



HAL
open science

The power between display and concealment. Polical rituals in a Mixe Indian community of Oaxaca, Mexico

Perig Pitrou

► **To cite this version:**

Perig Pitrou. The power between display and concealment. Polical rituals in a Mixe Indian community of Oaxaca, Mexico. *Montrer/occulter. Visibilité et contextes rituels*, N° 11 (1), pp.16-37, 2015, 9782851973818. <10.3917/cas.011.0016>. <hal-03916884>

HAL Id: hal-03916884

<https://hal.science/hal-03916884v1>

Submitted on 31 Dec 2022

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.



HAL Authorization

LE POUVOIR ENTRE EXPOSITION ET OCCULTATION. RITUELS POLITIQUES DANS LA SIERRA MIXE DE OAXACA, MEXICO

[Perig Pitrou](#)

Éditions de l'Herne | « Cahiers d'anthropologie sociale »

2015/1 N° 11 | pages 16 à 37

ISSN 1951-5030

ISBN 9782851973818

DOI 10.3917/cas.011.0016

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-cahiers-d-anthropologie-sociale-2015-1-page-16.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour Éditions de l'Herne.

© Éditions de l'Herne. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Le pouvoir entre exposition et occultation. Rituels politiques dans la Sierra Mixe de Oaxaca, Mexico

Perig Pitrou

De nombreux artefacts étudiés par les anthropologues utilisent les ressources de la figuration pour rendre sensibles des principes ontologiques (Descola, 2010) ou produire des états cognitifs spécifiques, susceptibles de favoriser l'efficacité rituelle (Severi, 2007). Les images possèdent donc des qualités intrinsèques qui font varier le regard porté sur elles tout en augmentant leur polysémie, par exemple par le biais de procédés tels que la représentation dédoublée, les chimères ou les anamorphoses. Mais, dans la mesure où le dynamisme d'une image est indissociable d'un regard, mobile, qui la contemple, ce ne sont pas simplement les caractéristiques plastiques et formelles qui produisent ce genre d'effet : les circonstances dans lesquelles un objet est vu ou, au contraire, occulté demandent elles-mêmes à être examinées. Il convient donc de prendre en compte les actions qui modifient les conditions de la visibilité dans des contextes rituels : ouvrir/fermer, enterrer/déterrer, vêtir/dévêtir, illuminer/mettre dans l'ombre, faire sortir/faire entrer, interposer un obstacle (un mur, un tissu) à la vision/le retirer, poser/déplacer/tourner – pour ne donner que quelques exemples. Le couple « montrer/occulter » fait référence à cette pluralité d'actions, moins anti-thétiques que complémentaires, et invite à déterminer pourquoi certains groupes humains décident de soumettre des objets et des images à des traitements jouant sur les deux pôles de la visibilité.

Ce faisant, il n'est pas seulement proposé d'enquêter sur les conditions objectives de la manipulation d'artefacts : l'enjeu est de comprendre comment cette dernière transforme le regard. Regarder, voir, contempler – ou chercher à le faire – sont toujours des expériences culturellement construites et insérées dans des interactions mobilisant la participation de l'observateur. Quel que soit le

dispositif pragmatique mis en place pour montrer ou cacher, il ne fonctionne que, s'il existe, quelque part, un regard animé par un désir de voir ou de ne pas voir ; le cas échéant, si ce désir n'est pas présent, une des finalités du rite est parfois de le faire émerger. C'est dans cette perspective que les *Cahiers d'anthropologie sociale* explorent des situations dans lesquelles le cadre relationnel de la visibilité est transformé selon divers paramètres : pouvoir des images, implication des observateurs, manipulations des objets. Le champ à explorer est immense et, avant de penser à engager une démarche comparatiste, les contributeurs de ce numéro ont commencé par étudier certains cas dans le détail afin de commencer à approcher la diversité des conceptions de la vision qui donnent sens à des interactions rituelles.

Pour ce qui me concerne, je m'appuierai sur des observations faites dans une communauté villageoise paysanne de la Sierra Mixe (Mexique), afin de réfléchir à la connexion existant entre, d'une part, une cérémonie publique de passation des bâtons de commandement et, d'autre part, des rites sacrificiels réalisés par les gouvernants, en marge de cet événement et à l'abri des regards. Alors que les représentants de ce village m'avaient invité à filmer la totalité du parcours rituel précédant leur intronisation, il est remarquable que cette autorisation ait été suspendue au moment de tuer une série de volailles dans la mairie. Pourquoi, à ce moment-là, des assistants du maire m'ont-ils déclaré que ce qui allait être fait était secret (*secreto*)¹ ? Afin de saisir la nature d'un tel secret, j'étudierai la conception autochtone du regard (*ejx*), ainsi que le rôle qu'il joue dans l'exercice et la légitimation du pouvoir.

Il est courant de considérer l'occultation de certains rites comme des sorties temporaires de la sphère de la sociabilité, qu'elle prenne la forme d'une mort symbolique (voir Olivier, ce volume) ou d'un moment liminal de la construction du souverain (Turner, 1969). Je chercherai pourtant à défendre l'idée selon laquelle, chez les Mixe, le moment de l'occultation – toute relative, on le constatera – consiste à déployer des actions rituelles en direction du regard d'agents non-humains à qui les rites sacrificiels sont destinés². Dans ces conditions, la transcription et l'analyse des demandes de service adressées à de tels agents offrent un moyen de mieux comprendre les raisons de cette occultation. Malgré sa pertinence, le modèle analytique de la royauté sacrée (Dehouve, 2005) n'éclaire pas les conceptions autochtones de la vision et de la visibilité en vertu desquelles certains rites politiques doivent être soustraits au regard du plus grand nombre, tandis que d'autres doivent, au contraire, atteindre le degré maximal de publicité. C'est à l'élucidation de ce problème que sont consacrés les développements qui suivent.

Polysémie de l'acte public de transmission du pouvoir

Les données ethnographiques examinées ont été recueillies lors d'une enquête de deux ans réalisée lors de séjours entre 2005 et 2009 parmi les Mixe. Les 105 000 Indiens parlant le mixe, une langue du groupe Mixe-Zoque, vivent dans des communautés paysannes de l'État de Oaxaca situé au sud du Mexique. Mon investigation s'est concentrée sur des cérémonies de transmission du pouvoir se déroulant dans des villages de la Sierra Norte, en général le 1^{er} janvier de chaque année. Conformément à la loi électorale des « Us et Coutumes », et à l'instar de nombreux municipes du Mexique (Lipp 1991), les Mixe sont autorisés à désigner leurs représentants lors d'assemblées communautaires et à organiser leur activité politico-judiciaire en fonction d'un « système de charges » (*sistema de cargo*) relativement astreignant. Plusieurs fois au cours de son existence, chaque chef de famille doit effectuer un service bénévole d'un an dans la mairie ou dans l'église ; chaque nouvelle prise de fonction s'accompagnant en général d'une ascension dans cette hiérarchie à la fois civile et religieuse.

Le bon fonctionnement de la répartition diachronique des charges repose sur un renouvellement cyclique qui a lieu à l'occasion d'une cérémonie de transmission des bâtons de commandement à laquelle assistent tous les habitants assemblés sur la place du village. Pour assurer le succès de cette passation, les Mixe de certaines communautés considèrent également qu'il est indispensable de sacrifier des volailles dans la mairie et au sommet d'une montagne surplombant le village. Avant d'expliquer pourquoi ces rites, en partie nocturnes, se font dans la discrétion, voire dans l'occultation, il est nécessaire de comprendre ce qui, précisément, se montre lors de la cérémonie publique. La transmission des bâtons est une image si courante dans le monde hispanique et hispano-américain que l'on ne s'interroge pas toujours autant qu'on le devrait sur les significations qu'elle revêt dans des contextes amérindiens.

Afin d'explorer la spécificité des conceptions autochtones associées à la manipulation et à l'exposition d'objets de pouvoir, il se révèle nécessaire de restituer la teneur des discours en langue vernaculaire prononcés en ces occasions. Dans un travail consacré à ce genre de discours chez les Huave, Flavia Cuturi (2000) s'intéresse à la façon dont leur énonciation construit un espace propre à l'intérieur duquel le pouvoir se partage au sein de la communauté, tout en instaurant une autorité, hiérarchiquement distincte du reste du village. Pour ma part, je concentrerai mon attention sur la dimension temporelle de ces cérémonies en cherchant à comprendre les conceptions autochtones du pouvoir qui donnent sens à la manière dont il se transmet entre les générations. Dans les villages dans lesquels j'ai réalisé mon enquête, on observe souvent deux céré-

monies publiques qui mettent en scène la transmission. Lors de la première, les équipes sortantes remettent à leurs successeurs des bouteilles de mezcal et des cigarettes qui seront utilisées lors des sacrifices de volailles réalisés avant la seconde cérémonie à l'occasion de laquelle sont transmis d'autres symboles de pouvoir. Les objets, insignes ou parures transmis lors de rites d'intronisation incarnent des principes fondamentaux qu'un groupe humain valorise et qu'il souhaite associer à la figure de ses gouvernants (Dumézil 1966 ; 1971).

Indépendamment de la symbolique des objets, la signification même de la transmission demande à être analysée : au lieu de la prendre comme un acte unitaire, il se révèle pertinent de l'envisager comme un acte composite mettant en relation des partenaires très divers. Cela est d'autant plus vrai lors des cérémonies mixte au cours desquelles deux types de transmission s'effectuent devant le regard des habitants assis sur des gradins construits sur la place centrale. En premier lieu, comme dans toute la République mexicaine, ce sont seulement les représentants les plus élevés dans la hiérarchie civile (le maire, le président, le juge) qui se transmettent le drapeau mexicain, auquel s'ajoute dans ce cas-là un drapeau aux couleurs du territoire mixte. Quelques instants plus tard, en revanche, chacun des membres de l'équipe sortante, faisant face à son successeur, lui remet un bâton de commandement, une bouteille de mezcal et un paquet de cigarettes. À ce même moment, le maire reçoit des mains de son prédécesseur les clés de la mairie ainsi que le sceau du village et un encrier. Le dispositif cérémoniel réunit donc le tout et la partie et met conjointement en scène la continuité du pouvoir et sa hiérarchisation au sein d'une communauté où tous se considèrent comme des frères (*mītu'uk*) égaux.

L'énonciation des discours confère à la transmission d'éléments matériels la valeur d'un acte social. Avant chaque transmission, le porte-parole de l'équipe sortante, le plus souvent le maire, déclare à son interlocuteur qu'il lui « donne » (*mē'ëy*), « transmet » (*kē'tēkēy*), « remet dans la main » (*kē'yāj*), un des objets mentionnés plus haut. En retour, son interlocuteur proclame que lui et son équipe « prennent dans leur bras » (*axāj*), « reçoivent » (*pēj*) ou « attrapent » (*māj*) ces objets. Par ces énoncés, les énonciateurs font davantage que redoubler le geste par la parole : ils instaurent, de façon plus ou moins explicite, les villageois comme les spectateurs et les énonciataires de l'acte social, qui se montre autant qu'il se dit. L'assemblée des spectateurs est en effet appelée à jouer un rôle actif, qu'elle soit désignée comme un individu collectif (« le métal [de la cloche], le village = le village » *ja pujx ja käjp*), comme un ensemble d'individus (« les métaux, les villages = les villageois » *pujxti, kajpi* ou *ja pujx ja käjp* + pluriel), ou comme un composé d'individus d'âges différents (« les grands, les petits, les anciens » *ja mēj ja mutsk ja majää'tyēj*). Face à une telle condensation d'identités, l'acte de monstration

s'insère lui-même dans plusieurs dynamiques relationnelles.

À un premier niveau, le plus obvie, les villageois remplissent une fonction de témoin qui valide l'effectivité du transfert. Dans ce cadre, le village est mentionné à la troisième personne, comme lorsqu'un des porte-parole déclare :

<i>ja pujx ja käjp</i>	« le métal [de la cloche], le village » (= le village)
<i>ntuk'ijxy ntuknijäwï</i>	nous lui faisons voir , nous lui faisons savoir (= nous le faisons témoin)
<i>ku äëts ja nkutujkïn</i>	« que ce bâton
<i>nkë'yäjknï</i>	nous le donnons dans la main
<i>ku äëts nakyoojnïyï näkyëjyï</i>	nous nous le remettons, que nous nous donnons entre nous »

Ou bien on s'adresse directement à l'assemblée en ces termes :

<i>pujxtï käjptï</i>	métaux, villages (= habitants du village)
<i>xäm x'ejxtï xäm xnijäwïtï</i>	maintenant vous voyez , maintenant vous savez (= vous êtes témoins)
<i>ku äëts n'axäji</i>	que nous nous l'attrapons dans les bras
<i>ja nëwempït jää'y ja'y'ejxpajt</i>	le drapeau des personnes de Mexico (= des Mexicains)

Dans ces retranscriptions – et dans les suivantes – je souligne les verbes composés avec le radical *ejx* (parfois *ijxy*) afin que l'on repère les différentes valeurs sémantiques qui lui sont associées et, subséquentement, les diverses configurations pragmatiques au sein desquelles l'action de « voir » joue un rôle. En l'occurrence, les deux premiers passages cités indiquent que la déclaration d'acceptation par le récipiendaire s'adresse au moins aux deux énonciataires : les membres de l'équipe qui termine son service et le village réuni en assemblée.

Mais l'assistance fait plus que constater l'effectivité d'une passation : elle vérifie qu'elle se déroule conformément aux décisions prises lors d'une assemblée qui s'est tenue quelques mois auparavant, pendant l'été. La valeur de la transmission publique tient à ce qu'elle applique une décision collective exprimée au préalable. Les représentants engagés dans la cérémonie de passation mentionnent d'ailleurs à plusieurs reprises cet événement constituant, comme lorsqu'un porte-parole dit à l'équipe entrante :

<i>myiktanipëktï myiktanï'ejxtï</i>	ils vous ont chargés, ils vous ont désignés
<i>jäts ja pujx jäts ja käjp</i>	les habitants du village
<i>xäm t'ijxy xäm tnijäwëti</i>	maintenant ils le voient , maintenant ils le savent

Le pouvoir entre exposition et occultation

mpatumts

que vous allez continuer à agir [conformément à leurs paroles, leurs intentions] (= vous allez leur obéir et faire votre service)

À l'intérieur de la sphère de la visibilité et de l'espace public, la répartition des rôles évolue donc au cours de l'année. Lors de la première assemblée, certains individus font l'objet d'une désignation réalisée par les villageois ; lors de la seconde, les représentants deviennent actifs et manifestent leur obéissance à cette autorité collective. Par exemple, une équipe entrante s'entend dire :

meets ja kutunk

vous, les représentants

mmë'y ja dioskujuyip

je vous les donne les remerciements

ja'këxp ku ja pujx ja käjp

parce que du métal, du village

y'ääw y'ayuujk

ses bouches, ses paroles (= ses demandes, ses ordres)

xpatuujnüü

vous avez continué à les faire

(= vous avez obéi à ses demandes)

ja'këxp ku ja pujx ja käjp

parce que du métal, du village

ja wyïnmää'ny

sa pensée (= son intention)

xpatuujnüü

vous allez continuer à la faire (= vous allez obéir aux intentions du village et faire votre service)

Par conséquent, l'assemblée n'est pas seulement constituée par des spectateurs à qui une cérémonie est montrée. Malgré sa présence discontinue, elle incarne un acteur majeur à l'existence plus durable, le village, qui est le véritable initiateur du mouvement de renouvellement réitéré année après année. En ce sens, l'enchaînement de deux réunions publiques (assemblée de désignation/ cérémonie de transmission) peut s'envisager comme un dispositif réflexif grâce auquel le village donne à voir l'action résultant de sa propre délibération⁴.

Afin d'évaluer le sens que revêt la permanence de cet individu collectif se manifestant de façon intermittente, l'analyse gagne à se déployer à une échelle temporelle encore plus vaste. La valeur de la cérémonie réside en effet moins dans la performance actuellement réalisée que dans sa connexion avec celles qui lui précèdent. De nombreux énoncés soulignent l'importance de la répétition à l'identique des mêmes actes au fil des années, comme lorsque un porte-parole déclare : « nous avons reçu ce drapeau l'an passé et nous, de la même manière, nous vous demandons de le recevoir cette année ». La légitimation d'un acte par la référence à des actes passés est courante dans des rites revendiquant le respect des traditions⁵. En dernière instance, les porte-parole se réfèrent d'ailleurs explicitement aux premiers pas initiés par les ancêtres qu'il convient d'imiter :

Montrer/occulter. Visibilité et contextes rituels

meets pujx käjp
xäm x'eixti xnijäwiti

vous habitants du village)
maintenant **vous le voyez**, vous le savez
(= vous êtes témoins)

sääj nakye'tekiyi eëts
ja nkutujk uk ja ejxpajt
sääj ja majää'tyëjk
tëej tyiktsoo'ntä'äkti
sääj ja majää'tyëjk
xtuk'ijyxyim
xtuknijää'winti

comment nous nous sommes transmis
notre bâton et notre drapeau [mixe]
comme les anciens
ils ont commencé à le faire
comme les anciens
ils nous l'ont fait voir
ils nous l'ont fait savoir (= comme les anciens nous ont
appris à le faire)

Un niveau supplémentaire de réflexivité apparaît tandis que la monstration acquiert une signification nouvelle. Les représentants n'exhibent pas simplement leur obéissance aux décisions du village : ils apportent la preuve qu'ils se conforment à une procédure dévoilée par les ancêtres. Ce faisant, le champ du contrôle exercé par l'assemblée s'étend. En plus de s'assurer de l'obéissance à ses décisions, elle vérifie la conformité du déroulement de la cérémonie avec les cadres traditionnels. Dans ce contexte, le verbe *tukejx* (*tuk-* causatif et *ejx* « voir »), déjà rencontré dans les précédentes citations, intègre un autre sens. Lorsqu'un porte-parole déclare « nous le faisons voir » (*ntuk'ijyxy*), outre la publicité de son geste, il se réfère au processus didactique de transmission dont il est l'un des agents. À l'instar des ancêtres, les représentants considèrent donc que « faire voir » revient aussi à enseigner et à tracer un programme d'actions pour les générations futures. Une autre identité est donc conférée à l'assemblée qui apparaît, sous cet angle, comme un être en devenir qu'il est nécessaire d'informer et de former. Cela s'entend lorsqu'un représentant de l'équipe sortante explique :

meets jemykyutunktëjkti
eëts yä'ät nké'yajykypy
ja mitu'uk wintse'ëjk'ü'ny

avec vous, nouveaux représentants
nous nous les remettons dans les mains
« ce avec quoi on se rend respect entre frères » (= les
cadeaux, *i.e.* la bouteille de mezcal et les cigarettes)
comme ceux-ci
le grand-père, la grand-mère (= les ancêtres)
ils ont commencé à le faire
pour qu'à ces jeunes
pour qu'à ces fils (= les nouvelles générations)
nous continuions à leur faire voir (= à leur enseigner)

säyam yä'ät
ja tety'amëj ja tük'amëj
tëej tyiktsoo'ntä'äkti
ku yä'ät ja uu'nk
ku yä'ät ja unä'ajk
ntukpa'ijyxyinti

Dans *Le pouvoir sur scènes*, Georges Balandier (1980) explique que,

selon les cas, la légitimation du pouvoir requiert la représentation de héros mythiques, la manifestation d'un autre monde ou la mise en scène d'un héritage et d'un passé. C'est le troisième cas de figure qui apparaît chez les Mixe, cela n'étant possible que parce que l'assemblée représente plus que la somme de ses parties et renvoie à une totalité transgénérationnelle. Contrairement à ce que l'on pourrait croire de prime abord, les participants à la cérémonie révèlent d'autres catégories que celles d'acteurs et de spectateurs. Par-delà cette structure dichotomique, l'assemblée condense une pluralité d'identités (Houseman et Severi, 1994) qui agissent différemment et sont connectées à diverses temporalités (cf. tableau).

Identité	Action	Temporalité
Village	Est témoin Vérifie que ses décisions sont appliquées	Cérémonie de transmission présente (janvier)
Village	Désigne la future équipe municipale	Assemblée du village (quelques mois plus tôt)
Ancêtres	Ont montré l'exemple	Cérémonies de transmission passées
Enfants	Apprennent comment faire les futures cérémonies	Cérémonies de transmission futures

Loin de se réduire à un spectacle unitaire, la transmission des objets de pouvoir combine donc une multiplicité des relations, dont seule l'actualisation conjointe assure à la cérémonie son efficacité et sa valeur sociale (cf. tableau).

Participants	Relations établies
Équipe sortante/entrante	Donner/recevoir (= transmettre)
Village/équipe entrante	Décider/appliquer une décision
Ancêtres/équipes sortantes et entrantes/ nouvelles générations	Montrer l'exemple/imiter/montrer l'exemple

L'instauration d'une discontinuité avant la transmission d'objets de pouvoir

À plus d'un titre, la cérémonie publique vise à performer la continuité devant le regard des habitants. À l'instar de la place centrale entourée par des gradins, qui constitue un cadre fixe pour les apparitions intermittentes du village, les objets manipulés à cette occasion participent à cette construction de la légitimation du pouvoir. Les bâtons, les clés ou le sceau du village doivent en

effet persister dans le temps pour être transmis génération après génération. Une fois remis, les bâtons de commandement ne sortent plus de la mairie et ils demeurent accrochés sur le mur du bureau de leur possesseur pendant un an. En mixe, le terme employé pour se référer au bâton est *ja kutujk*, forme substantivée du verbe *kutujkin* qui signifie littéralement « couper avec la tête », c'est-à-dire « décider »⁶. De même qu'en français un juge « tranche » une question, il incombe aux représentants du village de prendre des décisions, notamment pour résoudre les conflits qui émergent entre les habitants. Alors que sur la place publique les bâtons symbolisent la continuité, une fois fixés sur les murs ils deviennent les symboles de l'autorité et de l'activité judiciaire, entendue en un sens large.

Le rôle prédominant de ces objets garantissant la permanence de l'institution politique invite à inverser la perspective spontanément adoptée pour décrire la cérémonie publique : si les objets se transmettent d'une génération à l'autre, il est aussi possible de considérer qu'ils sont attachés de façon durable à un lieu de pouvoir, la mairie, d'où ils ne sortent que de façon épisodique. Selon cette perspective, il devient intéressant d'examiner la circulation des humains et les opérations qu'ils réalisent pour que, chaque année, une nouvelle génération puisse s'appropriier les mêmes objets et les mêmes espaces de pouvoir. La réflexion anthropologique a souvent affronté des problématiques similaires, que ce soit à propos du *hau*, évoqué dans *L'essai sur le don* (Mauss [1950] 1985), qui oblige le récipiendaire d'un don à rendre une contrepartie, ou à propos de l'inaliénabilité de certains objets au sein d'un réseau d'échange et de circulation – le « *Keeping-While-Giving* » de Weiner (1992) analysé par Godelier dans *L'énigme du don* (1996). Dans le cas présent, le problème pourrait se formuler de la façon suivante : quelles sont les opérations nécessaires pour que, année après année, un objet puisse être donné aux représentants du village sans pour autant n'appartenir à personne ?

Pour saisir ce processus, il faut suivre la circulation nocturne des bâtons qui se produit la veille de la cérémonie de transmission. Les représentants de l'équipe entrante emportent les bâtons pour aller les nettoyer rituellement avant de les rapporter dans la mairie, d'où ils seront ressortis le lendemain pour être remis à leurs possesseurs sur la place. Lors de ce bref intermède, ces derniers préparent dans la discrétion l'appropriation officielle en lavant les bâtons dans une fontaine ou un cours d'eau. L'opération implique que de nouveaux rubans soient accrochés sur les bâtons, c'est-à-dire qu'on « change [leur] vêtement » (*xojxtikatsy* de *xojx* « habiller », *tikatsy* « changer »). Cette personnification d'un artefact est d'autant plus intéressante que les participants à ces rites se lavent eux-mêmes avant de passer des vêtements propres. Selon les explications qui m'ont été données, cette double purification vise à

rompre le lien existant entre l'objet et son possesseur, tout en garantissant que les représentants entrants ne débutent leur service avec le poids de leurs fautes commises au préalable. Par-delà le processus matériel de purification, c'est un dispositif de répartition des responsabilités qui est à l'œuvre : de même que le nouveau représentant n'assume pas la responsabilité de son prédécesseur, il ne doit pas contaminer le service communautaire avec ses fautes personnelles.

Symétriquement, l'équipe sortante ou son représentant, effectue un parcours rituel pour traiter les fautes commises durant le service. Lors du parcours auquel j'ai eu l'occasion d'assister quelques jours avant une cérémonie de transmission, le maire accompagné de son assistant réalise ainsi une série de sacrifices de dindons, dans sa maison et au sommet d'une montagne dans laquelle est réputée résider une entité nommée « Celui qui fait vivre » (*yikjujyky'äjtpi*). À cette occasion, le maire lui demande de pardonner les fautes commises par lui et son équipe. Comme lors de la purification des bâtons, la responsabilité du gouvernant s'objective au travers d'un double processus matériel. En premier lieu, quelques minutes avant de sacrifier des animaux, le maire utilise une branche de chardon pour se faire saigner le tibia afin que les conséquences néfastes des fautes commises ne demeurent pas fixées dans son corps. À ce moment-là, il déclare à « Celui qui fait vivre » :

<i>wan tmitäni yäyüi</i>	que mes fautes restent là [au sommet de la montagne]
<i>kawintem xëew</i>	et qu'en aucun jour
<i>ëëts yä'üt nyikkuyuuji</i>	elles ne nous fassent avoir faim
<i>nyikkupä'ämü</i>	elles nous fassent être malades
<i>maa'kx</i>	Pardonne

Parallèlement à la purification du corps, une opération rituelle vise le sceau du village que l'assistant du maire sort de sa poche lors du sacrifice d'un dindon. En approchant ce symbole de pouvoir du cou tranché de l'animal, il déclare :

<i>kiti tyani</i>	qu'ils ne restent pas
<i>ja nkë' ja nteky</i>	elle ma main, lui mon pied
<i>jam <u>ejxpajkëjxp</u></i>	ici sur « ce sur quoi se pose le regard » (= le sceau)

Métaphoriquement, l'énonciateur se réfère à la responsabilité du gouvernant afin qu'elle se détache de l'objet et soit charriée par le flux du sang sacrificiel. Dans ce processus, il utilise un objet sur lequel « se pose le regard » (*ejxpajt* ; *ejx* « regard, œil, regarder », *pajt*, suffixe locatif, « là où se fait une action »),

l’adverbe *kějxp* signifiant « sur, dessus ». À l’origine, le substantif *ejxpajt* désigne une trace laissée sur un chemin ou un champ pour indiquer une direction ou une limite : par extension, on l’emploie pour parler du « drapeau », un signe visible symbolisant un territoire. Le statut du sceau se révèle plus complexe. D’une part, il symbolise le pouvoir du chef à s’exprimer au nom du village : il est capable d’imprimer sur une feuille une empreinte – un dessin et un nom – représentant la municipalité. D’autre part, comme la pratique d’une purification rituelle l’atteste, le sceau est conçu comme un objet sur lequel la trace corporelle des pieds et des mains des gouvernants est laissée, c’est-à-dire sur lequel la responsabilité pour les fautes commises risque de demeurer fixée.

Pour éviter une telle conséquence, les gouvernants sollicitent l’aide d’un agent non-humain à qui est attribué le pouvoir de réaliser la « coupure avec le pardon » (*maa’kxtujkin* ; cf. Pitrou, 2013). Bien que les rites de purification se déroulent en marge du champ de visibilité des habitants du village, ils n’en demeurent pas moins destinés à un regard : celui de l’être à qui une aide est demandée. La participation de cet agent confère une valeur institutionnelle à une action de découplage sans laquelle la performance de la continuité sur la place du village ne pourrait se réaliser. S’il est nécessaire que la distribution diachronique du pouvoir s’affiche lors d’une transmission, en revanche les conséquences néfastes associées à son exercice semblent ne pas devoir transparaître devant l’assemblée. En transmettant à certains le pouvoir de parler, d’agir et de décider au nom du village, tout se passe comme si les habitants souhaitaient se débarrasser de la responsabilité liée à l’exercice concret de ce pouvoir.

Les raisons de l’occultation

Comme les rites politiques des Ndembu étudiés par Turner dans *The Ritual Process* (1969), la légitimation du pouvoir lors de deux cérémonies distinctes mais structurellement liées, s’organise donc autour d’une série d’oppositions dynamiques (continuité/discontinuité ; humains/non-humains ; jour/nuit ; liaison/déliaison ; publicité/occultation). Il serait commode de plaquer sur un tel enchaînement une conception machiavélienne de la politique en affirmant que l’exercice du pouvoir doit demeurer caché pour conserver son efficacité. Je souhaite cependant proposer une autre explication en m’appuyant sur l’observation de sacrifices de volailles réalisés nuitamment dans la mairie par les membres de l’équipe entrante, quelques jours avant leur prise de fonction. Bien qu’on m’ait autorisé à accompagner et à filmer les activités rituelles durant la semaine précédant le début du service, on me demanda d’éteindre ma caméra au moment où les représentants allaient sacrifier des animaux au-dessus d’un

trou creusé sous l'escalier central de l'édifice. L'un des assistants du maire me déclara alors en espagnol que c'était « *secreto* » et que, par conséquent, cette séquence rituelle ne pouvait être montrée.

Afin d'interpréter correctement la signification de ce secret, il faut préciser que les rites effectués dans la mairie réunissent l'ensemble de l'équipe municipale, soit une centaine d'hommes, vers trois heures du matin. Les représentants les plus élevés dans la hiérarchie, comme le président, le juge et le maire, sont accompagnés par leurs femmes car c'est avec elles qu'ils s'approprient à devenir les « parents » de tous les habitants. Supervisés par ces édiles, les futurs occupants de l'édifice passent dans leurs bureaux respectifs où ils touchent les murs et les objets (tables, ordinateurs, photocopieuses) avec des volailles vivantes et des cierges, tout en prononçant des discours rituels en direction de la mairie (*ja jëen ja tej* « le foyer, la maison ») et de « Celui qui fait vivre ». C'est en effet vers leurs regards que s'oriente le rite nocturne, comme l'atteste la répétition d'une formule employée pour désigner le dépôt cérémoniel⁷ : « nous le déposons, nous le déposons devant ton regard notre cher oiseau, notre chère volaille (= nous allons faire un dépôt cérémoniel avec un sacrifice de volailles) » (*npiktä'äky n'ejxtä'äky ja njon'u'nk ja ntutk'u'nk*). Après être passés dans chacun des bureaux, tous les représentants se réunissent sous l'escalier central et ils décapitent les animaux. D'après les descriptions qu'on m'a données, le sang sacrificiel est alors répandu sur le dépôt cérémoniel, et un animal encore vivant est enterré dans le trou - comme on l'observe chez les Tlapanèques (Dehouve 2004).

Même si je n'ai pas assisté à cette séquence-là, la traduction des discours prononcés au préalable dans les différents bureaux aide à cerner l'enjeu de cette activité nocturne. On s'adresse principalement à la mairie, qui est personnifiée, pour qu'elle pardonne les conflits dont elle va être témoin pendant un an (« foyer, maison, pardonne » *jëen tëjk maa'kx*) et on lui demande d'aider à trouver les solutions à ces conflits :

<i>mejts jëen mejts tëjk</i>	toi foyer, toi maison
<i>yä'ät ja ëë'npï ja piktsoopi</i>	ceux qui se plaignent, ceux qui demandent
<i>yääj mye'ntüt yjä'ättüt</i>	ici ils viendront, ils arriveront
<i>měj yä'ät kajaa</i>	[qu'elle soit] grande, étendue
<i>ja wïnmää'yïn yääj</i>	la réflexion ici (= que l'on trouve la réponse aux problèmes)
<i>yääj jënjëëjyty yääj tëkjëëjyty</i>	ici à l'intérieur du foyer, ici à l'intérieur de la maison (= dans le bureau)
<i>mejts jëen mejts tëjk</i>	toi foyer, toi maison
<i>nayütë'n x'ijyxy xmatëy</i>	tu nous vois , tu nous entends
<i>ijyxyäm ëëts</i>	maintenant nous

Montrer/occulter. Visibilité et contextes rituels

<i>ja awä'äts'äjtün</i>	l'être-ouvert (= la protection)
<i>n'amütëy</i>	nous le demandons
<i>yä'ät ja ëy'äjtün ja mëjk'äjtün</i>	le bien-être, l'être-fort (= la santé, la force)

Le rite ne vise pas seulement à renforcer la protection assurée par la mairie. La principale préoccupation des participants concerne la difficulté à trouver les réponses adéquates aux conflits que les habitants rapportent en se déplaçant dans ce lieu de pouvoir. C'est pourquoi les gouvernants espèrent que « Celui qui fait vivre » – à qui ils vont rendre visite au sommet de la montagne – va les aider dans leur activité délibérative :

<i>ja yikjujyky'äjtü n'amüto'üntüt</i>	à « Celui qui fait vivre » nous allons lui faire la demande
<i>jüts ëy jüts mëjk</i>	pour être bien, forts (= que nous soyons en bonne santé)
<i>jüts jënts</i>	pour être durs (= sains)
<i>jüts nmütäpyä'äjtüntüt</i>	pour que nous trouvions ensemble l'idée (= la solution aux problèmes)
<i>jüts nmüvejüntüt</i>	pour que nous nous éveillions ensemble
<i>nmikajüntüt</i>	[que] nous nous « démêlions » ensemble (= pour que nous soyons attentifs, pour apprendre comment faire le service)

Le champ d'intervention de « Celui qui fait vivre » se révèle élargi. En fin d'année, il participe à un processus de déliaison grâce auquel s'opère une disjonction entre les gouvernants et les objets de pouvoir afin de les débarrasser des conséquences néfastes associées aux décisions prises pendant l'année. Au début du service, les édiles cherchent au contraire à créer du lien afin de l'enrôler dans l'équipe pour qu'il protège le village et participe à la réussite des processus délibératifs, ce qui invite à aborder l'activité politique d'une façon holiste. Pour remplir leur fonction et asseoir leur autorité, les gouvernants ont besoin de se lier temporairement à des objets possédant chacun une agentivité propre : la mairie protège, le bâton et le sceau donnent le droit de parler, etc. Mais la participation des non-humains va au-delà de l'intégration de ces artefacts dans le dispositif du pouvoir. Pour la réussite d'un processus mental tel que la délibération, les gouvernants considèrent qu'ils ont besoin d'un être qui, même s'il n'est pas directement visible, possède la capacité de transmettre des pensées.

Indépendamment des conditions de visibilité propres à la perception d'un être possédant un statut ontologique aussi spécifique, l'important est que « Celui qui fait vivre » soit institué comme un regard en face duquel les Mixes se placent pour solliciter un service par le biais d'un dépôt cérémoniel. Une telle transmission réalisée en direction d'un partenaire non-humain pose le

problème de sa réception ; comme je l'ai démontré ailleurs, quelle que soit la finalité du dépôt, les participants sont inquiets de savoir s'il va être accepté par son récipiendaire (Pitrou, à paraître). À la différence de ce qui se produit sur la place du village où, précisément, l'expression de l'acceptation est aussi explicite que possible, les dépôts se terminent en effet par un silence. C'est pourquoi les sacrifices sont systématiquement suivis par des repas rituels à l'occasion desquels un représentant, « celui qui se tient devant » (*kutanapy*), prend la parole au nom du groupe pour accepter l'offrande alimentaire. Par le biais d'un processus d'identification rituelle que je ne détaillerai pas ici, cette prise de parole met en scène les destinataires des sacrifices manifestant leur accord/consentement à rendre le service qui leur est sollicité.

Envisagée sous cet angle, la séance nocturne apparaît comme une duplication de la cérémonie publique de transmission qui repose sur un principe similaire : l'expression de l'acceptation vaut pour un accord à rendre service. La connexion entre ces deux séquences se révèle d'ailleurs encore plus nette si l'on analyse les raisons pour lesquelles une bouteille de mezcal et un paquet de cigarettes sont remis à chacun des membres de l'équipe sur la place du village. En réalité, cette transmission n'est que temporaire, puisque l'alcool et la fumée des cigarettes font partie des dépôts, et qu'en dernière instance ils sont destinés aux partenaires non-humains que les gouvernants cherchent à enrôler. La circulation visible de ces objets est donc l'indice d'un autre niveau d'association avec des êtres invisibles n'apparaissant que dans des circonstances spécifiques. Pour envisager dans sa globalité le fonctionnement d'une telle ontologie politique dans laquelle les êtres humains et non-humains se côtoient et s'associent, l'essai de B. Latour intitulé *Irrésolution* (2001 [1985]) offre d'excellents instruments descriptifs et conceptuels. Les rites de pouvoir gagnent à être envisagés de façon holiste – « cosmopolitique », pour reprendre un concept clé chez B. Latour (2002 ; 1999) et I. Stengers (2003) – comme des dispositifs grâce auxquels des associations, plus ou moins durables, s'établissent entre des humains et des non-humains. L'étude de cette organisation passe alors par l'examen de toutes les formes de médiation, traduction ou délégation nécessaires pour faire agir de concert des agents aux caractéristiques ontologiques parfois aussi diverses qu'un maire, son sceau et « Celui qui fait vivre »⁸.

Arrivé à ce point de la démonstration, il reste à expliquer pourquoi les sacrifices réalisés sous l'escalier et, plus largement, les rites nocturnes, sont conçus comme quelque chose de *secreto* qu'il ne faudrait pas montrer au reste du village. Un tel secret ne concerne nullement un ensemble de pratiques qu'un groupe d'initiés serait le seul à connaître : toutes les familles devant être au service du village, tout le monde – exceptés les enfants, ce qui n'est pas sans importance comme on va le constater – sait ce qu'il se passe dans la mairie cette

nuit-là. En mixe, il existe d'ailleurs une distinction entre ce qui est secret parce qu'on ne doit pas le montrer (*ayu'usty*), et ce qui l'est parce qu'on ne peut en parler (*amatsk*). Les rites nocturnes relèvent de la première catégorie et consistent en une occultation intermittente d'actions rituelles à une partie du village qui, année après année, est elle-même amenée à observer ou à réaliser ces mêmes actions. Comme souvent, le secret est moins un contenu de connaissances spécifiques qui serait celé, qu'un mode de relation instauré au sein d'une communauté (Bonhomme, 2006 ; Barth, 1975). En prenant en compte cette dimension nécessairement ambivalente, le problème est donc le suivant : pourquoi les communautés pratiquent-elle un tel pli à l'intérieur d'un espace de visibilité partagée – y compris par les hommes et les femmes ? Comment expliquer la volonté de ne pas montrer ce qui se déroule dans la mairie ?

Deux explications, relativement obviées, peuvent être proposées. Tout d'abord, même si les conflits intercommunautaires semblent moins fréquents que par le passé, la dimension secrète de ces rites se justifie par un désir de se protéger contre des agressions extérieures et, par voie de conséquence, contre les regards des habitants des villages voisins. La volonté de réserver un espace propre où les regards du groupe sont temporairement mis à distance afin de résoudre des conflits explique que cette même logique fonctionne également à l'intérieur de la communauté, la modification des conditions de visibilité étant l'une des caractéristiques les plus courantes des rites judiciaires (Garapon, 1997). En début d'année, les gouvernants préparent un espace spécifique (la mairie) pour que des agents humains (eux) et non-humains (« Celui qui fait vivre ») exercent, dans une relative discrétion, une activité délibérative susceptible de résoudre les conflits. Ce serait donc la face obscure de la vie sociale que le rite nocturne et les purifications de fin d'année prendraient en charge afin de préserver l'harmonie. Dans cette perspective, l'occultation de certains événements coïnciderait avec leur monstration à des entités non-humaines favorisant un processus d'évacuation de la négativité.

En complément de ces explications, l'alternance de la monstration et de l'occultation gagne à être mise en relation avec une théorie de la transmission des savoirs. On a signalé plus haut la valeur pédagogique de la cérémonie publique, un spectacle s'adressant, en partie à tout le moins, aux jeunes générations. En mixe, comme chez d'autres peuples mésoaméricains (Chamoux, 1986), l'apprentissage se conçoit comme un processus principalement visuel, comme l'atteste le sens littéral du verbe *ejxpëjk* « recevoir par le regard » qui signifie « apprendre ». En même temps que les nouveaux représentants déclarent « recevoir » (*pëjk*) les symboles du pouvoir, les jeunes générations reçoivent donc une leçon leur enseignant comment agir à l'avenir. Il y a donc ici une forme relativement classique de réflexivité de l'action rituelle qui, en même temps qu'elle s'effectue, expose les conditions de sa réitération ultérieure.

Dans ce contexte, il convient d'expliciter la signification de l'énoncé – souligné dans le fragment précédent – dans lequel les représentants du village demandent à « Celui qui fait vivre » d'être « éveillés, démêlés », c'est-à-dire d'être attentifs et d'apprendre à faire le service d'une manière correcte. Le doublet *wejin kăjin* (« s'éveiller, se démêler »), courant en mixe, est employé de façon privilégiée pour se référer au développement des capacités psychocognitives d'un enfant. L'éveil de ce dernier lui permet en effet de « recevoir par le regard » les manières correctes d'agir et, progressivement, d'apprendre à « démêler » par lui-même les problèmes pratiques auxquels il sera confronté au cours de son existence. Au moment de commencer leur service, les représentants sont placés dans une situation similaire puisqu'ils doivent eux aussi apprendre à affronter de nouveaux types de problèmes. Toutefois, les deux situations présentent des différences. Comme me l'ont dit à de multiples reprises des représentants, le service « on ne l'apprend pas », ce qui signifie qu'il n'existe pas d'exemple à imiter, ni d'apprentissage préalable à l'entrée en fonction. Une fois qu'une personne détient le bâton de commandement, c'est en elle-même et vers sa pensée qu'elle doit se tourner pour trouver les solutions aux conflits que les habitants exposent dans la mairie.

La responsabilité liée à cette activité délibérative, en partie solitaire, que doivent mettre en œuvre les gouvernants ne laisse pas de les angoisser. Je me souviens ainsi d'une de mes rencontres avec le juge (*síndico*), alors qu'il revenait chez lui après une journée de travail. Je suis assis à deviser devant la cheminée avec son frère lorsque Victor, appelons-le ainsi, un grand gaillard d'une quarantaine d'années, entre dans la pièce. Alors que d'ordinaire, cet homme robuste regarde avec assurance son interlocuteur, il semble ce jour-là totalement désemparé. Il nous salue à peine, décline le repas qu'on lui propose et, le regard bas, s'excuse d'aller se reposer immédiatement. Une fois qu'il est sorti de la pièce son frère, qui a lui-même assumé la charge de juge quelques années auparavant, m'explique dans quels tourments se trouve plongé son cadet. La permanence dans la mairie, surtout lorsqu'on est juge, rend témoin de toute une série de désaccords et de violences dont les habitants ne sont pas spectateurs dans leur vie ordinaire, ou alors de façon fragmentaire. Le choc produit par cette convergence du conflit sous le regard des représentants est d'autant plus déstabilisant que le juge n'est jamais certain de trouver les bonnes paroles ou les solutions adéquates. Dans ces conditions, il n'est alors guère étonnant qu'une fois revenu chez lui, il se retrouve seul, plongé dans ses ruminations.

Les inquiétudes individuellement ressenties ne doivent toutefois pas faire accroire que les gouvernants seraient totalement isolés pour exercer leur pouvoir. Bien au contraire, l'entraide entre les membres du groupe est valo-

risée, en particulier par le biais de discussions collectives qui accompagnent les prises de décisions. Même si, en dernière instance, les supérieurs hiérarchiques assument les décisions prises, elles sont toujours précédées par des séquences durant lesquelles chacun est invité à exprimer son point de vue, en faisant une suggestion ou en formulant une critique. Malgré cette dimension collective et dialogique, les gouvernants expriment souvent l'idée qu'ils sont seuls au moment d'exercer leur pouvoir. En vérité, ils entendent par là que les solutions aux problèmes pratiques qui leurs sont soumis doivent être découvertes sans qu'aucun exemple ne soit immédiatement à leur disposition pour guider leur réflexion.

Par conséquent, la solitude, qu'elle soit individuelle ou « collective » – c'est-à-dire celle que ressent un groupe lorsqu'il n'a plus les aînés pour être guidé –, semble être une des caractéristiques principales des rites nocturnes qui favorisent un processus d'individualisation bien analysé par Meyer Fortes (1962). Selon cet auteur, le modèle un peu schématique du rite de passage, souvent appliqué pour rendre compte des rites d'installation ou d'intronisation, s'affine si l'on considère que l'activité rituelle vise à instituer la dimension individuelle du pouvoir, ce qui n'est pas sans conséquence sur la valeur conférée à la transmission visuelle. Alors que durant la cérémonie publique, tous les acteurs ont observé le programme de ce qu'ils doivent faire, la relative occultation des actions rituelles dans la mairie souligne l'absence d'exemples disponibles lorsqu'un individu ou un groupe d'individus, doit faire usage de sa faculté de juger.

Envisagé ainsi le secret ne réside pas dans le fait que les gouvernants chercheraient à cacher quelque chose au peuple : en réalité, la séquence rituelle performe le contraire. Pour exercer le pouvoir, il n'y a pas de modèle, nulle part où diriger le regard et, de ce fait, il n'y a rien à montrer ; l'occultation de certaines séquences rituelles pourrait donc s'expliquer par une volonté de confronter les gouvernants à l'expérience de la responsabilité individuelle. Elle favorise une rupture avec l'ordre de la succession et de la transmission et invite les membres d'une équipe à tourner le regard en eux-mêmes et non plus à l'extérieur ; le rite participant ainsi à un processus de focalisation non sur un objet, mais sur des processus internes (réflexion, attention, recueillement, patience, contrôle de soi, etc.) avec lesquels les gouvernants doivent apprendre à se familiariser. De même, les jeunes policiers qui effectuent leur service pour la première fois doivent apprendre à faire usage de la force mais sans s'engager émotionnellement dans des situations de conflit (Pitrou, 2013).

La connexion et les contrastes entre les séquences rituelles étudiées dans cet article deviennent donc plus intelligibles lorsqu'on les rapporte à une

théorie implicite du pouvoir qui combine deux conceptions complémentaires de la transmission. Alors que la permanence de l'institution qui légitime le pouvoir exige une mise en scène exotérique pour garantir la stabilité d'un être collectif, l'exercice concret de l'activité délibérative confronte à l'absence de modèle disponible qu'il suffirait d'imiter. Ce cadre dichotomique ne rend pourtant pas compte de la dynamique rituelle mobilisée lors des intronisations en Mésoamérique. Il revient en effet à Danièle Dehouve (2004 ; 2006) d'avoir découvert le rôle fondamental des spécialistes rituels qui, bien que se situant hors de la hiérarchie, guident les gouvernants dans leur accession au pouvoir : tout comme le *xĩa* (« grand-père ») chez les Tlapanèques, il existe ainsi chez les Mixe un *xeemapy* (« Celui qui connaît le compte des jours », cf. Pitrou, 2012b), qui accompagne et conseille les gouvernants lors des parcours rituels.

Même si la présence d'un tel spécialiste prouve que les gouvernants ne sont pas totalement livrés à eux-mêmes, son domaine d'intervention ne peut être confondu avec la fonction qui leur incombe, ce que D. Dehouve résume dans une formule très juste : « Exprimé en termes générationnels, le pouvoir politique appartient aux pères et l'autorité morale et sacrée, aux grands-pères » (2002 : 13). Cette séparation – qu'on pourrait rapprocher de la distinction entre le Roi et le Brahmane en Inde (Dumont, 1967) – explique que les guides rituels aident à la légitimation du pouvoir sans pour autant se mêler à son exercice (ibid., « pour rester pure, l'instance éthique se doit en effet de rester à l'écart des décisions politiques »). La configuration politique comporte donc un troisième terme qui complexifie le modèle dichotomique. Si de père en fils, les villageois apprennent à se transmettre publiquement le pouvoir, ce n'est pas le cas lorsqu'on agit en tant que « père du village » : chacun a alors l'obligation de trouver, par soi-même, les solutions. C'est là que les « grand-pères » entrent en scène, accompagnés par les entités non-humaines avec lesquelles ils sont connectés. Par le biais d'actes de déférence (Pitrou, 2012b), les spécialistes rituels incarnent une tradition et un savoir qui se transmettent parallèlement au spectacle annuel se déroulant sur la place du village. La présence de spécialistes rituels assure ainsi une continuité transgénérationnelle, s'établissant à un rythme plus long que celui du renouvellement annuel.

La restitution des modalités de la transmission de ce savoir rituel en Mésoamérique dépasserait les limites fixées par cet article. Je terminerai donc en soulignant une forme de parallélisme. De même que l'assemblée du village ne se réduit pas à la simple réunion entre des acteurs et des spectateurs, les rites nocturnes, dans lesquels se dévoile « la face cachée du pouvoir politique » (Galnier, 1979 : 129), s'accompagnent d'une modification du régime de visibilité. Ce qui est caché pour les uns est montré aux autres. Si les gouvernants se séparent temporairement du reste des villageois, ce retrait temporaire coïn-

cide avec la double participation des entités non-humaines et du spécialiste rituel. À mesure que le nombre d'acteurs associés à la politique se multiplie, la répartition des charges se complexifie. Alors que les spectateurs ou le spécialiste rituel garantissent la continuité de l'institution assurant l'enrôlement d'agents, humains et non-humains, pour le service communautaire, il revient aux gouvernants aidés par « Celui qui fait vivre » d'exercer concrètement ce pouvoir. Malgré ce soutien, en fin d'année, on n'impute jamais à « Celui qui fait vivre » les fautes ou les mauvaises décisions survenues durant le service. Dans ce cadre, l'occultation qui entoure le pouvoir renvoie moins une mort symbolique ou aux manigances de gouvernants qu'à un dispositif spécifique mis en place pour faire émerger la responsabilité de ceux qui reçoivent les bâtons de commandement. Après avoir été désignés publiquement sur la place du village comme les détenteurs du pouvoir, l'entrée dans la pénombre coïncide avec le moment durant lequel les gouvernants commencent à faire l'expérience angoissante de leur solitude.

Lambek (2007) a donc raison quand, à l'issue de son analyse des rites d'intronisation réalisés par les Sakalava de Madagascar, il affirme que le recours au sacrifice instaure un « commencement » à partir duquel la responsabilité des gouvernants est engagée. On évitera toutefois de conférer une fonction univoque à cette opération. Dans la mesure où le sacrifice n'est qu'un moyen pour demander un service, il n'est pas toujours inaugural, comme le prouvent d'ailleurs les sacrifices réalisés à la fin du service qui, en favorisant une opération de déliaison, s'inscrivent au contraire dans un processus conclusif. Dans la succession transgénérationnelle – une partie étant montrée, l'autre cachée – l'opération sacrificielle peut donc intervenir comme un dispositif produisant de la continuité ou de la discontinuité, le hiatus étant finalement comblé par la construction en miroir de deux entités : le village et « Celui qui fait vivre ». Ces êtres sont davantage conçus que vus et ce sont surtout les discours qu'on leur adresse qui dessinent les contours de leur existence et de leurs pouvoirs. Pourtant, une fois entrés en scène, ils deviennent des témoins irremplaçables devant le regard desquels les Mixe considèrent qu'ils doivent exécuter les actions garantissant la permanence de leurs institutions politiques.

NOTES

1. En vérité, comme je l'explique plus bas, même si l'on préfère ne pas favoriser la visibilité de ces rites, aucun secret n'accompagne leur existence. On en parle librement dans la communauté et tout le monde est amené à les observer plusieurs fois dans sa vie. Par souci de discrétion je préfère cependant dire, en paraphrasant Cervantès, que les rites décrits dans cet article ont eu lieu dans un village dont j'ai oublié le nom.
2. Sur la façon dont les humains établissent des relations avec des non-humains, voir Descola, 2005 ; Latour, 1999 ; Houdart et Thierry, 2011.
3. Sur les problèmes liés à la question des individus collectifs, voir Descombes, 2001.
4. Pour un processus similaire, voir également Cuturi (2000 : 425 et suiv).
5. Sur cette question de la déférence, voir Bloch, 2004 et Pitrou, 2012b.
6. Le rôle de l'action de couper dans les processus intellectuels a bien été analysé par Galinier (1997).
7. Ces dépôts, prescrits par des spécialistes rituels, consistent en la réunion ordonnée de différentes matières (poudre de maïs, alcool, roulés de pâtes de maïs, etc.). Cf. Pitrou 2012a, 2012b.
8. Une visite, via un site internet, d'un autre lieu de pouvoir, l'Élysée conduit à un constat similaire. Dans une page intitulée « Les symboles de la république française », sont en effet réunis 8 éléments aussi divers que : le drapeau, la Marseillaise, la Marianne, "Liberté, égalité, fraternité", le 14 juillet, le coq, le faisceau de lecteur et le sceau (<http://www.elysee.fr/la-presidence/les-symboles-de-la-republique-francaise/>).

Bibliographie

Balandier, G.

1980 *Le pouvoir sur scènes*, Paris, Balland.

Barth, F.

1975 *Ritual and Knowledge among the Baktaman of New Guinea*, New Haven, Yale University Press.

Bloch, M.

2004 « Ritual and Deference », in H. Whitehouse et J. Laidlaw (éds.), *Ritual and Memory : Toward a Comparative Anthropology of Religion*. Walnut Creek, Alta Mira Press : 65-78.

Bonhomme, J.

2006 *Le miroir et le crâne : parcours initiatique du Bwete Misoko (Gabon)*, Paris, CNRS, FMSH.

Chamoux, M.-N.

1986 « Apprendre autrement », in P. Rossel, *Demain l'artisanat ?*, Paris, Genève, PUF, IUED : 211-235.

Cuturi, F.

2000 « "Tal vez estamos aquí." Autoridad, responsabilidad y "antideicético" en las interacciones dialógicas rituales huaves », in A. Monod Becquelin et P. Erikson, *Les rituels du dialogue : promenades ethnolinguistiques en terres amérindiennes*, Nanterre, Société d'ethnologie : 401-430.

Dehouve, D.

2002 « La dualité du pouvoir chez les Indiens du Mexique », communication, *Rencontres nanterroises : Les dialectiques du conflit et du pouvoir. Maison de l'Archéologie et Ethnologie* (<http://www.iheal.univ-paris3.fr/enseignement/index.html>).

Montrer/occulter. Visibilité et contextes rituels

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

Dehouve, D. et Prost, R.

2004 *Les dangers du pouvoir*, Film 54 min, Tonaltepec Production, Les Films du Village-Cannes TV, CNRS Images média.

Descola, P.

2005 *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.

2010 *La fabrique des images*, Paris, Somogy - Musée du quai Branly.

Descombes, V.

2001 « Les individus collectifs », *Revue du MAUSS*, 2(18) : 305-337.

Dumézil, G.

1966 *La Religion romaine archaïque*, Paris, Payot.

1971 *Mythe et épopée. 2. Types épiques indo-européens : un héros, un sorcier, un roi*, Paris, Gallimard.

Dumont, L.

1967 *Homo hierarchicus, essai sur le système des castes*, Paris, Gallimard.

Fortes, M.

1962 « Ritual and Office in Tribal Society », in M. Gluckman, *Essays on the Ritual of Social Relations*, Manchester, Manchester University : 53-88.

Galinier, J.

1979 *N'yuhu. Les Indiens Otomis. Hiérarchie sociale et tradition dans le Sud de la Huasteca*, Mexico, Mission archéologique et ethnologique française au Mexique.

1997 *La moitié du monde : le corps et le cosmos dans le rituel des Indiens otomi*, Paris, PUF.

Garapon, A.

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

Godelier, M.

1996 *L'énigme du don*, Paris, Fayard.

Houdart, S. et Thierry, O.

2011 *Humains, non humains. Comment repeupler les sciences sociales*, Paris, La Découverte.

Houseman, M. et Severi, C.

1994 *Naven ou le donner à voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle*, Paris, FMSH.

Lambek, M.

2007 « Sacrifice and the Problem of Beginning : Meditations from Sakalava Mythopraxis », *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 13(1), 19-38.

Latour, B.

1999 *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte.

2001 [1985] *Pasteur : guerre et paix des microbes suivi de Irréductions*, Paris, La Découverte.

Le pouvoir entre exposition et occultation

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

Lipp, F.

1991 *The Mixe of Oaxaca : Religion, Ritual, and Healing*, Austin, University of Texas Press.

Mauss, M.

1985 [1950] *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF.

Pitrou, P.

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

2012b « La divination dans la Sierra Mixe (Mexique) comme forme d'action sur le monde » in J.-L. Lambert & G. Olivier, éd. *Deviner pour agir*, Paris, EPHE : 87-109.

2013 « Justice et agentivité distribuée chez les Mixe de Oaxaca (Mexique). Approche cosmopolitique », *Ateliers d'anthropologie* [En ligne], 39 <http://ateliers.revues.org/9475> ; DOI : 10.4000/ateliers.9475 39.

2015 *Le chemin et le champ. Sacrifice et parcours rituel chez les Mixe de Oaxaca (Mexique)*, Société d'ethnologie, Nanterre.

(À paraître) « Nourrir les morts ou «Celui qui fait vivre », les différents régimes de commensalité rituelle chez les Mixe (Oaxaca, Mexique) *Journal de la société des américanistes*.

Severi, C.

2007 *Le principe de la chimère. Une anthropologie de la mémoire*, Paris, Rue d'Ulm, Musée du quai Branly.

Stengers, I.

2003 *Cosmopolitiques*, Paris, La Découverte.

Turner, V.

1969 *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, New York, Aldine de Gruyter.

Weiner, A. B.

1992 *Inalienable Possessions : The Paradox of Keeping-While-Giving*, Berkeley, University of California Press.