



**HAL**  
open science

# Des nourritures pour ‘Celui qui fait vivre’ et pour les morts. Les régimes de commensalité rituelle chez les Mixe (Oaxaca, Mexique)

Perig Pitrou

► **To cite this version:**

Perig Pitrou. Des nourritures pour ‘Celui qui fait vivre’ et pour les morts. Les régimes de commensalité rituelle chez les Mixe (Oaxaca, Mexique). *Journal de la Société des américanistes*, 2014, 100 (2), pp.45-71. 10.4000/jsa.14008 . hal-03131058

**HAL Id: hal-03131058**

**<https://hal.science/hal-03131058>**

Submitted on 13 Feb 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.

JOURNAL  
DE LA  
SOCIÉTÉ DES AMÉRICANISTES

PUBLIÉ AVEC LE CONCOURS  
DE L'INSTITUT DES SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES DU CNRS  
ET DU CENTRE NATIONAL DU LIVRE

TIRÉ À PART

*TOME 100-2*



AU SIÈGE DE LA SOCIÉTÉ  
MUSÉE DU QUAI BRANLY  
PARIS  
2014



# JOURNAL DE LA SOCIÉTÉ DES AMÉRICANISTES

## SOMMAIRE DU TOME 100-2

### ARTICLES

- 7 Vincent COLLETTE – Le vocabulaire des directions cardinales dans les dialectes du continuum cri-innu-naskapi-atikamekw
- 45 Perig PITROU – Nourrir les morts ou « celui qui fait vivre », les différents régimes de commensalité rituelle chez les Mixe (Oaxaca, Mexique)
- 73 Émilie STOLL et Ricardo THEOPHILO FOLHES – La (dés)illusion communautaire. De l’ambivalence de la notion de communauté en Amazonie brésilienne

### RÍO BEC, KOHUNLICH ET DZIBANCHÉ : ARCHITECTURE, ÉCONOMIE ET POLITIQUE AU CENTRE DE LA PÉNINSULE DU YUCATÁN. *IN MEMORIAM* ENRIQUE NALDA

- 107 Marie-Charlotte ARNAULD, Dominique MICHELET, Chloé ANDRIEU, Alfonso LACADENA, Éva LEMONNIER, Boris VANNIÈRE, Philippe NONDÉDÉO et Julie PATROIS – Río Bec. Des grandes maisons et des récoltes
- 145 Éric TALADOIRE – Terrains de jeu et stèles dans la région maya de Río Bec : rejet ou inutilité ?
- 179 Enrique NALDA y Sandra BALANZARIO – El estilo Río Bec visto desde Dzibanché y Kohunlich

### NOTE DE RECHERCHE

- 211 Éloïse GALLIARD – Regards portés sur la collection de photographies d’Indiens chumash de Léon de Cessac : entre pratique anthropologique et phénomène historique

### CHRONIQUE DU GROUPE D’INFORMATION SUR LES AMÉRINDIENS

- 229 Tónico BENITES – Recuperação dos territórios tradicionais Guarani-Kaiowá. Crónica das táticas e estratégias

### COMPTES RENDUS

- 241 Hiroyasu Tomoeda, *El toro y el cóndor*, Pablo F. SENDÓN
- 248 Jon Schackt, *A people of stories in the forest of myth: the Yukuna of Miritiparaná*, Chloe NAHUM-CLAUDEL
- 252 Isabelle Combès, *Zamucos*, Alfonso OTAEGUI

### LIVRES ET PÉRIODIQUES REÇUS

### ACTES DE LA SOCIÉTÉ

### POLITIQUE ÉDITORIALE



# NOURRIR LES MORTS OU « CELUI QUI FAIT VIVRE », LES DIFFÉRENTS RÉGIMES DE COMMENSALITÉ RITUELLE CHEZ LES MIXE (OAXACA, MEXIQUE)

Perig PITROU\*

Au Mexique, les célébrations publiques et privées liées à la Toussaint (*Día de Muertos*), tout autant que la multiplication des représentations de la mort sous la forme de la Catrina ou de squelettes, font désormais partie d'une culture populaire se diffusant bien au-delà des frontières du pays. Le développement d'un tel imaginaire, notamment dans les zones urbaines, tend à accréditer l'idée selon laquelle les Mexicains entretiendraient un rapport de proximité avec les morts qu'ils accueilleraient en leur offrant des repas dans une atmosphère festive au moment de leur retour annuel. En réalité, l'observation ethnographique des transferts alimentaires destinés à ces visiteurs dans les communautés de Mixe vivant dans l'État d'Oaxaca prouve que la crainte de voir les morts rester dans la sphère domestique ne disparaît pas à la Toussaint. Pour le démontrer, cet article mène une étude contrastive des régimes de commensalité associés aux dépôts cérémoniels – associés à des sacrifices de volailles – selon qu'ils sont destinés aux morts ou à une entité appelée « Celui qui fait vivre ». Alors que l'anthropologie religieuse s'est souvent consacrée à l'étude de la symbolique des éléments transférés lors d'une offrande alimentaire, l'angle d'analyse adopté se concentre sur les dynamiques interactionnelles grâce auxquelles est mise en scène l'acceptation de ces transferts par ces différents destinataires. En dépit des similitudes dans la morphologie rituelle, on découvre alors que les dépôts de nourritures n'établissent pas les mêmes types de relations avec les morts ou avec « Celui qui fait vivre ». [Mots-clés : sacrifice, dépôt cérémoniel, fête des Morts, commensalité, Mixe, Oaxaca.]

*Nutrir a los muertos y a « Aquel que hace vivir ». Los diferentes regímenes de comensalidad ritual entre los mixes (Oaxaca, México). Hoy en día, en México, las celebraciones públicas y privadas del Día de Muertos, tal como la multiplicación de las representaciones de la muerte, bajo la forma de la Catrina o de esqueletos, forman parte de una cultura popular conocida hasta afuera del país. La difusión de este imaginario, por ejemplo en las zonas urbanas, tiende a acreditar la idea según la cual los mexicanos tendrían una relación de proximidad con sus muertos durante su regreso anual, relación*

\* Centre national de la recherche scientifique, Laboratoire d'anthropologie sociale, 52, rue du Cardinal Lemoine, 75005 Paris, France [perig.pitrou@college-de-france.fr].

*Journal de la Société des américanistes*, 2014, 100-2, pp. 45-71. © Société des américanistes.

que se manifestaría de manera festiva a través de la hospitalidad y del ofrecimiento de comidas. En realidad, la observación etnográfica de las transferencias alimentarias destinadas a estos visitantes en comunidades mixes del estado de Oaxaca enseña que el principio de expulsión de los muertos afuera del espacio doméstico sigue vigente más allá de Todos Santos. Para demostrarlo, este artículo lleva a cabo un estudio contrastivo de los regímenes de comensalidad en torno a los depósitos ceremoniales – asociados con sacrificios de aves –; el tipo de comensalidad cambia cuando los depósitos son destinados a los muertos o a una entidad llamada « Aquel que hace vivir ». Muy a menudo, el enfoque de la antropología religiosa fue el estudio del simbolismo de los elementos transferidos durante las ofrendas alimentarias; mi propuesta aquí es analizar las dinámicas interactivas que ponen en escena la aceptación de estas oblaciones por ambos tipos de destinatarios. Gracias a ella se descubre que, a pesar de las similitudes en la morfología ritual, las relaciones con ellos así como la agentividad que se les atribuye cambian mucho. [Palabras claves: sacrificio, depósito ceremonial, Día de Muertos, comensalidad, mixes, Oaxaca.]

*Feeding the Dead or « The One Who Makes Live ». Systems of Ritual Meal-sharing among the Mixe (Oaxaca, Mexico)* The public and private celebrations that take place in Mexico in connection with the Day of the Dead (*Día de Muertos*), as well as the many representations of death in the form of the Catrina and skeletons, are part of a popular culture that extends well beyond the country's borders. The development of this imaginary, in particular in urban areas, supports the idea that Mexicans maintain close relations with the dead, whom they welcome with meals in the festive atmosphere that marks their yearly return. However, ethnographic observation of alimentary transfers realized for these visitors and performed by Mixe communities in the state of Oaxaca proves that the principle of expelling the dead out of the domestic sphere is not forgotten during the Day of the Dead. To demonstrate this, this article proposes a contrastive study between systems of meal-sharing associated with ceremonial deposits – poultry sacrifices – on the basis of whether these displays are intended for the dead or, instead, for an entity named « The One Who Makes Live ». Whereas the anthropology of religion has often studied the symbolism of the elements transferred during ritual food offerings, the angle of analysis I use here focuses on the interactional dynamics through which the acceptance of such an offering may be staged by these recipients. By focusing on this, it becomes clear that in spite of similarities between the forms of these rituals, there are profound differences in the relations to both types of recipients as well as to the kinds of agency attributed to each of them. [Key words: sacrifice, ritual deposit, Day of the Dead, commensality, Mixe Indians, Oaxaca.]

L'ambivalence de la place des morts dans les sociétés humaines n'a cessé d'intéresser les sciences sociales et l'anthropologie. Une multitude de procédés tels que la transformation d'éléments corporels des disparus en artefacts (reliques), leur marquage indiciel (tombes, mausolées), la remémoration d'épisodes de leurs vies passées ou encore l'herméneutique de leurs apparitions dans les rêves offrent aux vivants des moyens de conserver une forme de présence à l'égard de

ceux qui deviennent absents. Psychologiquement, la tristesse ressentie lors des décès fait l'objet d'un travail, plus ou moins conscient et organisé, par lequel les liens avec les morts se modifient eux-mêmes de telle sorte que les coordonnées de l'existence des individus des nouvelles générations intègrent la mémoire de ceux qui ont été, dans un processus permettant de définir des identités personnelles et collectives. Les efforts pour établir et maintenir ces liens n'empêchent pas que se manifeste un désir, tout aussi fort, d'instaurer une distance avec le corps mort dont les influences sont jugées néfastes ou contagieuses, comme le prouvent les opérations de séparation pratiquées dans d'innombrables sociétés – les doubles funérailles dont Robert Hertz (1907) fut un des premiers à saisir l'importance ne constituant qu'une variante possible (Ariès 1975 ; Bloch et Parry 1982 ; Huntington et Metcalf 1979). La complexité des rites de funérailles et, plus largement, des positions occupées par les défunts dans les sociétés et la psyché humaine explique que les travaux contemporains privilégient des approches transversales connectant différents ordres de faits (Noret 2010) et cherchant à comprendre l'attachement aux morts comme une manière de faire du social (Delaplace 2009 ; Esquerre et Truc 2011 ; Kwon 2008). L'enjeu devient alors de déterminer les catégories d'actions que les humains pensent les morts capables de réaliser, par exemple en s'appuyant sur des méthodes inspirées de la pragmatique ou de la théorie de l'acteur-réseau (Latour 2012). En dépit de la mise à distance dont les défunts font l'objet et de leurs capacités d'action limitées, il est fréquent qu'ils soient progressivement appelés à remplir une fonction, le plus souvent de contrôle, au sein des collectifs. Le Guen (2003) a ainsi interprété de façon convaincante les pratiques rituelles associées aux morts chez les Mayas des Basses Terres. Selon lui, à la différence des morts qui font seulement l'objet de commémorations, le culte des ancêtres repose sur l'idée que ces derniers interviennent dans les affaires humaines et qu'il importe de mettre en place des dispositifs, souvent désignés par le terme générique d'« offrandes », visant à tirer le meilleur parti de cette participation et à limiter les effets négatifs provoqués par leur retour parmi les vivants.

Je ne chercherai pas, dans cet article, à aborder la question de l'ancestralité qui a suscité une abondante bibliographie, en particulier sur l'Afrique et l'Asie. Mon objectif, plus limité, est de réfléchir à la relation que les Mixe, un groupe d'Indiens vivant dans l'État d'Oaxaca au Mexique, entretiennent avec des morts à qui sont destinés des dépôts cérémoniels, réalisés lors de parcours rituels ou à la Toussaint (*Día de Muertos*). La dimension polysémique de ces dispositifs miniaturisés est bien connue : par-delà l'oblation alimentaire, les dépôts connectent une action rituelle avec un niveau d'activité macroscopique (Dehouve 2007 ; Sharon 2003, 2006 ; Wachtel 1990). En complément de ces interprétations, j'ai suggéré qu'ils instaurent un régime de co-activité, comme lorsque la répartition rituelle de matières telles que la farine de maïs sert à synchroniser la participation de partenaires intervenant à différentes échelles : la distribution de pluie par une



entité de la nature et les semailles par les humains (Pitrou 2012a). L'intelligibilité du rite s'accroît donc lorsqu'on met en évidence les catégories d'action attribuées à ceux à qui il est destiné. L'originalité de cette approche tient à ce qu'elle rompt avec la logique symbolique s'intéressant aux transferts de matières/signes pour réfléchir sur la dynamique rituelle de l'acceptation et sur les capacités agentives des participants qu'elle mobilise. Dans cette perspective, je souhaite démontrer que les dépôts adressés aux morts relèvent d'une logique spécifique que l'emploi un peu relâché de la notion d'« offrande » tend à occulter. Pour ce faire, j'expliquerai en quoi le rôle des morts diffère des interventions sollicitées de la part d'entités de la nature, en premier lieu de « Celui qui fait vivre », et à qui les Mixe adressent des dépôts, accompagnés de sacrifices de volailles, pour des finalités agricoles, thérapeutiques ou politiques. Le *yikjujyky'äjtpi* (*yik-* causatif ; *jujyky* « vivant » ; *ajt* « être » ; *-pi* personnificateur) est réputé « faire » vivre, en répartissant la pluie pour la croissance du maïs ou en faisant durcir le corps d'un nouveau-né ; ce qui ne l'empêche pas d'intervenir comme un juge et un médiateur dans la résolution de conflits (Pitrou 2013). En compensation des efforts fournis pour rendre ces services, les Mixe pensent avoir l'obligation de lui transmettre des nourritures et de la force. Et les morts, à qui des dépôts sont également destinés, que font-ils ? Les dépôts alimentaires ont-ils la même fonction, quel que soit le destinataire ? Indépendamment des logiques matérielles et symboliques, quelles sont les différences entre les régimes de commensalité à l'intérieur desquels ces transferts se déroulent ? Pour traiter ces questions, j'analyse trois types de dépôts. Les deux premiers, réalisés lors de parcours rituels, sont adressés, d'une part, à « Celui qui fait vivre », rencontré au sommet d'une montagne et, d'autre part, aux « grands-pères, grands-mères » (les morts) résidant dans le cimetière. Le troisième a lieu à l'occasion de la fête des Morts, lorsque les familles laissent des éléments alimentaires sur les tombes du cimetière et des autels dressés dans les maisons. Malgré les similitudes, ces trois transferts alimentaires sont irréductibles les uns aux autres et obéissent à des dynamiques pragmatiques distinctes, à tel point qu'il paraît problématique d'affirmer que les Mixe font des oblations aux morts dans la mesure où cette cession ne s'accompagne pas de la mise en scène d'une acceptation.

La Sierra Mixe, où j'ai réalisé une enquête ethnographique de deux ans lors de séjours répartis entre 2005 et 2010, est située au nord-est de l'État d'Oaxaca au Mexique. Une partie des 130 000 locuteurs de la langue mixe, appartenant au groupe mixe-zoque, vivent dans cette zone montagneuse de la Sierra Madre orientale, dans des communautés villageoises paysannes de plusieurs centaines ou plusieurs milliers d'habitants. Dans les bourgs centraux, surtout ceux situés à proximité de la route fédérale, un processus de modernisation accéléré est à l'œuvre et les habitants ont accès aux services sociaux, éducatifs et médicaux ainsi qu'à l'eau et à l'électricité, voire à internet. Dès qu'on s'éloigne de ces centres, les conditions de vie des hameaux demeurent plus traditionnelles, dépendant

principalement de la culture du maïs. Dans le municpe de Tlahuitoltepec, où mon investigation s'est concentrée, les écarts entre le niveau de vie des 3 000 habitants du village central et des 6 000 habitants résidant en périphérie ne cessent ainsi de s'accroître. Malgré ce contraste, et bien que l'immense majorité de la population se déclare catholique, presque tous les foyers organisent des parcours, prescrits par des spécialistes, pour effectuer des sacrifices de volailles au sommet du mont Zempoaltepec, afin de solliciter l'aide d'entités de la nature, dès qu'une entreprise humaine est jugée incertaine. La collaboration avec ces êtres s'établit par l'intermédiaire de dépôts qui consistent en une répartition ordonnée de matières telles que de la farine de maïs, des roulés de pâtes de maïs, du jus d'agave fermenté, du mezcal (Pitrou 2012b). Associés à des sacrifices de poules, de coqs ou de dindons, ces dispositifs sont destinés à des êtres tels que « le Vent », « l'Étendue, la Surface de la Terre », « le Soleil », ainsi qu'à des êtres provenant de l'univers catholique (*Dios, Virgen, san Antonio*), mais surtout à « Celui qui fait vivre », entité qui revient dans presque toutes les prières et qui est perçue comme le collaborateur principal, susceptible d'apporter un soutien.

À Tlahuitoltepec, le dépôt réalisé au sommet de la montagne, devant une pierre sacrificielle, est encadré par d'autres séquences (Figure 1). À la suite du transfert alimentaire en direction des entités de la nature, d'autres ont lieu, lors d'un repas partagé à proximité de la pierre sacrificielle, puis dans l'espace domestique où les volailles sacrifiées sont préparées en bouillon : en ces deux occasions <sup>1</sup>, les humains cherchent à associer les entités de la nature en jetant quelques gouttes d'alcool ou des morceaux de nourriture sur le sol. Bien que le problème ait insuffisamment été aperçu, il est indispensable d'expliquer pourquoi deux types de transferts alimentaires se suivent. Mon interprétation est la suivante : cette intégration progressive dans une commensalité humaine se justifie par la nécessité de mettre en scène une acceptation de la part d'entités qui demeurent silencieuses lors du sacrifice. Par contraste, on verra que les morts ne font pas l'objet d'une telle sollicitude : que ce soit lors du dépôt réalisé dans le cimetière pour préparer celui effectué au sommet de la montagne ou lors de la fête des Morts, les Mixe ne cherchent à pas à partager un repas avec eux <sup>2</sup>.

### **L'ENCHAÎNEMENT SACRIFICE/REPAS : ÉTABLIR UNE COLLABORATION AVEC « CELUI QUI FAIT VIVRE »**

Quelles que soient les finalités poursuivies, la succession sacrifice/repas prend place dans un enchaînement stéréotypé de séquences se répartissant le long d'un axe maison/montagne sur lequel se déplacent les participants. Une fois la prescription reçue et une prière effectuée dans l'église, le parcours, sous sa forme réduite, commence par un dépôt devant un autel domestique permanent, c'est-à-dire une table ou une étagère placée contre un des murs orienté en direction du

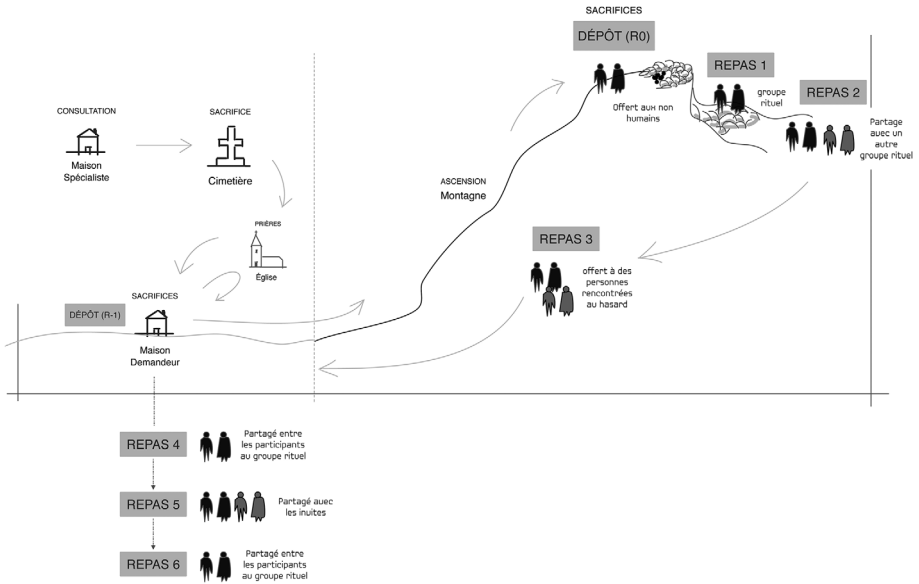


Fig. 1 – Les différentes étapes d’un parcours rituel (ill. Eczet et Pitrou).

mont Zempoaltepec, sur lequel se trouvent des représentations de personnages appartenant à l’univers catholique (saints, Vierge, Christ). Les participants mettent sur le sol un récipient dans lequel des roulés de pâtes de maïs sont disposés et des poignées de farine de maïs jetées selon un compte méticuleux (Pitrou 2012a) ; ils y versent aussi le sang de volailles décapitées, puis du mezcal. Puis, alors que des femmes restent à la maison pour préparer en bouillon les premiers animaux, les participants emportent les éléments maculés de sang au sommet de la montagne pour les poser sur le « lieu de l’activité » (*tunpajt*), un espace rituel situé devant une pierre orientée à l’ouest sur lequel ils déversent à nouveau de la farine de maïs, le sang d’autres animaux sacrifiés, ainsi que du mezcal et du *tepache* (localement, du jus d’agave fermenté, coloré avec du rocou). En même temps que ces manipulations de matières, les sacrificateurs prononcent une prière exposant leur « préoccupation » (*jotmay*) et sollicitent l’intervention d’entités de la nature. Immédiatement après, en contrebas de la pierre sacrificielle, chacun des participants reçoit un bol de *tepache* et une tortilla enduite de sauce de piment rouge enveloppant un œuf dur décortiqué. Tout en réitérant les demandes de service adressées lors du sacrifice, le porte-parole du groupe demande aux siens d’accepter l’oblation alimentaire, ce qu’ils font, après avoir fait tomber sur le sol quelques gouttes d’alcool et des morceaux de nourriture. Lors des repas dans l’espace domestique, la même dynamique se reproduit : chaque invité versant sur le sol un peu du bouillon et de l’alcool qu’il reçoit.

Je concentrerai mon attention sur l'enchaînement sacrifice/repas, mais il faut préciser que l'ascension est encadrée par deux passages à l'église lors desquels les participants allument des cierges et complètent les demandes faites aux entités de la nature en s'adressant aux représentations des personnages sacrés de l'univers catholique. En outre, dans certains cas, le spécialiste rituel stipule qu'avant de commencer le parcours, on doit réaliser un dépôt dans le cimetière, dépôt qui contient presque les mêmes éléments que les autres, si ce n'est qu'on sacrifie des poussins. Le fait que ces derniers ne soient pas consommés invite à réfléchir aux liens entre la consommation des animaux sacrifiés et le sacrifice. Depuis Smith (1997) et Durkheim (1968), le repas est souvent présenté comme une communion avec les destinataires du sacrifice. En dépit de son caractère un peu général, cette explication a le mérite de mettre en lumière que le sacrifice est une opération qui demande à être complétée, idée qu'on retrouve dans la théorie de Bloch (1992) selon laquelle l'énergie détruite pendant la mise à mort doit être réintégrée par les humains sous une forme transcendée grâce au repas. Par contraste avec ces processus d'unification et d'incorporation, les consommations alimentaires sont également pensées comme des opérations productrices de différences – sociologiques (Goody 1982) ou ontologiques (Lévi-Strauss 1964) –, y compris entre des commensaux selon des règles (des « grandeurs », Boltanski et Thévenot 1991) organisant les répartitions : malgré son caractère conjonctif, le repas ne cesse donc d'être travaillé, de l'intérieur, par une tendance à distinguer ceux qui le partagent en fonction de leurs rangs ou des régimes alimentaires propres à leur constitution, comme dans le sacrifice grec par exemple <sup>3</sup>.

Face à la divergence concernant la fonction du repas sacrificiel, plusieurs options sont envisageables. Dans une perspective structuraliste, la variation dans les rapports s'établissant avec les divinités conduit De Heusch à repérer dans le monde africain « un axe continu » le long duquel s'observe un éventail de possibilités allant de « la communion alimentaire à laquelle s'adonnent sans réserve les Zulus, jusqu'à la séparation absolue du cru et du cuit qui caractérise les relations des Lugbara avec leurs ancêtres » (1986, p. 317). Les variations au sein d'une aire culturelle ne doivent pas faire oublier que c'est parfois à l'intérieur d'un même enchaînement rituel que les positions relationnelles changent. Déjà dans l'Antiquité, la pratique des théoxénies chez les Grecs et des lectisternes chez les Romains <sup>4</sup> atteste d'une volonté de compléter l'immolation – transferts alimentaires uniquement destinés aux dieux – par un moment au cours duquel les dieux sont invités à consommer, voire à partager, un repas parmi les humains. Envisagé sous cet angle, le problème n'est plus de choisir entre les deux termes de l'alternative – communion ou différenciation –, ni de les envisager comme des variantes au sein d'une aire culturelle, mais de comprendre pourquoi deux modalités de transfert – unilatéral ou s'intégrant dans un partage et une commensalité – apparaissent au sein d'un même parcours. Rapportée à ce qui se passe chez les Mixe, la question se formule ainsi : pourquoi assiste-t-on à une répétition des

transferts alimentaires en direction des entités de la nature selon deux modalités qui semblent se croiser ? Devant la pierre sacrificielle, les éléments déposés s'adaptent en partie à la constitution du destinataire, étant entendu que les humains ne consomment ni des roulés de pâtes de maïs, ni de la farine de maïs, ni du sang cru, pas plus qu'ils ne se nourrissent de la fumée de l'encens ou des cigarettes souvent associées à ce genre de dispositif (Graulich et Olivier 2004 ; López Austin 1997). Aucun effort n'est fait pour instaurer un partage alors que, pendant les repas consommés ensuite, une inversion se produit : en jetant au sol une partie de leur repas les humains cherchent à intégrer des entités de la nature dans leur régime de commensalité (Figure 2).

	Caractéristiques	Composition
Dépôt cérémoniel	offert aux non-humains	roulés de pâte de maïs, farine de maïs, cierge, tepache, mezcal, sang, etc.
Repas au sommet de la montagne	partagé à l'intérieur du groupe participant au parcours rituel	tortillas enduites de piment rouge, œuf dur, viande de bœuf, poisson séché, tepache, mezcal
Repas dans l'espace domestique	partagé avec les invités dans l'espace domestique	bouillon de volaille avec des légumes, beignets de maïs ( <i>tamales</i> ), tepache, mezcal, bière, soda

FIG. 2 – Les différents types de transferts alimentaires effectués pendant un parcours rituel.

Pour rendre intelligible un tel enchaînement, le recours à une analyse pragmatique permet de restituer la dynamique relationnelle, bien plus complexe qu'un mouvement d'oblation. Lors du sacrifice, le versement du sang produit en effet une triple circulation : outre l'oblation alimentaire qui transfère de la force en direction du destinataire, la présence d'objets – selon les cas une figurine, un sceau, un enclos ou une maison miniature – à proximité de l'écoulement sanguin atteste d'une volonté de capter une partie de cette énergie. Par ailleurs, les purifications de chacun des membres de l'assistance avec le corps des volailles avant qu'elles ne soient décapitées prouvent que le sang est un support pour l'expulsion d'agents pathogènes. Parallèlement à ces processus matériels, les prières ont pour objectif de demander aux interlocuteurs d'« être actifs en faisant un effort » (*tun ja may'äjtin*), c'est-à-dire de rendre un service. Selon les entreprises dans lesquelles sont engagés les pétitionnaires, un programme d'actions plus spécifique est transmis à « Celui qui fait vivre » – l'agent le plus présent dans les prières – pour qu'il « envoie la pluie », « fasse croître [le maïs] » ou encore « envoie les idées ou la pensée [au juge, pour qu'il résolve les conflits] ». Dans les domaines agricole ou politique, les Mixe cherchent donc à instaurer une collaboration lors de cette séquence centrale.

La centralité du sacrifice ne signifie pas que c'est une action close sur elle-même. Certes, le passage irréversible de la vie à la mort introduit un marquage

strict entre un avant et un après (Lambek 2007). Mais, sous un autre angle, le mouvement initié demeure comme en suspens : avant de savoir si les entités de la nature consentent à apporter une aide, les participants, comme ils me l'ont souvent confié, sont taraudés par la crainte que le dépôt (*piktä'äky*, « ce que l'on dépose devant ») et la prière (*käpxtä'äky*, « dépôt de paroles ») ne soient pas reçus. Des énoncés suggèrent que, en toute rigueur, l'oblation ne se réalise qu'une fois acceptée :

<i>yikjujyky'äjtpi</i>	[toi] « Celui qui fait vivre »
<i>yä'ät ijyxyäm eëts yä'ät</i>	maintenant nous celui-ci [= le dépôt]
<i>npiktä'äky</i>	nous le déposons
<i>ijyxyäm eëts yä'ät</i>	maintenant nous celui-ci
<i>n'ejxtä'äky</i>	nous le posons en évidence
<i>xkaamyëjüt</i>	mange-le fortement
<i>x'ukmëjüt</i>	bois-le fortement
	(= mange et bois abondamment, avec satisfaction)
<i>m'akë'ip m'axajip</i>	reçois-le dans tes mains, reçois-le dans tes bras
<i>miti ijyxyäm npiktakypy</i>	ce que maintenant nous déposons

En d'autres occasions, la demande devient encore plus explicite :

<i>tun'ääw kojpk'ääw</i>	bouche de la colline, bouche de la montagne
<i>yä'ät kuppëk</i>	celui-ci [le dépôt cérémoniel] accepte-le
<i>matow yä'ät</i>	celle-ci [la parole qui t'est adressée] écoute-la

« La bouche de la montagne » ou « la terre, l'étendue » (*et nääxwinit*) à qui les Mixe s'adressent aussi sont intimement connectées à « Celui qui fait vivre ». Ce n'est qu'en recevant l'énergie (*mej*) passant par cette « bouche » que ce dernier obtient la force suffisante pour être actif et apporter l'aide sollicitée. Pour qu'une collaboration s'initie, les aliments doivent être physiologiquement reçus et, avant toute chose, acceptés. Mais, comme mes hôtes me le confient souvent, les interlocuteurs demeurent silencieux pendant le sacrifice, ce qui ne manque pas de susciter de l'inquiétude. C'est à partir de cette tension que j'interprète le repas comme un dispositif mettant en scène l'acceptation de la part des entités de la nature : par le biais d'une identification rituelle, des porte-parole vont en effet s'exprimer en leur nom <sup>5</sup>.

Pour bien saisir cette logique, il faut préciser que les repas consommés au sommet de la montagne et dans la maison sont désignés avec le même terme que le dépôt : *winstë'ëjk'ii'ny*, « le fait de rendre respect » – substantif qu'on m'a parfois traduit comme signifiant « le récipient du respect ». Dans les trois cas, on « rend respect » (*winstë'ëjk*), mais il n'y a qu'entre humains qu'une acceptation

explicite se manifeste. Ainsi, à l'issue du sacrifice au sommet de la montagne, une fois que tous les participants, réunis en un cercle approximatif, ont reçu les éléments mentionnés plus haut (tortilla, œuf, tepache), le porte-parole du groupe rappelle la pétition aux entités de la nature, alors mentionnées à la troisième personne. Ces interlocuteurs ne cessent pas d'être présents : à la fin de la séquence, chacun énonce à voix basse les mêmes demandes que le porte-parole, comme pour accompagner sa pétition, en versant du tepache sur le sol, parfois en se tournant vers la pierre sacrificielle. Durant ce bref instant, les commensaux jouent un double rôle : tout en sollicitant un service aux entités de la nature, ils continuent à écouter le discours de leur chef. À la différence du silence qui accompagne la prière sacrificielle, un échange de paroles peut réellement avoir lieu : en écho à son invitation à recevoir ce qu'il offre (« recevez, acceptez, l'eau, la douceur [= le tepache] », « *päätti kupëktits ja nëej ja pä'äk* »), le porte-parole a la satisfaction d'entendre des énoncés tels que « nous la recevons, la chère eau, la chère douceur » (« *tpääjtyinti ja në'u'nk ja pä'äk'u'nk* ») que chaque membre du groupe prononce en levant le bol qu'il tient à la main (Figure 3).

	Demande d'acceptation	Réponse
Dépôt cérémoniel <i>winstë'ëjk'ii'ny</i> , « rendre respect »	<i>m'akë'ip m'axajip</i> , « reçois dans tes mains, dans tes bras » <i>kuppëk</i> , « accepte »	?
Repas rituels <i>winstë'ëjk'ii'ny</i> , « rendre respect »	<i>päätti kupëktits ja nëej ja pä'äk</i> , « recevez, acceptez l'eau, la douceur (= le tepache) »	<i>npääjtyinti yë' nëej yë' pä'äk</i> , « nous la recevons cette eau-là, cette douceur-là = ce tepache » <i>makyepyüti</i> , « merci »

Fig. 3 – L'enchaînement demande d'acceptation/réponse.

Selon moi, la duplication des transferts alimentaires s'explique par la volonté de faire entendre une forme d'acceptation et de consentement. La validité de cette interprétation a été confirmée par des informateurs qui m'ont précisé que, lors des repas, les humains remplissent une fonction de *kutanapy*, littéralement « ceux qui se tiennent devant » : tout comme un père de famille parle au nom des siens, les commensaux expriment l'acceptation de ce qui est donné au nom des entités de la nature. À ma connaissance, l'enchaînement sacrifice/repas n'a jamais été mis en relation avec le fait que les transferts et les accords se réalisent d'autant mieux qu'ils s'accompagnent d'une expression manifestant l'acceptation. Des données ethnographiques provenant d'autres régions de Mésoamérique prouvent d'ailleurs que la question de l'accord est centrale comme Monaghan (1995) l'a bien établi en mettant au jour l'importance des « *covenants with earth and rain* » chez les Mixtèques. Cela a des conséquences sur le déroulement des rites. Ainsi,

après avoir remarqué que chez les Totonèques « la prière doit être poursuivie jusqu'à ce que l'on ait la certitude d'être entendu », Ichon (1969, p. 199) explique comment l'embrasement d'une écorce est perçu comme le signe d'une réponse. Cette préoccupation apparaît également chez les Maya Yucatèques chez qui les réponses des destinataires de certains rites « restent [...] marquées d'indétermination, tant par leur forme et leur contenu que par le moment où elles interviennent » (Vapnarsky 2000, p. 477). Seule une description des actions réalisées en même temps que les discours sont énoncés permet de saisir comment ces réponses se forment. Haviland semble ainsi mettre au jour un procédé similaire à celui rencontré chez les Mixe lorsqu'il retranscrit une prière tzotzil de la façon suivante :

*Calvary holy father*  
*Calvary holy mother [...]*  
*Have I reached you with words*  
*With talk*  
*For the sick person*  
*For the hurt person*  
*[...]*  
**\*ich'o [drink!]**

(At the point in the prayer marked with\*, the shaman briefly breaks frame and answers another participant who has toasted her, using the standard response ich'o, "drink!," but barely missing a beat in her parallel recital to the relevant saints and their shrines) (Haviland 2003, pp. 410-411).

Une fois mis au jour le dispositif instauré pour faire parler les entités de la nature, la fin du parcours mixe se comprend mieux. En venant dans l'espace domestique pour s'asseoir à la table des hôtes, les invités se comportent à nouveau comme les *kutanapy* : en plus de déclarer recevoir le repas offert, les porte-parole reprennent par le menu les pétitions formulées lors du sacrifice. Par-delà l'acceptation des aliments, le dialogue rituel atteste que le « dépôt de parole » n'est pas resté lettre morte et qu'il est parvenu à son destinataire. Il serait tentant d'envisager le repas « comme » une offrande adressée aux invités traités « comme » le sont les êtres rencontrés dans la montagne, ou alors d'affirmer que le dépôt est « comme » un repas qui leur a été offert. En réalité, il y a plus qu'une ressemblance : les Mixe considèrent que, par l'intermédiaire des invités, ces entités sont effectivement présentes. Certains énoncés, prononcés avant de consommer le tepache, en administrent d'ailleurs la preuve, comme lorsque le porte-parole d'un groupe ayant fait une ascension déclare aux invités réunis autour de la table :

<i>meets ijyxyäm ntukmatëy</i>	maintenant nous vous faisons entendre
<i>ku ëëts</i>	que nous
<i>ja tun'ääw ja kojpk'ääw</i>	la bouche de la colline, la bouche de la montagne



<i>n'atstapääty</i>	nous avons été la rencontrer avec [le dépôt]
<i>n'atsta'ijyxy</i>	nous avons été la voir (= nous avons été faire un rite au sommet de la montagne)
<i>nayitë'n eëts nkäjpxnaxy</i>	de même ainsi nous nous passons la parole (= nous exprimons l'intention qui a motivé le parcours)
<i>ijyxyämts</i>	maintenant nous
<i>nyiktsinää'yintit nyikpoo'kxintit</i>	nous le faisons s'asseoir, nous le faisons se reposer [« Celui qui fait vivre », « l'habitant du lieu des vingt pics »] [...]
<i>säyam ja majää'tyëjk</i>	comme les anciens
<i>tnikäjpxti tnimatyá'äkti</i>	ils le racontent entre eux, ils le discutent entre eux (= selon ce que disent les anciens)
<i>ku ijyxyäm ijxjaaj ja' yääj</i>	que maintenant celui-là [il est] ici (= il est présent pendant le repas rituel)
<i>ja konk ii'pyxyukpüt</i>	le grand « habitant du lieu des vingt pics »
<i>ijxjaaj jatë'n ja'</i>	[il est] ici celui-là [qui]
<i>tëej yikwääkitä'äky</i>	il a été invité à descendre
<i>jäts ijyxyäm yikwintse'ëjkip</i>	et maintenant on le respecte
<i>jäts ijyxyäm yikwinjää'wip</i>	et maintenant on l'estime
<i>jäts ijyxyäm ja nyëej</i>	et maintenant son eau
<i>jäts ijyxyäm ja pyä'äk</i>	et maintenant sa douceur (= son tepache)
<i>yikmëëpy</i>	elle lui est donnée
<i>ja' ijyxyäm mëet nkäjpxintit</i>	celui-là avec qui nous allons parler maintenant
<i>ja' ijyxyäm mëet nmatyääjkintit</i>	celui-là avec qui nous allons converser maintenant (= avec qui nous allons partager un repas)
<i>ja' konk ii'pyxyukpüt</i>	celui-là le grand « habitant du lieu des vingt pics »

En entendant ces paroles, on découvre que le déplacement vers la résidence de « l'habitant du lieu des vingt pics » (autre nom donné à « Celui qui fait vivre ») visait à lui adresser une invitation à descendre. Le mouvement symétrique effectué par les entités de la nature, et en particulier par « Celui qui fait vivre », prouve qu'elles acceptent d'entamer une collaboration avec ceux venus les rencontrer au préalable. Le dépôt sacrificiel n'est pas, à proprement parler, un repas ; il constitue un « présent de sollicitation » – pour reprendre une expression de Malinowski (1922, chap. 14) –, dont la fonction est de débiter une relation ouvrant sur un accord ultérieur.

Comme on va le constater, même si les morts sont également les destinataires de dépôts alimentaires et qu'ils sont parfois représentés par les vivants, cela s'inscrit dans un cadre relationnel distinct.

## LE DÉPÔT ALIMENTAIRE DANS LE CIMETIÈRE ET LA DEMANDE D'AUTORISATION AUX MORTS

Pour étudier la fonction des transferts en direction des morts, je commencerai par décrire les dépôts réalisés dans le cimetière que le spécialiste rituel prescrit à l'occasion de certains parcours. Lors de cette séquence, les participants doivent « rendre respect » aux morts avant de commencer l'ascension de la montagne. Même si le transfert alimentaire est désigné avec le même terme (*wĩntsä'ëjk'ii'ny*) que celui employé pour le dépôt au sommet de la montagne, l'objectif est moins d'établir une collaboration que de solliciter une autorisation. L'incertitude concernant l'issue de la démarche explique que, par discrétion, elle s'entreprind nuitamment, ce qui évite d'avoir à rendre public un éventuel avis négatif. Précautionneux, les participants font un premier dépôt avant d'entrer dans le cimetière : comme si la permission attendue était elle-même suspendue à une autorisation préalable de s'approcher de l'espace où résident les défunts. À peine arrivés et encore plongés dans l'obscurité, l'homme et la femme qui m'accompagnent dans le parcours que j'organise pour préparer un voyage, exécutent la prescription en déposant des éléments sur le sol ; ils allument et posent 14 cierges rouges qui se consumeront intégralement ; ils placent à côté 6 cigarettes, non allumées. Puis, chacun des participants, y compris moi, jette 34 poignées de farine de maïs de la main gauche. L'homme casse deux œufs et coupe la tête de deux poussins avec un couteau ; ils sont parfois si petits qu'on m'a déclaré les tuer « avec les ongles » (*con las uñas*). Après avoir versé un quart de litre de mezcal sur le dépôt, tout sera laissé sur place. Tandis que ces gestes sont effectués avec célérité, l'homme dit à ceux qui séjournent dans le cimetière :

<i>meets tety'amëjti täk'amëjti</i>	vous grands-pères, grands-mères
<i>määj ja jä'ätmujkĩn yääj</i>	ici où a lieu la réunion [après la mort] (= vous qui êtes dans le cimetière)
<i>miti ëëts npĩktakypy</i>	[vous] à qui nous déposons
<i>miti ëëts n'ëjxtakypy</i>	à qui nous posons en évidence
<i>yä'ät ja wĩntsä'ëjk'ii'ny</i>	ce avec quoi on rend respect
<i>jĩts ëëts n'amütëy jĩts ëëts npĩktsëy</i>	et nous demandons et nous recevons (= nous demandons à recevoir)
<i>yä'ät ja nëë' yä'ät ja tuu'</i>	l'eau, le chemin (= le chemin)
<i>mëët ja awä'äts'äjtĩn</i>	avec l'être pur/ouvert
<i>ku ëëts</i>	quand nous
<i>ja jotmay ja jottikëë'yĩn</i>	la préoccupation, l'inquiétude
<i>nmëët'aty</i>	nous sommes avec (= nous demandons à voir notre chemin ouvert lors du parcours réalisé pour résoudre un problème qui nous préoccupe)

<i>jīts ja nēē' jīts ja tuu'</i>	pour que l'eau, pour que le chemin
<i>yä'ät y'awä'äts'ätt</i>	il soit ouvert <sup>6</sup>
<i>ku eëts</i>	quand nous
<i>ja tum'ääw ja kojpk'ääw</i>	[à] la bouche de la colline, la bouche de la montagne
<i>yä'ät ja wintsē'ējk'ii'ny</i>	ce avec quoi nous lui rendons respect
<i>nmē'ēy</i>	nous lui donnerons (= nous demandons à ce que le chemin soit ouvert pour aller faire un dépôt au sommet de la montagne...)
<i>mēēt ja käjpxtääjkīn</i>	avec la déposition de la parole (= la prière)
<i>määj ja tsäpjēēn määj ja tsäptējk</i>	dans le foyer du ciel, dans la maison du ciel (= ... et une prière dans l'église)

L'homme ne s'adresse pas à des êtres individualisés mais, comme en attestent les termes de parentés génériques, à des morts en général à qui des aliments sont transmis, ce qui se manifeste plus nettement lors de la prière prononcée dans le centre du cimetière, derrière une petite chapelle construite pour abriter la tombe d'un ancien curé. À cet endroit, nous procédons de la même manière que précédemment, à quelques détails près : les cierges sont blancs, les 34 poignées de farine sont jetées de la main droite, nous laissons un paquet entier de cigarettes et, surtout, nous utilisons un paquet de roulés de pâtes de maïs. Le dépôt, auquel on ajoute deux œufs, deux poussins décapités et un quart de litre de mezcal, est alors désigné comme une oblation alimentaire. En formulant des demandes similaires à celles entendues au sommet de la montagne, les énonciateurs formulent le souhait que cette dernière soit acceptée :

<i>tety'amējtī tāk'amējtī</i>	grands-pères, grands-mères [qui êtes dans le cimetière]
<i>mkaamyējtīp</i>	mangez-en beaucoup
<i>m'ukmējtīp</i>	buvez-en beaucoup
<i>yä'ät winē'n eëts yām</i>	de la quantité que nous maintenant
<i>npiktä'äky n'ejxtä'äky</i>	nous déposons, nous posons en évidence
<i>määj yä'ät tēēj</i>	ici où
<i>wyīnpettī tyikēytyī</i>	ils sont revenus, ils se sont perdus (= ici où sont ceux qui sont morts)

En dépit des ressemblances, la situation dans le cimetière est particulière. En premier lieu, il est pertinent de faire le parallèle avec la visite chez le spécialiste rituel : dans les deux cas, les participants se tournent vers des anciens – une personne mûre (*majää'y*) dans un cas, des grands-pères, grands-mères dans l'autre – afin qu'ils servent de guide et d'intermédiaire lors des démarches lancées pour établir un accord avec les entités de la nature (Pitrou 2012b). Ces êtres qui représentent une forme d'autorité n'interviennent pas directement : ils

garantissent la conformité avec les règles traditionnelles à suivre quand on sollicite un service. Le déplacement dans le cimetière vise donc à rendre possible la poursuite du parcours ; comme le déclarent mes accompagnateurs, il faut obtenir l'« ouverture » (*ja äwä'äjstün*) de « l'eau », du « chemin » (*nëej, tuu*), c'est-à-dire l'absence d'obstacle sur le chemin. Les ancêtres visités dans le cimetière n'ont pas vraiment à être actifs. Comme dans de nombreuses sociétés dans lesquels ils exercent une fonction de contrôle, ils sont censés apporter leur caution à l'entreprise rituelle, autrement dit veiller à ce que l'enchaînement des actions des vivants soit conforme à celui qu'eux-mêmes ont réalisé dans le passé.

Par conséquent, les morts contribuent à valider les accords que les participants cherchent à sceller et ils possèdent une fonction punitive, mais leur agentivité est globalement réduite. C'est peut-être ainsi qu'il convient d'interpréter les représentations de la vie *post mortem* conçue par les Mixe et d'autres peuples de Mésoamérique comme un cheminement solitaire au cours duquel les défunts errent à la recherche du repos (Portilla 1983 [1953]). La limitation de la sphère d'activité des morts se manifeste également dans le choix des objets, souvent miniaturisés, que de nombreuses communautés indiennes de Mésoamérique ont coutume de placer dans les sépultures. Outre les sandales, reliées à l'action intransitive de marcher, les vêtements, les peignes ou le savon renvoient à des actions réfléchies relatives au soin de la personne, de même que la machette qui accompagne parfois le défunt semble plus destinée à ouvrir le chemin qu'à participer à des activités productives. Du fait de leur position de tiers, il n'est pas question d'établir, à proprement parler, une collaboration avec les morts ; tout au plus pourrait-on suggérer qu'ils ont ouvert un chemin, c'est-à-dire une manière de faire que les vivants doivent désormais suivre. Par contraste avec la co-activité à l'œuvre dans les rites de semailles, ce n'est pas la coordination synchronique des actions qui est visée mais le respect de la tradition, c'est-à-dire de la continuité d'actions exécutées séparément par les générations qui se succèdent.

Cette configuration a des conséquences sur les modalités des relations instaurées avec les morts par le biais des aliments : contrairement aux repas complétant les sacrifices, aucun dispositif ne met en scène l'acceptation. Les visiteurs du cimetière se satisfont d'un accord tacite ; tant qu'aucun obstacle n'apparaît lors de l'ascension, ils considèrent que « le chemin est ouvert ». Si, d'aventure, un orage se déclare ou qu'un individu souffre d'un malaise, ces événements s'interpréteront comme des signes que l'autorisation est retirée et on rebrousse chemin. En tout état de cause, dès le départ, le traitement des victimes sacrifiées prouve que rien n'est fait pour établir une relation de commensalité : les poussins sont laissés sur le sol, sans faire l'objet d'aucune préparation culinaire. À l'instar de nombreuses populations du Mexique, les enterrements organisés par les Mixe manifestent une volonté d'expulser le corps et les principes animiques des défunts hors des maisons. Malgré les apparences, cette séparation n'est pas suspendue pendant la visite dans le cimetière : l'obligation de donner à manger aux morts en

leur demandant une permission ne doit pas être confondue avec un désir de partager un repas avec eux. Il en va de même à la Toussaint, même si la venue des morts dans les espaces domestiques rend la séparation moins facile à repérer.

### ***DÍA DE MUERTOS* : LAISSER DE LA NOURRITURE À DES MORTS QUI S'EN EMPARENT**

Les cérémonies privées et publiques qui accompagnent le jour des Morts revêtent une importance si grande pour la culture mexicaine qu'elles ont récemment été classées par l'Unesco comme patrimoine immatériel de l'Humanité. Les images des aliments disposés sur les tombes ou les autels domestiques ornés de fleurs aux couleurs chatoyantes, tout autant que la multiplication des représentations de la mort sous la forme de la Catrina ou de squelettes, font désormais partie d'une culture populaire se diffusant bien au-delà des frontières du Mexique (Brandes 1998 ; Lomnitz 2005 ; Norget 2006). Le développement d'un tel imaginaire, notamment dans les zones urbaines, tend à accréditer l'idée selon laquelle les Mexicains entretiendraient un rapport de proximité avec les morts qu'ils accueilleraient dans une atmosphère festive au moment de leur retour annuel à la Toussaint (Brandes 2003). Il est vrai que lorsqu'on est habitué à l'atmosphère pesante des cimetières occidentaux, les repas consommés parmi les tombes, tout autant que les couples dansant au son des fanfares dans le *panteón* d'Oaxaca – pour parler d'une ville où j'ai vécu – procurent à n'importe quel voyageur un effet de dépaysement radical. Des agences touristiques tirent bénéfice d'un tel intérêt et proposent aux visiteurs de faire des « tours » pour traverser en coup de vent les cimetières des villages de la Vallée d'Oaxaca. La dimension synchrétique du *Día de Muertos* a suffisamment été remarquée (Nutini 1988 ; Haley et Fukuda 2004) pour qu'il soit nécessaire de rappeler l'importation d'éléments européens. Mon intention n'est nullement d'amorcer une analyse généalogique dont les bénéfices demeurent improbables tant que, dans la synchronie, une description détaillée du phénomène n'est pas engagée. Par-delà l'effet de folklorisation, quelle est la nature des relations des peuples amérindiens avec les morts ? Le respect rendu aux défunts ou aux ancêtres signifie-t-il que la distance avec eux est abolie, en particulier à travers la commensalité ? N'est-il pas plus juste, au contraire, de considérer que des dispositifs spécifiques sont mis en place pour que la contiguïté de ces êtres ontologiquement différents ne provoque pas une proximité trop étroite ? Dès qu'on s'éloigne du cliché véhiculé dans les zones urbaines pour observer les pratiques des populations autochtones, on rencontre des réalités plus complexes et ambivalentes que celles de l'imagerie populaire.

Comme de nombreux peuples de Mésoamérique, les Mixe pensent que les défunts cheminent avant de trouver le repos, raison pour laquelle ils reviennent cycliquement pour se restaurer dans les maisons. Si je me fie aux récits rapportés concernant les punitions subies par ceux n'ayant rien laissé à manger à cette

occasion <sup>7</sup>, un tel retour s'impose aux vivants qui n'ont guère d'autres choix que de laisser des dépôts alimentaires. Dans ces conditions, est-il correct d'affirmer que les familles font des « offrandes » ? Je répondrai par la négative, et pas seulement parce que, comme on le sait depuis Mauss, une cession apparemment désintéressée s'ancre dans une obligation de donner. Plus profondément, les Mixe ne cherchent pas à établir une relation par le biais d'une oblation : à bien des égards, les morts qui visitent nuitamment les foyers se comportent comme des voleurs emportant ce que les familles sont obligées de laisser, sous peine d'être punies.

Quelques jours avant la Toussaint, les habitants de Tlahuitoltepec ornent leurs autels domestiques ainsi que les tombes : on assiste alors à une individualisation de la représentation des défunts, associés à un nom et parfois à une image photographique. Tous les disparus ne sont pas placés sur un pied d'égalité, ce qui s'entend en deux sens. Tout d'abord, chaque famille ne s'occupe pas de tous ses morts : conformément à une tendance à la patrilinéarité bien repérée par Robichaux (2005), ce sont surtout les pères qui sont célébrés. Ensuite, en vertu de cette même tendance, se manifestant dans la patrilocalité, un autel est préparé pour le même défunt non pas dans plusieurs endroits, mais seulement dans la maison transmise à un des enfants, en général le cadet. Sur une table collée contre le mur où est situé l'autel permanent, les familles disposent des aliments sucrés tels que des fruits (bananes, oranges), des pains, des douceurs (sucettes, bonbons), ainsi que des boissons comme de la bière, du mezcal et du soda. Juste avant le moment supposé de l'arrivée des morts, le 1<sup>er</sup> novembre, les familles posent également du bouillon de volaille ou des beignets cuits à l'étouffée (*tamales*), ni pimentés ni salés. Les mêmes éléments culinaires se rencontrent sur les tombes qui, à l'instar des autels domestiques, sont entourées par des arceaux faits en résineux (sapin) ou avec du bambou sur lesquels quelques bouquets de fleurs *cempoalxochitl* (*Tagetes erecta*) sont accrochés – les morts étant réputés se nourrir de leur arôme. Dans certains cas, les familles attachent à ces arcs des fruits ou des bonbons, ce qui explique l'emploi du terme « descendre » (*bajar*) pour désigner l'action de s'en emparer.

Nutini (1988) envisageait les différences dans le choix des éléments composant ces autels comme des indices du degré d'acculturation des groupes vivant à Tlaxcala. Chez les Mixe, bien que l'introduction de produits industriels à côté de préparations traditionnelles indique des évolutions, l'ajout d'éléments modernes correspond surtout à la volonté de maintenir une continuité chromatique avec les fleurs. Exceptés ces éléments végétaux, il est remarquable que, d'emblée, les aliments placés sur les autels sont du domaine des nourritures humaines, ce qui ne signifie pas pour autant que les morts les consomment de la même façon que les vivants. Les Mixe pensent que les morts, du fait de leur invisibilité, se nourrissent avec les parfums des mets et des boissons, comme ils le font avec les fleurs, en laissant intacte leur consistance, de telle sorte que les humains peuvent eux-mêmes

les manger et les boire ultérieurement. Cette logique disjonctive s'observe également dans le dispositif de commensalité mis en place pour éviter tout contact avec les défunts – ce qui contraste avec la relation avec les entités de la nature.

Le 1<sup>er</sup> novembre, une messe se déroule dans le cimetière du village où affluent plusieurs centaines d'habitants qui tendent au curé des bouts de papiers sur lesquels ils inscrivent les noms des défunts dont ils souhaitent voir la mémoire honorée. Moyennant 50 pesos (environ 3 euros), le curé lit chacun des noms pendant presque une heure. La fin du service religieux correspond au moment où les morts sont censés être de retour et, logiquement, les aliments et les boissons présents sur les tombes commencent à être récoltés, ce qui se fait en respectant une règle primordiale : aucune famille n'a le droit de prendre (*bajar*) ce qu'elle a elle-même disposé sur la tombe. Des enfants d'une dizaine d'années se fauillent entre les tombes pour s'approprier les friandises ou les fruits, souvent en ayant repéré au préalable les endroits où les familles ont été les plus prodigues. À vrai dire, cette séquence a l'allure d'un maraudage lors duquel les enfants s'emparent de ce qui est laissé sur les tombes avec une brusquerie qui contraste avec le soin et la patience accompagnant leur composition. En quelques minutes, les belles décorations sont piétinées et démantibulées laissant le cimetière comme dévasté après une razzia.

À première vue, le prélèvement des denrées alimentaire effectué plus tard dans les maisons, le soir du 1<sup>er</sup> novembre, semble plus organisé, comme j'ai pu le constater en suivant toute la nuit un groupe chargé de le réaliser. Tout comme dans le cimetière, les familles n'ont pas le droit de consommer ce qu'elles ont préparé et, une fois la nuit tombée, elles se couchent et laissent leur maison ouverte pour que d'autres se chargent de vider les autels ; l'unique contrepartie attendue est que les visiteurs prononcent une prière en espagnol pour aider l'âme des morts à trouver le chemin vers le repos. Des équipes d'une dizaine d'adolescents et de jeunes adultes se constituent autour d'un prieur (*rezador*) connaissant par cœur les prières catholiques à réciter : tous ensemble, ils représentent les morts qui s'introduisent dans plusieurs maisons pendant la nuit. En criant « *apí apí* » – terme générique pour « grands-pères » –, ils annoncent d'ailleurs leur arrivée. Lorsque la prière est terminée, le prieur procède à une distribution des mets et boissons entre tous les membres de son groupe avant de sortir de la maison. Étant donné que les prières participent à un processus visant à aider les morts à trouver leur chemin vers le repos, les prieurs ne représentent pas seulement les morts, mais on peut aussi les envisager comme des porte-parole des familles qui interviennent pour faire sortir les intrus, dans un mouvement qui réitère l'expulsion effectuée au moment du décès. On a donc affaire à une nouvelle condensation rituelle dans laquelle les groupes d'adolescents représentent l'apparition des morts dans les maisons tout en exprimant la volonté des vivants de les voir sortir.

Dans ce contexte, la spécificité de la modalité du transfert alimentaire retient l'attention. Au moment de recevoir, les adolescents se placent en cercle : le prieur distribue les éléments alimentaires un par un, en effectuant le nombre de tours nécessaire pour vider la table. Chacun n'est pas toujours satisfait par son lot : les oranges, les bananes ou les pains, aussitôt plongés dans les larges besaces apportées pour l'occasion, sont reçus sans grand enthousiasme, tandis que les chips ou les bonbons sont accueillis avec plaisir. Les boissons font l'objet de toutes les convoitises : un des principaux plaisirs de la sortie nocturne réside dans la possibilité de s'enivrer sans bourse délier, d'autant plus librement qu'il n'y a pas d'adultes pour contrôler. En arrivant dans chaque maison, les adolescents évaluent d'un coup d'œil l'autel pour repérer s'il est correctement fourni en alcool. Le soin mis à prononcer les prières semble s'accroître proportionnellement avec le nombre de bouteilles ; au contraire, s'il y a peu d'alcool, on sent poindre une mauvaise humeur, qui ne peut évidemment s'exprimer directement : une fois franchi le pas de la porte, il ne saurait être question de revenir en arrière et le groupe doit s'acquitter de ses obligations. Face à un autel sans alcool – ce qui arrive parfois –, l'entrain diminue tellement que la prière se prononce avec précipitation, la moitié des mots étant avalés. De toute façon, à mesure que l'ébriété se répand dans la petite troupe, la tendance à bâcler le travail s'accroît : que ce soit pour passer rapidement à une autre maison lorsqu'une famille s'est montrée peu généreuse ou pour boire au plus vite les bouteilles que l'on a sous les yeux, les prières s'abrègent, des passages entiers étant parfois à peine marmonnés ou entrecoupés par des rires nerveux. Au cours de la nuit, la désorganisation progressive confirme l'impression ressentie dans le cimetière. Malgré les prières et la distribution qui temporalisent l'appropriation des aliments, en participant à ces visites nocturnes et en recevant ma part du butin, je n'ai pu m'empêcher de penser que les scènes auxquelles j'assistais relevaient davantage du pillage que de la commensalité ou de l'oblation. Dans des maisons et un village déserts, d'où les « maîtres des foyers », c'est-à-dire les pères et mères, s'étaient absentés, c'était bel et bien la violence des morts, bien représentée par la brusquerie des adolescents qui, cette nuit-là, imposait sa loi.

Le contraste avec les dépôts réalisés à l'attention des entités de la nature est encore plus frappant que lors des dépôts faits dans le cimetière à l'occasion d'un parcours. Tout d'abord, les familles ne cherchent nullement à « déposer devant les yeux » (*ējxtä'äky*) les éléments alimentaires lors d'une présentation qui serait synchronisée avec l'arrivée des morts : lorsque ces derniers pénètrent dans l'espace domestique, la nourriture est déjà là tandis que les propriétaires de la maison restent dans une autre pièce. Au lieu de l'insistance à mettre en scène une transmission, un dispositif disjonctif est mis en place : les vivants laissent – ce qui n'est pas « donner » – des aliments, puis les morts s'approprient – ce qui n'est pas « recevoir » – ce qui a été déposé. Bien que la porte de la maison soit ouverte, les propriétaires ne cherchent pas à accueillir les nouveaux arrivants ; d'ailleurs,



lorsqu'un des membres de la famille – souvent un enfant ou un vieillard – ouvre la porte, il reste en retrait durant la prière et la distribution. Tout est organisé pour que les prieurs mettent à la fois en scène l'arrivée et le départ des morts, allant jusqu'à procéder eux-mêmes à la répartition de la nourriture, sans qu'à aucun moment n'apparaisse une forme, même minimale, de commensalité avec les occupants de la maison. Le lieu où est déposée la nourriture confirme cette idée : alors que les convives s'assoient autour de la table pendant un parcours rituel, à la Toussaint, les aliments sont placés sur une table collée contre l'autel, sans que les participants ne viennent s'attabler.

Malgré la volonté de maintenir une distance, il serait inexact d'affirmer que le jour des Morts se résume à une visite durant laquelle les défunts extorqueraient le fruit du travail des vivants. Le fait de ressentir le poids de certaines obligations sociales n'empêche nullement qu'elles fassent l'objet d'un désir, comme le prouvent la satisfaction et la fierté ressenties par les familles en préparant de beaux autels. Le désir d'honorer est donc bien réel : on pourrait même soutenir que les morts sont les garants, jusqu'aux limites les plus extrêmes, de la valeur de la réciprocité. Avec les morts, l'éthos de la réciprocité doit en effet être suffisamment intégré pour que les familles acceptent de laisser quelque chose sans rien obtenir en échange : non parce que les morts seraient des ingrats, bien au contraire, mais parce qu'ils ont déjà été actifs et qu'ils ont déjà rendu tous les services dont ils étaient capables. Les vivants demeurent redevables de l'aide reçue de la part de ceux qui désormais ont des capacités d'actions limitées, voire se reposent (*poo'kx*). Certaines remarques faites par Robichaux (2005) concernant le fonctionnement des héritages et des transferts de terre dans des communautés indiennes mésoaméricaines confirmeraient l'existence d'un tel modèle. Une règle fréquemment appliquée par les parents consiste en effet à céder leur maison au dernier-né, en échange du soin qu'il leur apportera à la fin de leur existence, y compris durant la période de dénuement et d'errance qui s'ouvre après le décès. Le lien n'est toutefois pas complètement tourné vers le passé. Le fait que les morts punissent le non-respect de la tradition, tout comme l'idée qu'il faille leur demander la permission de réaliser un parcours, confirme que toute relation n'est pas rompue avec ceux qui exercent encore une influence sur la communauté.

## CONCLUSION

Les données ethnographiques recueillies dans la Sierra Mixe conduisent à distinguer le rôle des transferts alimentaires effectués en direction des entités de la nature et des morts. Par rapport à l'approche standard se contentant de décrire la symbolique des éléments présents dans ces dépôts (Vogt 1979), il s'avère plus fécond de suivre les dynamiques pragmatiques à l'intérieur desquelles les transmissions de substances s'insèrent, afin de déterminer si on a à faire à une oblation

suivie d'une acceptation et d'une situation de commensalité ou, au contraire, à un simple dépôt suivi d'un acte de prédation. Même si les morts ne sont plus des acteurs, leur présence maintient dans le temps les institutions politico-judiciaires par le biais du respect des traditions qu'ils imposent. Par contraste, les entités de la nature sont davantage appelées à intervenir en favorisant des processus matériels. À tout le moins, c'est ainsi que fonctionne le schéma d'organisation mixe, ce qui soulève au moins deux problèmes, le premier concernant l'ethnologie des sociétés mésoaméricaines, le second impliquant une réflexion anthropologique plus large sur les conceptions relatives à la vie.

La première difficulté concerne l'articulation des faits étudiés lors de mon enquête avec les données recueillies dans d'autres régions du Mexique. Bien qu'il y ait une relative uniformité pour reconnaître les procédures rituelles de séparation entre les vivants et les morts, les descriptions du jour des Morts suggèrent que l'évitement strict des Mixe n'est pas généralisé et que, dans certaines populations indiennes, les familles consomment la même nourriture que les morts, leur parlent, les accueillent, bref établissent des interactions et des interlocutions avec eux (Lok 1991). Est-ce à dire pour autant qu'il y a une commensalité entre les vivants et les morts ? Le fait que, même dans le cas où les familles consomment les mêmes aliments que les morts, ces derniers soient réputés n'en prélever que l'odeur, me semble manifester une distance ontologique, voire une volonté de maintenir une séparation, y compris dans les moments de proximité. À ce propos, il conviendrait d'étudier de façon systématique les variations entre les communautés dans lesquelles les familles consomment les aliments qu'elles ont préparés et celles dans lesquelles, au contraire, il y a obligation de les faire manger par d'autres personnes – les ethnographies n'étant pas souvent aussi précises qu'elles le devraient, sur un point pourtant fondamental. Dans le même ordre d'idées, lorsqu'ils existent, les paroles ou les gestes d'accueil adressés aux morts ne devraient pas être envisagés pour eux-mêmes, mais en relation avec d'éventuelles séquences au cours desquelles les vivants prennent soin de les raccompagner hors des maisons ou hors du village. Selon les communautés, les morts sont certainement plus ou moins bien accueillis, plus ou moins évités et ce qui se passe chez les Mixe ne constitue qu'une variation possible. Des descriptions ethnographiques plus fines permettraient cependant de saisir que, par-delà les variations, les peuples de Mésoamérique s'efforcent de relever un défi similaire : comment ne pas rejeter totalement hors de la sphère des vivants des êtres qu'on respecte ? Comment les laisser s'approcher sans que, pour autant, la proximité ne devienne trop grande ou que les morts ne s'attachent, à nouveau, aux espaces domestiques ? Les relations entre les vivants et les morts dans cette aire culturelle gagneraient à être re-décrites à la lumière de cette tension, de telle sorte que les images d'Épinal ou les discours idéologiques relatifs à la mort ne fassent pas obstacle à la compréhension d'un phénomène jouant de façon subtile et ambivalente sur les catégories ontologiques, les espaces et les interactions rituelles. Dans

cette perspective, l'étude des procédures de distanciation se révèle d'autant plus instructive qu'on les compare avec les parcours rituels qui, au contraire, s'efforcent de limiter les écarts avec les entités de la nature, des êtres ontologiquement dissemblables à l'origine <sup>8</sup>.

D'une manière générale, pour délimiter les fonctions remplies par les morts et les entités de la nature au sein d'un collectif, il est pertinent de relier les actions rituelles faites en direction de ces êtres avec l'agentivité propre qu'on leur attribue. Le fait qu'existe chez les Mixe une entité réputée produire la vie dont la sphère d'intervention se distingue de celle des morts soulève un problème, plus général, concernant les liens existant entre la mort et la vie ou entre *Death and the regeneration of life*, pour reprendre le titre du livre dirigé par Bloch et Parry (1982). Dans leur introduction, les deux auteurs rappellent la fréquence de l'association de la mort ou des rites funéraires avec la fertilité, qu'elle se manifeste chez les personnes, le bétail ou les cultures agricoles. De même, en Mésoamérique, on a souvent remarqué que le retour des morts au moment de la Toussaint coïncide, *grosso modo*, avec le moment des récoltes du maïs. Doit-on en conclure que les morts produisent la vie ? Pour traiter cette question, il serait préférable de distinguer deux types d'agentivité : d'une part, l'agentivité matérielle interne aux processus de génération et de régénération s'observant dans le renouveau annuel des végétaux et, d'autre part, les actions que des agents exercent de l'extérieur pour favoriser ces processus. Dans un rite de semences chez les Mixe, on découvre que la croissance du maïs est favorisée par l'action de « l'étendue, la surface de la terre » qui transforme les grains et par « Celui qui fait vivre » qui alloue les quantités adéquates de pluie. Par contraste, s'il arrive qu'aux yeux des Indiens du Mexique la croissance des végétaux ou l'ontogenèse comporte une phase de putréfaction ou de décomposition, il ne semble pas que les morts en tant que tels, possèdent un pouvoir générateur – ce qui n'empêche nullement de penser la mort comme un processus s'enchaînant dans un processus vital plus large <sup>9</sup>.

Ce schéma d'organisation observé chez les Mixe demanderait à être confronté avec l'idée, courante dans la littérature mésoaméricaniste, selon laquelle les morts participent pleinement à un ordre de régénération cosmique<sup>10</sup>. Pour mener une telle comparaison, y compris au-delà du monde américain, il conviendrait de distinguer les cas dans lesquels les morts agissent directement de ceux où ils ne remplissent qu'une fonction de garant, permettant aux humains de coordonner leurs actions avec celles d'entités prenant, quant à elles, directement en charge la production de la vie sous ses multiples formes. L'objectif serait de réfléchir aux articulations spécifiques entre actions favorisant les processus vitaux et celles qui maintiennent un système de normes, en particulier à travers l'action politique. L'homologie entre la reproduction d'un ordre social et les phénomènes de régénération a souvent été établie : il se révèle désormais indispensable de dépasser cette approche symbolique pour suivre, dans le détail, les actions mobilisées par les humains, avec le concours des entités de la nature, pour exercer un pouvoir

sur des processus vitaux qu'ils savent ne pas contrôler. De Frazer (2009) jusqu'à Bloch et Parry (1982), l'attention a beaucoup porté sur ce que font les humains pour favoriser les processus vitaux : les ethnothéories de ces processus restent encore à être étudiées de manière systématique en mettant au jour ce qu'Hocart (1935) appelait une « science de la vie » dont les rites seraient une application (Pitrou 2014). Au lieu d'envisager les processus vitaux comme un donné universel, il reste encore un important travail à entreprendre pour développer une anthropologie de la vie qui restituerait les séquences d'actions que chaque collectif estime nécessaire de mobiliser, tant chez les humains que chez les non-humains, pour faire exister les êtres vivants. \*

\* Manuscrit reçu en octobre 2013, accepté pour publication en avril 2014.

## NOTES

Une première version de cet article a été présentée en mai 2013 à l'université fédérale de Santa Catarina lors du colloque TransOceanik, organisé par Barbara Glowczewski, Miriam Pillar Grossi et Felipe Bruno Martens Fernandes. Je remercie les participants pour leurs commentaires qui m'ont permis d'affiner certains détails de l'argumentation.

1. En vérité, à la suite du dépôt, on dénombre jusqu'à six transferts alimentaires, comme on le voit sur le schéma. Pour simplifier, je n'évoque que les deux plus importants pour la réussite du parcours, à savoir les repas 1 et 5.

2. L'analyse contrastive proposée ici est à mettre en relation avec celle menée par Demanget (2013) qui, elle aussi, distingue les types de commensalité que les Mazatèques établissent avec les morts et avec les saints. Sur la question des nourritures rituelles, voir Hémond (2013).

3. Dans ce passage, Vernant affirme que le sacrifice grec « rappelle la coupure qui, par la faute de Prométhée, s'est produite entre les dieux et les hommes ; il consacre, dans le rite même qui vise à conjoindre mortels et immortels, la distance infranchissable qui les sépare désormais. Par le jeu de règles alimentaires, il établit l'homme dans le statut qui lui est propre, entre bêtes et dieux » (Vernant 1976, pp. 30-31).

4. Voir Scheid 1985 ; Veyne 2000.

5. Sur ces questions, voir Hanks 1984 ; Houseman et Severi 1994 ; Latour 2001 [1984].

6. J'accorde avec « chemin ».

7. Je ne les reproduis pas, faute de place et parce qu'elles sont assez courantes dans les descriptions ethnographiques de la fête des Morts. Voir par exemple Lok 1991, pp. 58 sq.

8. Lévi-Strauss (1962) voyait d'ailleurs dans cette réduction des écarts un des effets de l'opération sacrificielle, ce à quoi il faut ajouter que cela n'est vrai chez les Mixe que dans la mesure où des repas complètent l'intégration des non-humains dans la sphère de la commensalité humaine.

9. Monaghan (1990) explique ainsi comment la réintégration des corps des morts dans la Terre est conçue par les Mixtèques comme un moment d'un processus global de régénération et d'échange cosmique.

10. López Austin déclare par exemple à propos des Nahua « *Antes y después de la muerte, el trabajo del hombre producía las mieses, auxiliaba al Sol, propiciaba y conducía la lluvia y, en general, contribuía a la perduración del orden cósmico. Vivos y muertos laboraban en distintos lados de los mismos campos, visibles unos, invisibles otros. [...] No existen en la cosmovisión de los nahuas paraísos de ocio. El trabajo debió considerarse como parte de la naturaleza misma del hombre, inherente a su existencia aún después de la muerte* » (1980, pp. 392-393).

## RÉFÉRENCES CITÉES

ARIÈS Philippe

1975 *Essais sur l'histoire de la mort en Occident : du Moyen Âge à nos jours*, Éditions du Seuil, Paris.

BLOCH Maurice

1992 *Prey into hunter: the politics of religious experience*, Cambridge University Press, Cambridge.

BLOCH Maurice, Jonathan P. PARRY

1982 *Death and the regeneration of life*, Cambridge University Press, Cambridge.

BOLTANSKI Luc, Laurent THÉVENOT

1991 *De la justification. Les économies de la grandeur*, Gallimard, Paris.

BRANDES Stanley

1998 « Iconography in Mexico's day of the dead: origins and meaning », *Ethnohistory*, 45 (2), pp. 181-218.

2003 « Is there a Mexican view of death? », *Ethos*, 31 (1), pp. 127-144.

DE HEUSCH Luc

1986 *Le Sacrifice dans les religions africaines*, Gallimard, Paris.

DEHOUE Danièle

2007 *Offrandes et sacrifice en Mésoamérique*, Riveneuve, Paris.

DELAPLACE Grégory

2009 *L'Invention des morts. Sépultures, fantômes et photographie en Mongolie contemporaine*, École pratique des hautes études, Paris.

DEMANGET Magali

2013 « Commensalités pour les morts et les saints. Des pratiques sacrificielles plurielles dans les hautes terres mazatèques (Oaxaca, Mexique) », *Les Cahiers ALHIM*, 25 (« De l'âtre à l'autel : nourritures rituelles amérindiennes [Mexique, Guatemala] »), document publié le 6 septembre 2013, consulté le 23 décembre 2014. URL : <http://alhim.revues.org/4485>.

DURKHEIM Émile

1968 *Les Formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, PUF, Paris [1912].

ESQUERRE Arnaud, Gêrôme TRUC

2011 « Les morts, les lieux et leurs liens », *Raisons politiques*, 41, pp. 5-12.

FRAZER James G.

2009 *The golden bough: a study in magic and religion*, Oxford University Press, Oxford [1890-1915].

GOODY Jack

1982 *Cooking, cuisine, and class: a study in comparative sociology*, Cambridge University Press, Cambridge.

GRAULICH Michel, Guilhem OLIVIER

- 2004 « ¿Deidas insaciables? La comida de los dioses en el México antiguo », *Estudios de Cultura Náhuatl*, 35, pp. 121-155.

HALEY Shawn D., Curt FUKUDA

- 2004 *Day of the dead: when two worlds meet in Oaxaca*, Berghahn Books, New York.

HANKS William F.

- 1984 « Sanctification, structure, and experience in a Yucatec ritual event », *The Journal of American folklore*, 97 (384), pp. 131-166.

HAVILAND John B.

- 2003 « Dangerous places in Zinacantec prayer », in A. Breton, A. Monod Becquelin, M. Humberto Ruz (dir.), *Espacios mayas. Representaciones, usos, creencias*, UNAM, Mexico, pp. 383-428.

HÉMOND Aline

- 2013 « Métaphores temporelles et offrandes alimentaires : pratiques d'élaboration du sens rituel », *Les Cahiers ALHIM*, 25 (« De l'âtre à l'autel : nourritures rituelles amérindiennes [Mexique, Guatemala] »), mis en ligne le 6 septembre 2013, consulté le 23 décembre 2014. URL : <http://alhim.revues.org/4547>.

HERTZ Robert

- 1907 « Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort », *L'Année sociologique*, 10, pp. 48-137.

HOCART Arthur M.

- 1935 « The purpose of ritual », *Folklore*, 46 (4), pp. 343-349.

HOUSEMAN Michael, Carlo SEVERI

- 1994 *Naven ou le donner à voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle*, Éditions de la MSH, Paris.

HUNTINGTON Richard, Peter METCALF

- 1979 *Celebrations of death. The anthropology of mortuary ritual*, Cambridge University Press, Cambridge.

ICHON Alain

- 1969 *La Religion des Totonagues de la Sierra*, Éditions du CNRS, Paris.

KWON Heonik

- 2008 *Ghosts of war in Vietnam*, Cambridge University Press, Cambridge.

LAMBEK Michael

- 2007 « Sacrifice and the problem of beginning: meditations from Sakalava mythopraxis », *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 13 (1), pp. 19-38.

LATOURET Bruno

- 2001 *Pasteur : guerre et paix des microbes. Suivi de « Irréductions »*, La Découverte, Paris [1984].

- 2012 *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des Modernes*, La Découverte, Paris.
- LE GUEN Olivier  
2003 « Quand les morts reviennent... Réflexion sur l'ancestralité chez les Mayas des Basses Terres », *Journal de la Société des américanistes*, 89 (2), pp. 171-205.
- LÉVI-STRAUSS Claude  
1962 *Le Totémisme aujourd'hui*, PUF, Paris.  
1964 *Mythologiques I. Le cru et le cuit*, Plon, Paris.
- LOK Rossana  
1991 *Gifts to the dead and the living: forms of exchange in San Miguel Tzinacapan, Sierra Norte de Puebla, Mexico*, Centre of non-Western studies, Leiden University, Leyde.
- LOMNITZ Claudio  
2005 *Death and the idea of Mexico*, Zone Books, New York.
- LÓPEZ AUSTIN Alfredo  
1980 *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos nahuas*, UNAM, Mexico.  
1997 « Ofrenda y comunicación en la tradición religiosa mesoamericana », in X. Noguez, A. López Austin (dir.), *De hombres y dioses*, El Colegio de Michoacán-Colegio Mexiquense, Zamora/Mexico, pp. 211-227.
- MALINOWSKI Bronislaw  
1922 *Argonauts of the western Pacific*, Routledge, Londres.
- MONAGHAN John  
1990 « Sacrifice, death, and the origins of agriculture in the Codex Vienna », *American Antiquity*, 55 (3), pp. 559-569.  
1995 *The covenants with earth and rain. Exchange, sacrifice and revelation in Mixe society*, University of Oklahoma Press, Norman/Londres.
- NORET Joël  
2010 *Deuil et funérailles dans le Bénin méridional. Enterrer à tout prix*, Université de Bruxelles, Bruxelles.
- NORGET Kristin  
2006 *Days of death, days of life*, Columbia University Press, New York.
- NUTINI Hugo  
1988 *Todos Santos in rural Tlaxcala: a syncretic, expressive, and symbolic analysis of the cult of the dead*, Princeton University Press, Princeton.
- PITROU Perig  
2012a « Figuration des processus vitaux et co-activité dans la Sierra Mixe de Oaxaca (Mexique) », *L'Homme*, 202, pp. 77-112.  
2012b « La divination dans la Sierra Mixe (Mexique) comme forme d'action sur le monde », in J.-L. Lambert, G. Olivier (dir.), *Deviner pour agir*, EPHE, Paris, pp. 87-109.

- 2013 « Justice et agentivité distribuée chez les Mixe de Oaxaca (Mexique). Approche cosmopolitique », *Ateliers d'anthropologie*, 39, mis en ligne le 20 décembre 2013, consulté le 23 décembre 2014. URL : <http://ateliers.revues.org/9475>.
- 2015 « Life as a process of making in the Mixe Highlands (Oaxaca, Mexico): towards a “general pragmatics” of life », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 21 (1), pp. 86-105, mis en ligne le 13 novembre 2014, consulté le 23 décembre 2014. URL : <http://dx.doi.org/10.1111/1467-9655.12143>.
- ROBICHAUX David (dir.)  
2005 *Familia y parentesco en México y Mesoamérica. Unas miradas antropológicas*, Universidad Iberoamericana, Mexico.
- SHARON Douglas (dir.)  
2003 *Mesas and Cosmologies in Mesoamerica*, San Diego Museum of Man, San Diego.  
2006 *Mesas and Cosmologies in the Central Andes*, San Diego Museum of Man, San Diego.
- SCHEID John  
1985 « Sacrifice et banquet à Rome », *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, 97, pp. 193-206.
- SMITH Robertson W.  
1997 *Lectures on the religion of the Semites*, Routledge/Thoemmes Press, Londres.
- VERNANT Jean-Pierre  
1976 *Religion grecque, religions antiques*, Maspero, Paris.
- VEYNE Paul  
2000 « Inviter les dieux, sacrifier, banqueter. Quelques nuances de la religiosité gréco-romaine », *Annales. Histoire, Sciences sociales*, 1, pp. 3-42.
- VOGT Evon Z.  
1979 *Ofrendas para los dioses: análisis simbólico de rituales zinacantecos*, Fondo de Cultura Económica, Mexico.
- VAPNARSKY Valentina  
2000 « De dialogues en prières, la procession des mots », in A. Monod Becquelin, P. Erikson (éd.), *Les Rituels du dialogue*, Société d'ethnologie, Nanterre, pp. 431-479.
- WACHTEL Nathan  
1990 *Le Retour des ancêtres. Les indiens Urus de Bolivie, xx<sup>e</sup>-xv<sup>e</sup> siècles. Essai d'histoire régressive*, Gallimard, Paris.



