyde, Boston, Brill) : 485-506.

2009 *God of justice : Ritual healing and social justice in the Central Himalayas* (Oxford, Oxford University Press).

SIERRA, María Teresa

1995 *Indian rights and customary law in Mexico : A study of the Nahuas in the Sierra de Puebla*, *Law & Society Review*, 29 (2) : 227-254.

STAVENHAGEN, Rodolfo et ITURRALDE, Diego A.

1990 *Entre la ley y la costumbre : el derecho consuetudinario indígena en América Latina* (Mexico/San José, Instituto Indeginista Interamericano/Instituto Interamericano de Derechos Humanos).

STENGERS, Isabelle

1996 *Cosmopolitiques* (Paris/Le Plessis-Robinson, La Découverte/Synthélabo).

STRATHERN, Marilyn

1985 *Discovering « Social control »*, *Journal of Law and Society*, 12 (2) : 111-134.

TAVUCHIS, Nicholas

1991 *Mea culpa : A sociology of apology and reconciliation* (Stanford, Stanford University Press).

VALDIVIA DOUNCE, Teresa (éd.)

1994 *Usos y costumbres de la población indígena de México : fuentes para el estudio de la normatividad (antología)* (Mexico, Instituto Nacional Indigenista).

VAPNARSKY, Valentina

2008 Paralelismo, ciclicidad y creatividad en el arte verbal maya yucateco, *Estudios de Cultura Maya*, 32 : 155-199.

Notes

1 Je tiens à remercier très chaleureusement les éditeurs et les évaluateurs qui, par leurs remarques judicieuses, m'ont permis d'affiner l'argumentation proposée dans cet article.

2 « *All institutions (including legal institutions) develop customs. Some customs, in some societies, are re-institutionalized at another level : they are restated for the more precise purposes of legal institutions. When this happens, therefore, law may be regarded as a custom that has been restated in order to make it amenable to the activities of the legal institutions. In this sense, it is one of the most characteristic attributes of legal institutions that some of these « laws » are about the legal institutions themselves, although most are about the other institutions of society-the familial, economic, political, ritual, or whatever* » (BOHANNAN, 1965 : 35-36).

3 « *An understanding of all three agencies is necessary for a complete analysis of social control and for a sophisticated contextual analysis of the court system itself* » (NADER, 1964 : 407).

4 Cf. BOHANNAN, 1965, 1969 ; COLLIER, 1973, 1979 ; MOORE, 1978 ; GLUCKMAN, 1955, 1964 ; GREENHOUSE, 1985 ; NADER, 1964, 1990 ; NADER et TODD, 1978 ; POSPISIL, 1963, 1971.

5 Cf. par exemple NUTINI et ROBERTS, 1993 ; COLLIER, 1973.

6 Le film documentaire d'Helios Figuerola Pujol (2010) offre un bon exemple d'une telle tentative pour surmonter l'approche dualiste.

7 Cf. par exemple STRATHERN, 1985 ; DUPRET, 2007.

8 Sur ces questions, cf. BOLTANSKI et THÉVENOT, 1991 ; DUPRET, 2006.

9 Cf. MARTÍNEZ, 2006 ; STAVENHAGEN et ITURRALDE, 1990 ; SIERRA, 1995 ; VALDIVIA DOUNCE, 1994.

10 Cf. également DEHOUE, 2006.

11 Le diphrasisme est un procédé rhétorique, courant dans les langues mésoaméricaines, par lequel deux termes sont utilisés en vue d'exprimer un même signifié, comme dans l'expression nahuatl *alt tepetl* « eau, montagne » que l'on traduit couramment par « la ville ».

12 DEHOUE, 2009 ; FIGUEROLA PUJOL, 1996 ; MONOD BECQUELIN et BRETON, 2002 ; MONTES DE OCA VEGA, 2004 ; VAPNARSKY, 2008.

13 Les discours prononcés dans le bureau du juge, des responsables des affaires scolaires (*regiduría de educación*) et des responsables de la santé publique (*regiduría de salud*) sont respectivement notés Discours 1. 1, Discours 1. 2, Discours 1. 3. J'ai conservé la numérotation des phrases telle qu'elle a été élaborée dans les transcriptions faites dans PITROU, 2010, vol. 2.

14 Sur cette question, cf. par exemple ANONYME, 1991.

15 On pourra comparer cette forme de ritualisation avec celle étudiée par Antoine GARAPON dans *Bien juger* (1997).

16 On retrouve là une métaphore assez commune grâce à laquelle la pensée et la communication sont conçues en termes de contenus qui circulent au travers de divers contenants. Sur cette question, cf. par exemple LAKOFF et JOHNSON, [1980] 1985.

17 Phénomène qui n'est pas sans lien avec le processus d'*internalization* par lequel FRY (1992) décrit l'apprentissage de la non-agression chez les Zapotèques.

18 Conservant la numérotation de PITROU (2010), je présente donc dans cette section des fragments des discours suivants : *Discours prononcé par le 1^{er} lieutenant devant la pierre sacrificielle* (4. 8) ; *Discours prononcés par le 1^{er} lieutenant avant le repas rituel partagé au sommet de la montagne* (4. 9 et 4. 10) ; *Discours prononcés par le 1^{er} lieutenant lors de deux repas rituels partagés dans l'espace domestique* (4. 11. et 4. 12).

19 Ce n'est donc pas seulement, comme LIPP (1991 : 28) le décrit, qu'il y a un parallélisme entre la hiérarchie humaine et celle qui est projetée, de façon métaphorique, sur les puissances de la nature.

Pour citer cet article

Référence électronique

Perig Pitrou, « Justice et agentivité distribuée chez les Mixe de Oaxaca (Mexique) », *Ateliers d'anthropologie* [En ligne], 39 | 2013, mis en ligne le 20 décembre 2013, consulté le 03 février 2014. URL : <http://ateliers.revues.org/9475> ; DOI : 10.4000/ateliers.9475

Auteur

Perig Pitrou

Chargé de recherche CNRS, LAS-UMR 7130, Collège de France/CNRS/EHESS
perig.pitrou@college-de-france.fr

Droits d'auteur

Tous droits réservés