



HAL
open science

Entre corps invaincus. Les luttes rituelles de Zitlala au Mexique

Véronique Roussely

► **To cite this version:**

Véronique Roussely. Entre corps invaincus. Les luttes rituelles de Zitlala au Mexique. Sciences de l'Homme et Société. Université Montpellier 3 Paul Valéry, 2016. Français. ⟨NNT : 2016MON30035⟩. ⟨tel-05367304⟩

HAL Id: tel-05367304

<https://hal.science/tel-05367304v1>

Submitted on 21 Nov 2025

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.



Distributed under a Creative Commons CC BY 4.0 - Attribution - International License

ENTRE CORPS INVAINCUS LES LUTTES RITUELLES DE ZITLALA AU MEXIQUE

Thèse pour obtenir le grade de docteur

Délivré par

UNIVERSITÉ MONTPELLIER 3 PAUL-VALÉRY
Arts, lettres, sciences humaines et sociales

Préparée au sein de l'École Doctorale
« Territoires, Temps, Sociétés et Développement »
Et de l'unité de recherche LERSEM-CERCE

Spécialité : Ethnologie

Présentée par Véronique ROUSSELY

Soutenue le 12 décembre 2016 devant le jury composé de

Monsieur Gaetano CIARCIA Professeur, Université Paul-Valéry Montpellier 3	Directeur de thèse
Madame Danièle DEHOUVE Directrice de recherche émérite, CNRS – LESC Directrice d'Études émérite, EPHE Paris	Présidente
Madame Magali DEMANGET MCF, Université Paul-Valéry Montpellier 3	Suffragante
Madame Aline HÉMOND Professeure, Université Picardie Jules Verne	Rapporteure
Monsieur Jean-Léo LÉONARD Professeur, Université Sorbonne Paris 4	Rapporteur

Remerciements

Tout d'abord, je tiens à remercier mon directeur de thèse, monsieur Gaetano Ciarcia qui a suivi ce travail tout au long de ces années, pour sa confiance, son soutien et pour le titre qu'il m'a suggéré.

Ma gratitude se tourne ensuite vers tous les combattants, inspirateurs de ce travail. Après la méfiance que ma présence sur le terrain a pu susciter dans un premier temps, ils ont accepté de me communiquer leur expérience et de partager avec moi l'intimité des affrontements. J'espère avec cette thèse avoir honoré leur confiance. Je n'oublie pas non plus les nombreux Zitlaltèques non combattants qui m'ont accompagné avec bienveillance dans le quotidien et bien souvent conseillé lors du travail de terrain. Certains apparaissent nommément mais tous transparaissent en filigrane de ce récit.

Je remercie en particulier Maclovio Ariza Acevedo et Luis Aguilar Nava tous deux de Chilapa, le père Vital Alonso d'Acatlán, Juan Gregorio Pastor et Eduardo Sánchez Jiménez de la mairie de Zitlala qui tous ont partagé avec beaucoup d'enthousiasme et de générosité leurs connaissances de l'histoire locale.

Je tiens aussi à exprimer ma reconnaissance au CERCE et à l'École Doctorale 60 de l'Université Paul-Valéry pour avoir soutenu en plusieurs occasions mes activités de recherche. Je remercie également Danièle Dehouve, Magali Demanget et Aline Hémond en France ainsi que Rosalba Díaz Vázquez et Santos Herrera de la Rosa de la *Unidad Académica de Antropología Social* de Tixtla de Guerrero pour leurs précieux conseils qui ont stimulé ma réflexion.

J'exprime en outre ma gratitude aux archivistes de *Medios audiovisuales* de la *ENAH (Escuela Nacional de Antropología e Historia)* de Mexico, de l'*AGN (Archivo General de la Nación)* de Mexico, et de l'*AGI (Archivo General de Indias)* de Séville qui n'ont pas ménagé leurs efforts pour me guider dans ma recherche documentaire. J'adresse également mes remerciements au prêtre Pedro Felipe Julio qui officia à Zitlala entre 2009 et 2012, de même qu'à son successeur pour m'avoir ouvert les archives paroissiales et autorisé à les photographier.

La liste serait incomplète si je ne citais Marion Lièvre, Jennifer Yeghicheyan, Magali Mogoia, Caroline Wallis, jeunes docteurs du CERCE de l'Université Paul-Valéry de Montpellier 3, Luciana Aguiar, doctorante de la même institution, sans omettre les participant(e)s du séminaire Jeunes Chercheurs de SANTESIH (Santé, Éducation, Situations de Handicap) de l'UFR STAPS de l'Université de Montpellier pour les échanges stimulants que nous avons pu avoir ensemble, ainsi que Cynthia Hernández Gonzalez, *maestra* de la *UNAM (Universidad Nacional Autónoma de México)*.

Enfin – et surtout –, j'adresse ma profonde reconnaissance à Philippe-Willy Annon, présent tout au long de ce travail, pour son soutien indéfectible et sans lequel cette thèse n'aurait vu le jour.

Résumé de la thèse

ENTRE CORPS INVAINCUS LES LUTTES RITUELLES DE ZITLALA AU MEXIQUE

À Zitlala, dans l'État du Guerrero au Mexique ont lieu, plusieurs fois par an, différents combats rituels où les protagonistes s'affrontent à coups réels. Présentés dans les années soixante-dix comme « tradition en perdition », ils connaissent aujourd'hui un regain d'intérêt à l'intérieur duquel s'élaborent de nouvelles significations.

À la croisée de l'histoire et de l'anthropologie, cette thèse analyse ces combats à partir d'une exploration autour de trois axes. Le premier, politico-historique, s'intéresse au contexte pour comprendre cette pratique corporelle dans l'épaisseur du temps long et au-delà d'une approche première qui les réduirait à des singularités locales. Le deuxième axe présente une ethnographie de sept combats (dont deux disparus dans les années 1980), eux-mêmes resitués dans le contexte plus général de jeux d'affrontements paysans. Le troisième axe de cette recherche est dirigé vers la matérialité de ces combats et l'étude des interactions corporelles et leurs effets subjectivants sur les protagonistes actuels.

Ce parcours s'appuiera sur les transformations observées sur le terrain et mettra en lumière les ajustements du système symbolique aux nouvelles réalités économiques et sociales.

Mots clés : affrontements, combat (combattant), corps (corporel), Indien, jeu, motricité, patrimonialisation, rituel, subjectivation, tigre, tradition, violence, xochimilcas, Zitlala.

Resumen de la tesis

ENTRE LOS CUERPOS INVICTOS LAS PELEAS RITUALES DE ZITLALA EN MÉXICO

En Zitlala - un municipio del estado de Guerrero, ubicado en el pacífico mexicano - se llevan a cabo diferentes combates rituales varias veces al año; en ellos, los protagonistas se enfrentan a golpes reales. Pese a que desde los años setenta del siglo pasado se consideraron una « tradición en perdicción », hoy en día cobran un nuevo impulso, a partir del cual es posible elaborar nuevos significados.

Esta tesis analiza dichos combates a través de tres ejes principales sustentados en el cruce entre la historia y la antropología. El primer eje, de índole político e histórico, indaga el contexto en el que surgen estas prácticas para entenderlas desde la profundidad del tiempo, sin reducirlas a una singularidad local. El segundo eje presenta un trabajo etnográfico regional en el que se describen siete tipos de combates diferentes (incluyendo dos tipos de rituales que desaparecieron en la década de 1980), situándolos en un contexto mundial en el que se localizan distintos tipos de enfrentamientos.

El tercer eje de esta investigación está dirigido a analizar la materialidad de los combates y, por tanto, estudiar la manera en que se dan estas interacciones corporales.

Esta investigación es producto de las transformaciones observadas durante un largo trabajo de campo y busca resaltar los ajustes de este sistema simbólico frente a las nuevas realidades económicas y sociales.

Palabras claves: combate (combatientes), cuerpo (corporal), Indio, juego, motricidad, patrimonialización, pelea, ritual, tigre, tradición, violencia, xochimilcas, Zitlala.

Abstract

BETWEEN UNVANQUISHED BODIES RITUAL COMBATS IN ZITLALA, MEXICO

In Zitlala, located in the Mexican State of Guerrero, ritual combats during which protagonists confront each other, inflicting real blows, take place several times a year. Presented in the seventies as an “endangered tradition”, these combats are today attracting renewed interest, with new meanings being elaborated.

At the crossroads of history and anthropology, this thesis analyses these combats based on an exploration taking in three avenues. The first, politico-historical, focuses on the context in order to understand this corporal practice, seen as rooted in the long term and transcending a primary approach that would reduce the combats to local particularities. The second presents an ethnography of seven combats (two of which disappeared in the 1980s), themselves situated in the broader context of rural games of confrontation. The third avenue of this research deals with the materiality of these combats and studies the corporal interactions and their subjective effects on contemporary protagonists.

This work will also take into account transformations observed in the field and highlight the adjustments of the symbolic system to the new economic and social realities.

Keywords: confrontations, combat (combatant), corporal, Indian, games, motricity, subjectivation, patrimonialization, ritual, tiger, tradition, violence, xochimilcas, Zitlala.

Toutes les photographies présentées dans cette thèse sont de l'auteur. D'autre part, tous les noms des personnes qui apparaissent dans ce travail ont été modifiés sauf pour celles relevant de fonctions institutionnelles.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

1. Présentation des combats

Cette thèse porte sur l'étude de différents combats rituels se déroulant à des dates précises plusieurs fois par an dans la région de Zitlala, petite bourgade mexicaine de l'État du Guerrero. Les protagonistes, regroupés par quartiers ou par villages, s'affrontent deux par deux avec toute l'énergie dont ils sont capables dans un échange de coups donnés sans retenue. Il n'existe ni règles écrites ni limites de temps et ecchymoses et contusions n'épargnent personne.

*

Dans les combats des tigres du 5 mai où seuls les hommes s'affrontent, les participants, la tête protégée par d'épais et résistants masques de cuir représentant une tête de tigre, s'assènent de violents coups au moyen d'une impressionnante matraque en corde nouée, la *reata*.

Le 25 avril et les 2 et 3 mai, dans des villages voisins, d'autres tigres s'opposent mais cette fois en usant de leurs poings protégés par d'épais gants.

Le Mardi gras (février-mars), ce sont les luttes des xochimilcas où des hommes vêtus du vêtement traditionnel des femmes zitlaltèques (de la localité de Zitlala), mais également femmes et enfants, se frappent à poings nus.

Les 2 et 3 mai, dans la localité de La Esperanza, se déroulent là aussi des combats à poings nus réputés pour leur rudesse et leur large participation féminine. Les coups s'écrasent réellement sur les visages, sans état d'âme, et tous ceux familiarisés un minimum aux techniques de combat en général connaissent la dureté d'un poing nu et la douleur résultant du coup, tant pour celui qui le donne que pour celui qui le reçoit.

D'autres combats à jets de pierres et à poings nus se tenaient tous les dimanches entre juin et septembre. Ils ont disparu dans les années quatre-vingt suite aux interdictions prononcées à cause de leur dangerosité et des dommages qu'ils occasionnaient aux habitations et aux cultures.

Les puissants coups appliqués laissent évidemment des marques et les jours suivants la majorité des participants, tous combats confondus, en gardent sur le corps des souvenirs douloureux : dents cassées, nez déplacés, hématomes multiples, fractures et entailles diverses et variées mais tous s'enorgueillissent de s'être affrontés. Il arrive également que des combats puissent être mortels, ce fut le cas en 2005 à La Esperanza et dernièrement le 9 février 2016¹.

Malgré les risques encourus, ces combats ne sont généralement pas considérés comme violents par les Zitlaltèques « parce qu'il n'y a pas de haine ». Dans ce contexte rituel, même si les coups portés sont bien réels, les protagonistes ne combattent pas pour la domination ou l'anéantissement physique de l'autre ; ce paradoxe implique une autre signification des coups, loin d'un rapport de force observé lors d'une bagarre de rue par exemple. En outre, à la différence d'autres styles de combats existants tel le combat sportif par exemple, on ne se trouve pas ici confronté à une logique compétitive. Aucun décompte de points ou de déclaration de vainqueur ne vient conclure un affrontement.

En définitive, l'engagement physique ne résulte pas d'un jeu ou d'un simulacre de combat car chacun des protagonistes se doit d'en accepter les aspects incisifs sur et dans son corps mais il ne s'apparente pas non plus à un combat réel dans la mesure où il ne répond pas à la nécessité de neutraliser son vis-à-vis. Un espace tout à la fois subtil et fluctuant qui n'entre dans aucune de nos catégories analytiques. Il importera alors de dépasser les notions préconstruites – notamment sur le combat létal ou sur sa forme euphémisée, ledit combat sportif – et de contextualiser historiquement l'action et la situation sociale pour comprendre ces combats et ce qu'ils induisent dans l'épaisseur du temps.

*

Mon intérêt pour ces luttes se situe à la croisée d'une formation d'ethnohistorienne et d'une longue expérience personnelle de pratiquante de capoeira, lutte brésilienne ; je suis donc allée vers ces combats animée par une curiosité relevant autant du domaine anthropologique que physique.

¹ Dans l'édition de 2016 des combats de xochimilcas, José Magdaleno, un adolescent de seize ans du hameau de Tizayucan, est décédé à la suite, semble-t-il, d'une hémorragie cérébrale après avoir participé à plusieurs affrontements.

Ce double intérêt m'a permis d'intégrer la dimension corporelle à l'analyse anthropologique, dimension qui, à mon sens, est porteuse d'une valeur heuristique pour la recherche ethnologique et peut apporter des éléments utiles à la compréhension de l'action rituelle.

Par ailleurs, cette recherche s'inscrit dans la continuité d'une étude plus générale sur les différentes formes de luttes inventées par l'homme et poursuivie dans le cadre d'un mémoire de master 2 à Montpellier ³² dans lequel s'esquissèrent les prémices de cette thèse. Toutefois, ma démarche ne tend nullement à produire un inventaire des luttes, tâche aussi ardue que vaine ; je pense plutôt que les formes de combat – sportif ou rituel – étudiées dans leur dimension physique, sociale et historique, peuvent être envisagées comme une autre porte d'entrée à l'étude des sociétés.

Dans ce contexte, les combats zitlaltèques, ne relevant ni du sport ni de l'art martial, attisèrent vivement ma curiosité, et ce d'autant plus qu'à ma connaissance ceux-ci, étrangement, ont très peu suscité l'attention des anthropologues en comparaison de leur impact médiatique et des répercussions patrimoniales dont ils sont l'objet.

Nombre de ces combats ont en effet pour origine des rituels agricoles propitiatoires de pluies. Or, dans une communauté de moins en moins rurale, non seulement ces formes d'affrontements se maintiennent mais de plus gagnent en importance, suscitant actuellement un véritable attrait parmi la population locale et régionale qui se presse en grand nombre pour y participer, aussi bien en tant que spectateur que lutteur. Cette première constatation met en relief leur capacité d'adaptation et les agencements nouveaux qu'ils opèrent face aux transformations rapides de la société.

Parallèlement, depuis 2010, certains de ces combats reçoivent un soutien croissant des autorités municipales et rentrent dans un processus de patrimonialisation à l'intérieur duquel les combats des tigres, par leur dimension spectaculaire et leurs références à un passé préhispanique résolument marqué, sont fortement mis en avant par les autorités. Ces politiques culturelles représentent de nouveaux enjeux et ouvrent la porte à d'autres acteurs, producteurs d'un discours qui reflète l'intériorisation d'un certain nombre de valeurs et thématiques culturelles « modernes ». Dès lors, une historisation dans un but de pérennisation de la tradition supposée séculaire des combats se diffuse rapidement, ce que j'ai effectivement pu vérifier sur le terrain où les propos de certains acteurs de la patrimonialisation commencent à interagir et à transformer l'expérience corporelle, en particulier dans les combats des tigres, en activité réglementée « d'en haut ».

L'immixtion institutionnelle de plus en plus visible n'est pas sans effet sur les luttes elles-mêmes et on l'analysera au cours de ce travail. Mais une des premières questions qui s'est imposée dans cette recherche concerne le hiatus observé entre les exégèses locales des promoteurs culturels qui produisent du sens à partir de l'énonciation d'un discours des origines des combats en concordance avec les attentes des instances culturelles officielles des politiques de valorisation patrimoniale et le « non-discours » des combattants qui répondaient à mes questions concernant les luttes en invoquant la coutume (*costumbre*) ou le plaisir (*gusto*).

Cette discontinuité entre l'éloquence des premiers – qui s'inscrit, on le verra, dans une relation spécifique à « l'indianité » – et les propos plus laconiques des combattants, est révélatrice de la complexité des réponses de la communauté face à des transformations qui sont vécues selon différentes perspectives. Toutefois, le « non-discours » ne signifie pas que les protagonistes sont dans l'ignorance de ce qu'ils font et qu'ils reproduisent un rituel sans en connaître les raisons ni le sens. Aussi, face à un discours qui semble fabriqué et propice à répondre sur mesure aux attentes de l'anthropologue et ce « non-discours » des combattants, j'ai résolu d'introduire la dimension corporelle dans l'analyse de l'action rituelle ou, pour l'exprimer différemment, j'ai voulu prendre en compte ce que les mots ne disent pas.

En me centrant sur cet aspect et au cours des entretiens avec les acteurs au sujet de leur expérience corporelle et sensorielle lors des affrontements, j'ai pu constater pourtant que ces derniers pouvaient parfois se montrer très prolixes, tout dépendait de l'approche avec laquelle j'abordais les combats proprement dits. Toutes ces données recueillies, jointes à l'observation des combats, sont des éléments de grand intérêt qui, je pense, méritent d'être introduits dans l'analyse.

² Véronique Roussely, *Fêtes rituelles et luttes des xochimilcas à Zitlala au Mexique*, mémoire de master 2 dirigé par Gaetano Ciarcia, Université Paul-Valéry Montpellier 3, 2011, non publié.

2. La dimension corporelle

Prendre la dimension corporelle comme point de départ dans l'étude du rituel, c'est déplacer le regard et mettre en lumière les permanences et les métamorphoses qui sous-tendent le corps. Si ce dernier possède une histoire, il en constitue également une composante, étant à la fois le produit et l'agent des structures sociales.

Cette lecture par le corps qui met l'expérience corporelle au centre de l'analyse permet de saisir les textes souterrains d'une mémoire sans mots (ni écrite ni orale) présente et inscrite dans les corps, dans ce qu'ils partagent, ce qu'ils expriment. Très souvent, il me semble, nous tentons d'expliquer pour quelles raisons les acteurs font ce qu'ils font mais nous décrivons rarement l'action en soi. Comme si le geste était dénué d'importance, comme si seuls les mots suffisaient pour comprendre.

Ainsi, et à la suite de plusieurs auteurs que l'on verra au cours de ce travail, je m'inscris dans le questionnement du clivage profond qui s'observe entre corps et esprit dans nos constructions mentales occidentales et qui a produit depuis longtemps des effets idéologiques, politiques et sociaux très puissants à l'intérieur desquels toutes les sciences sont impliquées. L'acte mémoriel est ainsi étudié, surtout en anthropologie, dans son aspect narratif au détriment d'autres modes de mémoire n'ayant pas obligatoirement le verbe pour actant. Or, dans l'action rituelle, il y a souvent un acte charnel, une action physique et concrète dotée d'une forme de mémoire qui s'inscrit dans l'existence humaine autrement que sous une forme verbale. Invisible au regard des chercheurs, car indicible, elle est néanmoins une composante majeure de l'action rituelle. En revanche, son invisibilité n'implique en rien qu'elle soit douée d'une existence propre, imperméable aux mutations sociales ; les perceptions corporelles se remodelent et se transforment de manière permanente et en ce sens se trouvent également être le miroir de la société dans laquelle elles s'expriment.

**

Cette approche des combats à partir de l'expérience corporelle a donné lieu à des échanges fructueux avec les protagonistes autour d'une « compréhension par corps » de l'action. La mise en perspective des combats eux-mêmes m'a donné la possibilité d'observer au « ras de l'action » et de mettre en évidence les interactions qui la rendent possible. En d'autres termes, j'ai voulu faire surgir ou advenir un certain sens du dedans à l'expérience corporelle ou, pour reprendre Basile Doganis dans sa recherche d'une « philosophie à même le corps », de centrer l'analyse sur « les gestes et la sensation sans les dénaturer en leur imposant d'emblée une perspective [...] exogène, mais sans aboutir non plus à un refus du discours et à une pure inintelligibilité »³.

Pour les acteurs, l'expérience corporelle des luttes contribue à consolider son appartenance à la communauté, à incorporer ou intérioriser un modèle de comportement insoumis, rebelle, pugnace. En ce sens, le combat n'est pas imaginaire, il place en situation réelle d'affrontement et permet de l'éprouver dans sa chair mais également d'exprimer sa combativité, son courage qui rejaillira sur l'individu et la symbolique communautaire. Ces sensations paralinguistiques, loin d'un sens caché, produisent des effets dans les interactions sociales tant chez les combattants qui ont intériorisé l'expérience que sur les autres acteurs périphériques.

L'expérience corporelle sera donc le fil conducteur d'une remontée dans l'histoire mexicaine, indispensable dans le cadre de l'étude des rituels zitlaltèques du fait de l'impact encore prégnant de la colonisation espagnole dans nombre de structures sociales actuelles. Pour autant, il ne s'agit pas ici de rechercher une origine qui aurait traversé les époques en suivant une ligne toute fléchée mais plutôt de rendre explicite la circulation et l'utilisation d'éléments historiques dans la dynamique rituelle, de dégager l'empreinte du social dans la dimension corporelle comprise comme une production de l'histoire.

3. Méthodologie

Sans me détacher d'une approche première menée à partir de l'observation des corps, mon objet d'étude prenait toutefois, au fur et à mesure de mes recherches, un autre relief à l'intérieur duquel se sont imposés certains aspects constitutifs – historique, ethnographique, dimension corporelle – et qui, bien qu'imbriqués, seront exposés séparément en trois axes directeurs pour la clarté de l'analyse.

³ Basile Doganis, *Pensées du corps. La philosophie à l'épreuve des arts gestuels japonais (danse, théâtre, arts martiaux)*, Les Belles Lettres, Paris, 2012, p. 27.

Le premier axe m'a mené d'abord à effectuer ma recherche à partir de nombreux documents historiques et ethnohistoriques de seconde main concernant la région de Zitlala. En permettant de placer mon objet d'étude dans le temps long, ces travaux, que nous verrons en détail, ont été d'un apport déterminant dans l'élaboration de ce travail.

Ensuite, la recherche documentaire m'a conduit à travers les méandres de divers fonds d'archives⁴. Je ne trouvais aucune information concernant les combats en soi et très peu sur Zitlala. Cependant, malgré l'absence de données objectives trouvées en lien direct avec ma recherche, ce travail d'archives a été d'un grand apport pour saisir, à travers la lecture des documents identifiés, les préoccupations des colonisateurs face au nouvel ordre qu'ils imposaient, la complexité des relations entre les pouvoirs centraux qui se sont succédé depuis le XVI^e siècle au Mexique et une « communauté indienne » telle que Zitlala.

Le deuxième axe d'ordre ethnographique se base principalement sur un travail de terrain dans ce village d'une durée totalisant huit mois répartis en quatre séjours entre février 2011 et juin 2013. Durant ces périodes, j'ai eu le temps de rencontrer de nombreux combattants de tous les villages et surtout de les revoir à plusieurs reprises. Ces entretiens répétés ont permis d'affiner les échanges autour des luttes, de saisir leur dimension sociale mais surtout de rentrer dans l'intimité de l'expérience corporelle.

Mais parallèlement, en séjournant à Zitlala, j'étais témoin d'un système d'organisation sociale autour d'autres célébrations (cérémonies propitiatoires de pluies et célébrations au saint patron des lieux), toutes somptueuses et mobilisant un grand nombre de villageois, que je ne pouvais éluder de la réflexion. Ces cérémonies ont fait d'ailleurs l'objet de plusieurs travaux d'ordre ethnologique et ethnohistorique antérieurs (mentionnés dans ce travail) qui ont enrichi l'ensemble de mes observations sur le terrain et auxquels il convient d'ajouter les divers types de productions audiovisuelles qui m'ont permis d'avoir un aperçu des transformations des combats durant ces quatre dernières décennies.

Les combats enchâssés dans ce cycle festif conservent néanmoins une place à part dans le sens où ils sont résolument en marge de la sphère catholique sans que toutefois cette distance signifie qu'ils soient antireligieux, ce qui leur permet de s'exprimer autour de célébrations du culte chrétien en toute indépendance.

Le troisième et dernier axe qui concerne la dimension corporelle s'est frayé un long chemin entre les pensées de plusieurs auteurs ayant pris le corps comme point de départ à leur analyse, lequel, loin d'être un simple assemblage anatomique régi par les lois de la biologie et de la physiologie, est avant tout et surtout une construction sociale, une réalité changeante d'une société à l'autre, d'une époque à l'autre. Les recherches historiques et ethnologiques ont montré que la corporéité humaine n'est pas universelle et le chercheur qui prend les pratiques corporelles comme sujet de ses recherches doit être conscient de la complexité de son objet.

Pour entreprendre une analyse anthropologique des luttes de Zitlala à partir de la dimension corporelle, il convient donc de déconstruire l'évidence première de notre représentation occidentale de ce corps qui n'est qu'une parmi d'autres. Mais il a été également nécessaire de suivre un cheminement transversal dans l'espace scientifique et de croiser les différentes approches épistémologiques pour affiner le questionnement avec de nouveaux outils méthodologiques pour une lecture des combats à partir de l'observation du mouvement et des conduites motrices. On verra au cours du texte les auteurs relevant de cette réflexion qui s'inscrit dans une observation pragmatique des combats. *In situ* essentiellement, mais aussi par le visionnage de nombreux DVD acquis sur le marché local ou dans des archives et permettant une lecture plus fine des interactions corporelles.

**

Ce texte s'organise en trois parties épousant les grands traits des trois axes résumés ci-dessus.

La première a pour but de nous plonger dans Zitlala, bien au-delà des combats et de l'époque contemporaine. Cette remontée dans le temps long et l'élargissement de la focale à l'observation de la vie cérémonielle plus générale de la communauté me sont apparus indispensables pour situer les combats et leur(s) interprétation(s) dans une dynamique historique et sociale.

⁴ AGN (*Archivo General de la Nación*) à Mexico, AGI (*Archivo General de Indias*) à Séville, AHPSNZ (*Archivo Histórico de la Parroquia de San Nicolás Zitlala*) à Zitlala. Voir Annexe 1 pour le détail des fonds d'archives et des documents consultés.

La deuxième partie est consacrée à une ethnographie de sept combats (deux disparus dans les années 1980 et cinq observés – certains deux fois – entre 2011 et 2013). Mais avant de rentrer dans le « vif des combats », je les situe dans le contexte des innombrables jeux d'affrontements rituels paysans existant ou ayant existé de par le monde que je découvrais en menant cette recherche.

La troisième partie se centre sur la dimension corporelle et sensible des combats mais au préalable, on interrogera l'objet « corps » dont l'observation est le point de départ choisi pour l'analyse de ces combats.

PREMIÈRE PARTIE

Zitlala «*Tierra de tradición y cultura*»

Présentation de la première partie

Tierra de tradición y cultura, c'est ainsi que les autorités municipales présentent Zitlala dans leur campagne de promotion culturelle des combats de tigres de 2013.

Les réorientations des politiques multiculturalistes⁵ dans le milieu des années quatre-vingt-dix au Mexique ont attiré l'attention des anthropologues sur les questions de la *tradición* et de l'indianité qui deviennent l'objet d'enjeux économiques et politiques nouveaux. À Zitlala, comme dans d'autres régions indiennes du Mexique, ces politiques incitent les autorités à mettre en avant l'authenticité et l'ancienneté – de préférence préhispanique – des pratiques culturelles locales comme ressources dans leur stratégie de développement.

Rappelons que depuis les années soixante-dix, la notion « fourre-tout » de tradition est fortement discutée par certains ethnologues qui la rattachent aux représentations occidentales du temps et de l'histoire perçues comme linéaires, avec un temps qui file et un passé derrière nous. Les travaux de Jean Pouillon⁶ sur l'opposition entre tradition et modernité et la thèse de « l'invention des traditions » développée par Eric Hobsbawm et Terence Ranger⁷ ont « déconstruit » la vieille conception de la tradition pensée comme l'expression d'un « autre » temps, une survivance du passé dans le présent, et suscité de nombreux débats autour des questions « d'authenticité », de « patrimoine », de « culture » et de leurs usages sociaux.

Mais évacuer la notion de « tradition » de l'analyse n'est pas si simple tant elle est performative et a investi le champ de la connaissance et le discours des promoteurs culturels. Elle engendre tout un assortiment de réflexions et de comportements qui illustrent, mettent en scène et surtout produisent un discours qui donne son cadre à la tradition pour apparaître comme une évidence transhistorique. Toutefois, la déconstruction de cette évidence n'implique-t-elle pas une édification théorique nouvelle qui, elle aussi, sera remise en cause en son temps ? Car la pensée, autant que les actions humaines, ne s'inscrit-elle pas toujours dans une dynamique ? Autant de questions restant en suspens autour de ce travail.

Pour autant, ces (dé)constructions théoriques ne sont pas applicables *stricto sensu* ; et à supposer que la tradition soit devenue « suspecte », elle n'en demeure pas moins un discours opératoire qu'il faut prendre en considération. Elle « est un point de vue que les hommes du présent développent sur ce qui les a précédés, une interprétation du passé conduite en fonction de critères rigoureusement contemporains »⁸.

Aussi, s'en tenir simplement à l'analyse en termes d'invention des traditions dirigerait le regard uniquement du côté du discours des promoteurs culturels et de leur responsabilité dans la compréhension du phénomène et oblitérerait le rôle des autres acteurs de l'action rituelle, laquelle ne peut se concevoir comme une simple production transhistorique mais se révèle être le résultat d'une situation sociohistorique complexe qu'il convient de dégager. Les traditions s'inventent mais pas de n'importe quelle manière, elles s'inscrivent dans une chaîne, dans une continuité qui fait sens pour les acteurs ; elles sont malléables, flexibles, peuvent être resémantisées, transformées, réactualisées, patrimonialisées.

⁵ Le terme « multiculturalisme » apparaît au début des années soixante-dix au Canada, pays où l'État dans sa politique de migration promeut « la diversité comme base de l'identité nationale ». En Amérique latine, cette politique s'exporte dans les années quatre-vingt-dix, donnant lieu à plusieurs modèles d'actions publiques tournées vers une redéfinition de l'identité nationale et la reconnaissance de droits collectifs spécifiques pour les populations indiennes autochtones. Il est à noter qu'au Mexique, le multiculturalisme se développe en parallèle à l'ALÉNA (Accord de Libre-Échange Nord-Américain entre le Mexique, les États-Unis et le Canada – *NAFTA*, en anglais – signé en 1994).

⁶ Jean Pouillon, *Fétiches sans fétichisme*, Maspero, Paris, 1975.

⁷ Eric Hobsbawm et Terence Ranger (dir.), *L'invention de la tradition* [1983], Éditions Amsterdam, Paris, 2006.

⁸ Gérard Lenclud, « La tradition n'est plus ce qu'elle était... Sur les notions de tradition et de société traditionnelle en ethnologie » in *Terrain* 9, octobre 1987, p. 118.

Précisons que les possibilités nouvelles qu'offrent les politiques de patrimonialisation, principalement en matière de subvention et de retombées économiques, ne se portent pas uniquement vers les promoteurs culturels ; elles concernent tous les acteurs et ont pour effet de les insérer dans de nouveaux enjeux.

Pendant, à Zitlala, si l'émergence et la mise en œuvre de l'actuelle valorisation des coutumes locales favorisent l'élaboration de certains discours relevant de la « tradition inventée », ils ne peuvent se réduire à une simple impulsion « d'en haut ». Ils s'élaborent et s'appuient sur un contexte historique et social complexe de construction d'identité locale où la question de l'Indien et de l'indianité prend une nouvelle forme.

Dans cette perspective, et avant de passer à l'étude des combats proprement dits, la première partie de cette thèse s'organisera de la façon suivante : dans un premier temps, on replacera cette question de l'indianité dans le contexte de la recherche anthropologique mexicaine en général pour voir comment elle a été traitée plus précisément dans les publications et documentaires que j'ai pu recenser sur Zitlala.

Ensuite, on apportera des contributions ethnohistoriques qui paraissent indispensables pour bien saisir le processus de construction de la communauté indienne à Zitlala. Ce détour par l'Histoire m'a semblé inévitable pour appréhender les combats, objet de cette recherche, au-delà d'un discours convenu qui tend de plus en plus à répondre à un véritable « cahier des charges » de l'authenticité.

Le troisième et dernier chapitre sera consacré à l'actuel Zitlala où, dans une société de moins en moins rurale, l'engouement pour les expressions rituelles à caractère agraire, notamment sous la forme de combats, est paradoxalement grandissant.

Chapitre I – État des lieux de la recherche

Pour ce point, nous allons faire une incursion dans la recherche mexicaine qui permettra de contextualiser les différents travaux existant autour de Zitlala.

Avant de passer à une ethnographie précise des gestes des différentes formes de luttes existant à Zitlala (et ses environs) et de tenter de comprendre les relations sociales qui les composent à partir de leur matérialité, il s'avère important dans cette perspective d'élargir la focale d'observation par une approche historique plus générale afin de pouvoir soumettre les sources collectées sur le terrain à l'analyse critique nécessaire, mais aussi pour interroger l'évidence de nos catégories socioculturelles.

Il m'est donc apparu essentiel de plonger dans l'histoire coloniale du Mexique pour comprendre les contradictions relevées dans les témoignages et l'analyse des sources historiques actuellement disponibles mais également dans le discours historique consensuellement admis, tout en tenant compte du résultat des recherches faites par les historiens et anthropologues qui se sont intéressés au sujet. Aussi, on cherchera à travers la lecture des sources à aller au-delà des interprétations habituellement entendues pour faire ressortir les aspects laissés de côté par la phraséologie officielle actuelle. Enfin, il serait vain de présenter ces luttes sans les replacer dans le contexte qui les a vues naître, se développer, c'est-à-dire le territoire de la Montaña et les complexes relations sociales et historiques dont il fut témoin au cours des siècles passés jusqu'à aujourd'hui, et qui l'ont durablement associé à une réputation d'État *bronco* (revêche)⁹.

Dans cette historisation, je discerne deux niveaux bien distincts mais aux enchevêtrements cependant bien établis.

1. L'étude des combats à partir de la recherche anthropologique

Le premier niveau, d'une certaine façon réflexif sur le travail de l'anthropologie, est en lien direct avec le rôle et les effets des études anthropologiques menées depuis les années cinquante sur nombre de communautés indiennes mexicaines. Cette approche, qui prend en considération les conditions de l'élaboration du discours et la relation entre l'ethnologue et l'« informateur », dont on ne peut faire abstraction du fait que les données récoltées sont produites dans l'interaction et que la présence de l'ethnologue ne peut être considérée comme neutre, ne peut se réduire au seul moment de l'enquête

⁹ Voir *infra* Guerrero bronco, note 26.

mais doit se placer aussi dans l'histoire de la discipline et de sa pénétration dans les communautés indiennes par le retour des écrits scientifiques, ou, pour reprendre les termes de Walter J. Ong¹⁰, la production de l'*oralité seconde*, c'est-à-dire comment l'écrit issu de l'oralité va à son tour influencer sur cette dernière.

Ce premier niveau de la nécessité d'introduire l'histoire des études anthropologiques qui a forgé une certaine lecture des rituels zitlaltèques, comme celle de confronter ces rituels à l'Histoire pour tenter de prendre de la distance avec nos représentations, permettra non seulement de porter un regard critique sur les sources collectées mais aussi d'interroger nos propres catégories analytiques.

a) La recherche anthropologique au Mexique

L'anthropologie mexicaine se situe un peu à part dans le panorama anthropologique mondial. Elle s'illustre par son ancienneté et son dynamisme mais aussi par la situation historique et économique spécifique du pays.

En effet, contrairement aux traditions anthropologiques européennes et nord-américaines issues du colonialisme et longtemps basées sur l'étude des « primitifs » dans des territoires extérieurs, les principaux axes de la recherche au Mexique ont toujours porté sur la culture et le rôle des Indiens dans l'histoire du pays. Ces questions « nationales » incluaient inévitablement les anthropologues en tant qu'acteurs physiques, idéologiques et politiques. Ainsi, les chercheurs mexicains ont dû se confronter à des problématiques inexplorées par leurs prédécesseurs européens et nord-américains et présenter des thématiques nouvelles et des méthodologies en rapport qui les plaçaient eux-mêmes, tel un miroir, dans leur propre sujet d'étude.

Historiquement, les racines de l'anthropologie mexicaine s'inscrivent dans le processus de construction de l'identité nationale qui tente, après la période des luttes pour l'indépendance, de regrouper dans un même assemblage toutes les composantes de la société mexicaine.

Une fois l'Indépendance acquise (1821)¹¹, les gouvernements nationaux successifs ont œuvré à la construction de la mexicanité en s'appuyant sur le passé préhispanique. Le XIX^e siècle, imprégné d'idéologie positiviste, reconnaît le « problème indien » et propose, à l'instar d'autres anciennes colonies du continent, de le régler par une politique indigéniste autoritaire de « blanchiment » de la population indienne qui doit – tant pour les conservateurs que les libéraux – se métisser avec des descendants d'Européens pour sortir de son « retard ».

Mais c'est surtout à partir de 1877, avec l'arrivée au pouvoir de Porfirio Diaz, que s'exalte le sentiment national autour d'une image magnifiée du Mexique indien ancien, à l'opposé de la situation réelle des communautés indiennes de l'époque, spoliées de leurs terres et soumises au despotisme des grands propriétaires terriens et de la bourgeoisie nationale. Durant le long règne de l'oligarque auquel met fin la Révolution de 1910, les décisions légales et politiques pour développer les recherches archéologiques et préserver le patrimoine préhispanique vont se multiplier et des fonds importants y sont alloués. De nombreux sites (Teotihuacan, Chichén Itzá, Palenque, Monte Alban, Mitla, etc.) sont mis à jour et deviennent *propriété nationale*. C'est aussi à cette époque que sont retrouvés les premiers codex dans les bibliothèques européennes, tel le monumental codex de Florence (codex Florentino)¹² publié en 1905 par Francisco del Paso y Troncoso¹³.

*
**

¹⁰ Walter Jackson Ong [1982], *Oralité et écriture (La technologie de la parole)*, Les Belles Lettres, Paris, 2014.

¹¹ Officiellement, la Guerre d'Indépendance débute le 16 septembre 1810 avec le « *Grito de Dolores* » lancé par le prêtre Miguel Hidalgo et s'achève le 27 septembre 1821.

¹² Cette œuvre manuscrite réalisée à Mexico entre 1550 et 1570 sous la direction du Franciscain Bernardino de Sahagún (c.1499-1590) est fondamentale pour la compréhension de la religion et des coutumes aztèques et de la littérature nahua au lendemain de la conquête.

¹³ Historien mexicain (1842-1916), professeur de nahuatl et directeur du Musée National d'Histoire de Mexico entre 1889 et 1892. Il est connu pour ses nombreuses recherches documentaires en Europe et pour avoir publié *Historia general de las cosas de la Nueva España*, titre qu'il a donné à l'œuvre de Sahagún – le codex de Florence (voir *supra*) – jusque-là inédit et « oublié » dans les fonds d'archives coloniales de Madrid et Florence. Il a aussi compilé les *Relaciones geográficas del siglo XVI* publiées sous le titre de *Papeles de Nueva España* qui sont les réponses au premier questionnaire envoyé par le roi d'Espagne Felipe II en 1577 à toutes les provinces des Indes occidentales pour mieux les connaître et les gouverner.

La Révolution mexicaine (1910-1919)¹⁴ qui a mis à mal le vieux rêve créole d'europanisation incorpore l'Indien en tant qu'élément constitutif essentiel à la construction de l'identité nationale. Un temps interrompues, les recherches archéologiques reprennent et, sous l'impulsion de Manuel Gamio (1883-1960), ancien élève de Franz Boas (1858-1942), opèrent un tournant anthropologique radical. Auteur de *Forjando Patria*¹⁵ (Forger la Patrie) et considéré comme le « père de l'anthropologie mexicaine », Manuel Gamio, empreint d'idées raciales, défend l'idéologie du métissage et, au travers d'une métaphore métallique, préconise la création d'une « race nouvelle nationale » mêlant le fer (les Européens) et le bronze (les Indiens).

Pour mettre en œuvre ce projet, Gamio, qui toute sa vie détiendra de grandes responsabilités institutionnelles¹⁶, juge comme fondamentales la connaissance scientifique et la compréhension des langues, des cultures et des modes de vie des différents groupes indiens du pays. Dorénavant, l'Indien contemporain est considéré comme partie intégrante de la culture et de l'histoire nationale et de nombreux programmes gouvernementaux financent la recherche anthropologique tournée essentiellement vers la connaissance des communautés indiennes pour la construction d'une « identité authentiquement mexicaine ». Dès lors, l'anthropologie sort du champ académique pour se transformer en science appliquée au service de la nation.

De nombreux acteurs de la société vont contribuer à cette construction de l'image de la mexicanité¹⁷, mais ce seront surtout l'*INAH* (*Instituto Nacional de Antropología e Historia*), la *ENAH* (*Escuela Nacional de Antropología e Historia*) et l'*INI*¹⁸ (*Instituto Nacional Indigenista*), créés respectivement en 1939, 1942 et 1948 qui en deviendront les artisans majeurs. Toujours très actives de nos jours, ces trois institutions, fortement influencées par le culturalisme nord-américain, développeront de nombreux et ambitieux programmes d'études et de recherches mais aussi quantité d'activités liées à la conservation et la diffusion du patrimoine archéologique et historique mexicain, ce qui fait dire à Paula López Caballero que les anthropologues mexicains deviendront en quelque sorte « tout au long du XX^e siècle les technocrates du régime, les ingénieurs de l'âme nationale »¹⁹.

Les réalisations spectaculaires telles l'ouverture du site archéologique de Teotihuacan au tourisme ou l'inauguration du grandiose musée national d'anthropologie (1964) qui célèbrent la composante indienne de la mexicanité et glorifient le passé préhispanique illustrent de manière paradigmatique la relation étroite qui s'est nouée entre l'anthropologie et l'État mexicain. Mais au-delà des principes théoriques issus de la domination coloniale et du nationalisme, d'autres tendances se profilent à l'intérieur de la recherche anthropologique. Après la profonde crise politique et sociale qui atteindra son paroxysme le 2 octobre 1968 lors du massacre de la Place des trois cultures à Tlatelolco²⁰, les liens de la discipline avec l'idéologie nationaliste sont fortement ébranlés.

¹⁴ Il n'existe pas vraiment au Mexique de consensus autour de la fin de la période révolutionnaire et qui, selon les interprétations, varie entre 1917, 1919 et 1924.

¹⁵ Ce livre a été publié en 1916 dans la phase finale de l'insurrection révolutionnaire et juste avant la promulgation de la Constitution de 1917. L'auteur résume ses conceptions à la fin de l'ouvrage où « ... fusion des races, convergence des manifestations culturelles, unification linguistique et équilibre économique d'éléments sociaux [...] doivent selon nous caractériser la population mexicaine pour qu'elle constitue et incarne une Patrie puissante et une Nation cohérente et définie » in Manuel Gamio [1916] *Forjando Patria*, 4^e ed., Porrúa, México, 1992, p. 183, cité par Guillermo Castillo Ramírez, « Las representaciones de los grupos indígenas y el concepto de nación en Forjando Patria de Manuel Gamio » in *Cuicuilco*, vol. 20, n° 56, ENAH, México, 2013, p. 17.

¹⁶ En plus de ses activités d'enseignant et de chercheur, il fut, entre autres, inspecteur général des *Monumentos Arqueológicos de la Secretaría de Educación Pública* (1913-1916), fondateur de la *Dirección de Antropología en la Secretaría de Agricultura y Fomento* (1917-1924), responsable du Département de la Démographie au ministère de l'Intérieur (1938-1942) et directeur de l'*Instituto Indigenista Interamericano* de 1942 à sa mort.

¹⁷ Notamment les peintres muralistes Diego Rivera, José Clemente Orozco, David Alfaro Siqueiros et l'écrivain Octavio Paz. Pour les constructions monumentales, on peut mentionner le *Monumento a la Raza* construit dans le nord de la ville de Mexico entre 1930 et 1940, la grandiose mosaïque de la bibliothèque de la *UNAM* (*Universidad Nacional Autónoma de México*) réalisée entre 1949-1951. Très actif et créatif à partir des années trente, le cinéma national participe activement à la diffusion de la mexicanité.

¹⁸ Fondé par Manuel Gamio, l'*INI* est remplacé en 2003 par la *CDI* (*Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas*) à laquelle succéda l'*INPI* (*Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas*) en 2018.

¹⁹ Paula López Caballero, *Les Indiens et la nation au Mexique. Une dimension historique de l'altérité*, Karthala, Paris, 2012, p. 137.

²⁰ Répression sanglante du mouvement étudiant durant une manifestation à Mexico. Dix jours plus tard débutaient les XIX Jeux olympiques (12-27 octobre 1968).

Le culturalisme, implacablement critiqué, est rejeté au profit d'une grande réflexion à partir de la pensée marxiste qui pénétrera tous les domaines de la recherche, incluant, mais dans une moindre mesure, l'anthropologie physique et l'archéologie. Toutefois, si considérer les aspects socio-économiques amène certains chercheurs à repenser la communauté indienne en termes de paysannerie rurale, la politique officielle indigéniste, au travers des actions de l'*INI*, reste profondément marquée par le culturalisme, comme en témoigne la classification de la population indienne en cinquante-six groupes « ethniques » considérés comme survivants de l'époque précolombienne et définis autour de critères linguistiques, historiques et culturels précis²¹. Cette exaltation des particularismes ethniques s'accompagne d'une quête d'authenticité validée par la perpétuation d'éléments préhispaniques dans les communautés indiennes. Il en résulte une recherche des composantes culturelles ethniques les plus « originelles », c'est-à-dire précoloniales, à laquelle participent activement les anthropologues mais aussi les localités indiennes elles-mêmes qui, en intégrant l'ethnicité promue par les politiques de l'*INI*, entreprennent une nouvelle relation avec l'État et transforment en profondeur le regard de la société porté sur leurs communautés.

Au siècle dernier, dans les années quatre-vingt, le nombre d'étudiants, de chercheurs, de projets, d'institutions et d'écoles augmente considérablement. *El antropólogo* muni de son enregistreur se mue en figure incontournable dans la plupart des communautés indiennes y compris – et peut-être même surtout – dans les zones les plus reculées. La communauté anthropologique mexicaine devient la plus importante d'Amérique latine, attirant à cette occasion des chercheurs de tout le continent qui participeront activement à la vitalité de la discipline. Des réflexions sur la théorie, la méthodologie mais aussi autour de l'implication politique et du compromis social ont provoqué des débats passionnés dépassant largement les cercles académiques.

Quelques années plus tard, avec la ratification en 1990 par le président Carlos Salinas de Gortari de la convention 169 de l'Organisation Internationale du Travail (OIT) qui stipule l'obligation de « prendre en compte les usages coutumiers des peuples indiens et tribaux » et par la suite, en 1992, avec la modification en ce sens de l'article 4 de la Constitution, les autorités mexicaines reconnaissent officiellement le multiculturalisme de la nation. C'est ainsi que l'on passe d'une politique publique indigéniste « centralisée » à une législation spécifique aux régions indiennes avec promulgation des droits des peuples indiens à définir leur mode de vie et d'élection selon leurs coutumes.

**

Ce changement de paradigme doit se comprendre à l'aune du renforcement planétaire des politiques économiques néolibérales à partir de la fin des années quatre-vingt lié notamment à l'éclatement du bloc soviétique (1989-1991) en entités politiques indépendantes converties à l'économie de marché, avec comme répercussion majeure la notion d'ethnicisation des rapports sociaux. L'État mexicain, à cette époque, s'appuiera sur ce principe pour assurer la gouvernementabilité des régions indiennes en décentralisant l'exercice du pouvoir aux régions et en intégrant certains Indiens des communautés à l'espace politique. La conscience ethnique tend à se substituer à la conscience de classe et ouvre l'espace politique à de nouveaux acteurs qui s'affrontent autour de « l'authenticité indigène », elle-même devenant une ressource et un enjeu de pouvoir.

En d'autres termes, le multiculturalisme constitue un nouvel art de gouvernement, une ethnogouvernementabilité qui contribue à l'extension d'une logique néolibérale de « juridicisation » des demandes sociales, de responsabilisation de la société civile et de la marchandisation de la culture. Les articulations entre multiculturalisme et néolibéralisme sont en effet multiples²².

²¹ Des fiches pédagogiques réalisées entre 1980 et 1982 dans lesquelles chaque groupe ethnique se voit résumé en treize points (histoire, géographie, démographie, linguistique, costume, habitat, artisanat, économie, organisation sociale, organisation politique, festivités, organisation religieuse, relations interethniques) sont distribuées dans tout le pays y compris dans les écoles primaires. Elles seront regroupées et publiées dans la foulée par l'*INI* en deux volumes sous le titre de *Grupos étnicos de México*.

²² Guillaume Boccaro, « Multiculturalisme, néolibéralisme, démocratisation » in Christian Gros et David Dumoulin Kervran (dir.), *Le multiculturalisme "au concret". Un modèle latino-américain ?* p. 58-59.

Cette nouvelle approche a pour conséquence – dans le champ de la recherche anthropologique – de repenser l’indianité dans sa diversité et sa complexité qui au niveau local relève d’enjeux politiques, juridiques et identitaires nouveaux²³.

**

Ainsi, en ce début du XXI^e siècle, l’intérêt pour l’anthropologie ne s’est pas tari, loin de là ; il a essaimé dans tout le pays où il est de plus en plus fréquent de rencontrer des membres de communautés indiennes ayant embrassé la profession, celle-ci servant parfois de tremplin efficace dans une carrière politique. Parallèlement, au-delà de ces universitaires, il n’est pas rare de croiser des Indiens, parlant peu l’espagnol, produire un discours en totale adéquation avec les notions ethnologiques de mythes, de tradition et de culture. Privilégiés par les ethnologues, ces « informateurs » censés représenter leur groupe sont devenus en quelque sorte les « interprètes de leur propre culture »²⁴ et leur discours révèle avant tout l’intériorisation de leur part d’un certain nombre de valeurs et thématiques anthropologiques.

b) La recherche anthropologique dans le Guerrero et la région de la Montaña

La politique de l’INI dans le Guerrero a, comme dans toute la République mexicaine, fortement influencé la recherche et l’attitude des communautés indiennes face à leur culture, même si, en comparaison avec les États du Chiapas et du Michoacán²⁵, l’investigation anthropologique dans la région est restée minime. Cet endémique manque d’intérêt de la part des chercheurs et des institutions mexicaines pour promouvoir des projets dans cet État qui abrite de nombreuses communautés indiennes s’explique avant tout par une réputation séculaire de violence politique inséparable de son histoire depuis sa création en 1849. L’expression populaire *Guerrero bronco*²⁶ (Guerrero revêche) illustre bien la représentation de cet État dans l’imaginaire mexicain.

À partir de la Révolution jusqu’à aujourd’hui, soit sur près d’un siècle, l’histoire de l’État du Guerrero – un des plus pauvres que compte le Mexique – est une succession de mobilisations sociales suivies de répressions de la part des autorités régionales et fédérales²⁷. L’anthropologue Catharine Good Eshelman, qui travaille dans la région depuis le milieu des années soixante-dix, explique que si l’isolement géographique et la rudesse des conditions de vie dans les communautés de cet État ont découragé plus d’un chercheur, c’est surtout la violence politique qui les en a éloignés. Dans les

²³ Sur ce sujet, dans l’État du Guerrero, voir entre autres les articles de Danièle Dehouve « Le multiculturalisme au village. Réflexions mexicanistes » in Christian Gros et David Dumoulin Kervran (dir.), *op. cit.*, et Aline Hémond, « Lois hier, coutumes aujourd’hui. Les enjeux politiques à travers un exemple indien au Mexique » in *Trace*, n° 46, Mexico, 2004.

²⁴ Gaetano Ciarcia (dir.), *Ethnologues et passeurs de mémoires*, Karthala – Maison des Sciences de l’Homme, Montpellier, 2011, p. 15.

²⁵ Ces deux États ont bénéficié, à partir de la fin de la Seconde Guerre mondiale, de nombreux financements nord-américains, notamment par le truchement du projet *Man in nature* de l’Université de Chicago et le projet Harvard (toujours d’actualité) pour le Chiapas et le projet Berkeley pour le Michoacán précise Catharine Good Eshelman, « Los estudios etnohistóricos » in Gloria Artís, Miguel Angel Rubio, Mette Marie Wachter (coord.), *Guerrero: una mirada antropológica e histórica*, INAH, 2007, p. 259. On peut penser que la présence de certaines ressources naturelles dans ces deux États (argent, or, cuivre et fer dans le Michoacán, pétrole et forêt primaire dans le Chiapas) a largement motivé des financements destinés à mieux connaître les territoires convoités et leurs habitants, aujourd’hui confrontés à la présence de compagnies internationales. Antonio García de León l’exprime clairement : « À la même époque [révolution de 1944 au Guatemala dont le gouvernement, hostile aux intérêts nord-américains, sera renversé en 1954 par un coup d’État], avec l’installation au Chiapas d’universités, d’instituts de recherche et de sectes religieuses nord-américaines, coïncident le début des études anthropologiques culturalistes et fonctionnalistes (études des communautés, système de marché, agriculture, relations interethniques, niveaux de conscience, etc.), le tout plongé dans les flots torrentiels d’un intérêt géopolitique grandissant » in Antonio García de León, *Resistencia y utopía*, ERA, t. 2, México, 1985, p. 233. Dans une note relative à sa conférence présentée le 2 juillet 1982 à San Cristobal de las Casas, Chiapas, l’anthropologue Leif Korsback interprète ironiquement cet état de fait : « La famille indienne typique de la région des Altos du Chiapas se compose de deux adultes, cinq à six enfants et un anthropologue nord-américain ».

²⁶ C’est aussi le titre du livre d’Armando Bartra, *Guerrero Bronco. Campesinos, ciudadanos y guerrilleros en la Costa Grande*, ERA, col. Problemas de México, México, 2000.

²⁷ Les principaux mouvements populaires armés du Guerrero furent le POA (*Partido Obrero de Acapulco*) dirigé par Juan Escudero (assassiné en 1923) ; le PDP (*Partido de los Pobres*) créé en 1967 par Genaro Vázquez Rojas et Lucio Cabañas (assassiné en 1974) ; l’EPR (*Ejército Popular Revolucionario*) créé en 1994 et fortement ébranlé après le massacre d’Agua Blanca du 28 juin 1995. Pour une histoire politique du Guerrero, voir le livre d’Armando Bartra, *op. cit.*

années soixante, lorsque les anthropologues commençaient à sillonner le Mexique, au Guerrero, dirigé alors par une oligarchie de caciques, les conflits agraires se multipliaient. La violence d'État engendrait la radicalisation et l'organisation clandestine d'opposants en groupes armés, générant en réaction la militarisation des zones rebelles et une répression accrue contre leur soutien populaire. « Le mouvement de guérilla rurale des années soixante au début des soixante-dix a été brisé par l'armée, suivi d'une répression politique systématique menée par la police fédérale et des groupes paramilitaires qui n'a jamais cessé »²⁸. À cette situation d'état de guerre passée sous silence par les autorités s'ajoute la propagation de la culture de cannabis et du pavot dans certaines zones du relief montagneux, elle-même initiatrice de situations conflictuelles.

Au milieu des années quatre-vingt cependant, une accalmie dans la violence politique a ouvert la région aux anthropologues et de nombreuses recherches et publications ont suivi dans ce territoire jusqu'alors étudié par une poignée de chercheurs. En dehors des recherches dans la Montaña que l'on étudiera plus avant, la zone du Haut Balsas²⁹ spécialement a suscité nombre de recherches menées entre autres par Catharine Good Eshelman, Eustaquio Celestino Solís, Aline Hémond, Marina Goloubinoff, tous auteurs de nombreuses publications. Par ailleurs, les recherches sur la population métisse d'origine africaine de la côte Pacifique de l'État, entreprises en 1946 par Gonzalo Aguirre Beltrán³⁰, ont été par la suite largement enrichies par Danièle Dehouve (1994) et Miguel Ángel Gutiérrez Ávila³¹ (1995). Ainsi, longtemps après avoir été délaissé, ce champ de la recherche se retrouve en pleine expansion³².

Mais depuis le début des années deux mille, le développement considérable du narcotrafic a entraîné de nombreux conflits d'intérêts entre factions rivales. Au « continuum mobilisation – répression – lutte armée »³³ sur fond de violence historique des caciques et de l'appareil d'État se mêle et s'entremêle la violence d'organisations associées aux narcotrafiquants dont les ramifications s'étendent à de nombreux secteurs du système politique mexicain.

Il va de soi que les protagonistes de cette nouvelle guerre, pas plus que les militaires dans les années soixante/soixante-dix, n'apprécient la présence d'« observateurs » extérieurs dans les communautés où, à partir des années 2010, il est à nouveau fortement déconseillé aux anthropologues de se rendre sur le terrain.

*
**

Pour la région de la Montaña, où se porte ici notre attention, les premières publications anthropologiques datent de 1938 avec les travaux de l'allemand Leonhardt Schultze Jena³⁴, lequel a parcouru les territoires nahua, mixtèque et tlapanèque de la Sierra Madre du Sud à dos de mule. « En plus de ses observations géographiques [des transcriptions] de contes et mythes en langues indiennes, le livre offre un panorama de la région [...] de la Montaña du Guerrero »³⁵. Ce travail initie ce que Danièle Dehouve nomme les années « glorieuses » pour l'étude de l'histoire du Guerrero. Jusqu'au début des années cinquante, à l'occasion d'expéditions scientifiques, des géographes, linguistes, archéologues, ethnologues vont sillonner cet espace. Deux moments importants réunissant d'éminents chercheurs illustrent l'intérêt pour ces contrées du sud. D'abord, l'organisation de la

²⁸ Catharine Good Eshelman, citée par Samuel Villela Flores, «Los estudios etnológicos en Guerrero» in Gloria Artís, Miguel Angel Rubio, Mette Marie Wachter (coords), *Guerrero: una mirada antropológica e histórica*, INAH, 2007, p. 517.

²⁹ Le fleuve Balsas, aussi nommé Río Mezcala, l'un des plus longs du Mexique, s'étire sur 770 km avant de se jeter dans l'océan Pacifique.

³⁰ Gonzalo Aguirre Beltrán [1946], *La población negra de México (1519-1810)*, FCE, México, 1972 et (1958) *Cuijla, esbozo etnográfico de un pueblo negro*, FCE, México, 1985.

³¹ (1955-2008). Anthropologue spécialiste du Guerrero, fondateur de l'école d'anthropologie de Tixtla, tué à San Marcos (Guerrero) dans des conditions non élucidées.

³² Pour plus d'informations, voir Odile Hoffmann et Rinaudo Christian, *México, el otro mestizaje*, IRD – Universidad Veracruzana, 2011.

³³ Carlos Illades, «Guerrero: la violencia circular» in *Nexos*, 1^{er} novembre 2014.

³⁴ Leonhardt Schultze Jena, « Bei den Azteken, Mixteken und Tlapaneken der Sierra Madre del Sur von Mexiko » in *Indiana*, t. 3, Jena, G. Fischer, 1938.

³⁵ Danièle Dehouve, *Entre el caimán y el jaguar. Los pueblos indios de Guerrero*, CIESAS, INI, México, 2002, p. 15.

quatrième table ronde de la Société Mexicaine d'Anthropologie dédiée au Mexique occidental en 1948 ; puis, l'année suivante, la programmation de la neuvième session du *Congreso Mexicano de Historia de Chilapa³⁶-Chilpancingo³⁷* lors de la commémoration du centenaire de la création de l'État du Guerrero³⁸.

Dans les années cinquante, la production scientifique pour la région de la Montaña se réduit, mais en 1964, suite à la publication de *Mixteca nahua tlapaneca³⁹*, résultat d'un long travail de terrain centré sur les aspects économiques, démographiques et culturels régionaux, l'INI ouvre un centre de coordination à Tlapa de Comonfort, autre *municipio⁴⁰* important de la Montaña, qui stimule de nouveau la recherche⁴¹.

À partir de ce moment, une nouvelle génération d'universitaires, généralement étrangers, se penche sur la région. C'est le cas notamment de l'anthropologue américain John Ek, familier de la langue nahuatl apprise à la fin des années cinquante dans une communauté de Chilapa et dont le travail présenté en 1968 pour l'obtention d'un master à l'université de Columbia – non publié à ce jour – aborde les transformations internes et la persistance du clivage entre Indiens et Métis après trois siècles d'histoire⁴².

En 1967, l'ethnologue française Danièle Dehouve entame, quant à elle, ce qui deviendra une œuvre ethnographique et ethnohistorique déterminante. Elle réside plusieurs années dans la région de Tlapa⁴³ et ses études ethnologiques, accompagnées de recherches historiques dans de nombreux fonds d'archives mais relevant aussi de l'anthropologie politique et religieuse, donneront naissance à de multiples et précieuses publications qui ont alimenté plusieurs points de ce travail⁴⁴, en particulier la partie historique.

Pour la même époque, l'Américain Marion Oettinger mène, lui aussi, des recherches historiques et ethnologiques en territoire tlapanèque qui engendreront une ample bibliographie⁴⁵. Pour les années 1976-1985, Danièle Dehouve⁴⁶ précise que les principaux travaux ont surtout porté sur le déchiffrement et l'analyse de documents exhumés de l'oubli.

En vérité, comme on va le voir pour Zitlala, d'autres anthropologues se sont parfois aventurés dans une communauté ou un village pour observer un rituel mais très peu y ont demeuré car, comme on l'a signalé précédemment, l'instabilité politique, le manque de financement et l'isolement régional ont réfréné la venue des chercheurs jusque dans le milieu des années quatre-vingt.

Ensuite, durant plus de deux décennies, la recherche dans la région de la Montaña a pris un nouvel essor. De nombreuses recherches ont été menées, notamment autour des rituels agricoles, générant la publication d'une multitude d'articles dans plusieurs ouvrages collectifs thématiques

³⁶ Chilapa, situé à une douzaine de kilomètres au sud de Zitlala et chef-lieu d'importance du *municipio* Chilapa de Álvarez, sera souvent cité dans ce travail. Voir *infra* chapitre III, 1-d.

³⁷ Capitale de l'État du Guerrero.

³⁸ Villela Flores (2007), *op. cit.*, p. 503.

³⁹ Muñoz Maurilio, Nahmad Salomón, Tejada César, *Mixteca nahua tlapaneca*, INI, México, 1963.

⁴⁰ Le *municipio* est au Mexique l'entité territoriale de base qui réunit administrativement et politiquement plusieurs localités autour d'un chef-lieu (*cabecera*) dirigé par un *presidente municipal* élu au suffrage universel tous les trois ans. Hérité de la colonisation espagnole, le *municipio* n'a cessé de se modifier depuis sa création mais sans jamais disparaître. L'ancien président de la République (1982-1988) Miguel de la Madrid Hurtado le décrivait dans ces termes : « Le municipio est la pierre angulaire de notre vie républicaine et fédérale. Le municipio possède son domicile naturel. C'est la communauté sociale qui dispose d'un territoire et des capacités politiques et administratives » in Eduardo López Sosa, *Paquete didácticos sobre apuntes de Historia del derecho mexicano*, UAEM, Facultad de Derecho, México, 1984, cité par Dámaris González Minchaca in *El municipio en México*, Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM.

⁴¹ Danièle Dehouve (2002), *op. cit.*, p. 17 ; Villela Flores (2007), *op. cit.*, p. 503-504.

⁴² Villela Flores (2007), *op. cit.*, p. 504.

⁴³ Tlapa de Comonfort se situe à 135 km à l'est de Zitlala.

⁴⁴ Voir bibliographie, Danièle Dehouve (1974, 1990, 1994, 2002, 2007).

⁴⁵ Marion Oettinger, « Los Tlapanecos del Estado de Guerrero » in *América Indígena*, vol. 36, n° 1, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1976, p. 78-157; *Una comunidad tlapaneca. Sus linderos sociales y territoriales*, INI, México, 1980.

⁴⁶ Danièle Dehouve (2002), *op. cit.*, p. 17.

consacrés essentiellement à « l'anthropologie du climat »⁴⁷ et à la géographie sacrée⁴⁸ dans les zones indiennes du Mexique contemporain. Diverses publications abordant d'autres perspectives et thématiques⁴⁹ se rapportant à la région sont également apparues, ainsi que des monographies plus spécifiques⁵⁰, tous enrichissant la connaissance du territoire.

c) La recherche historique et anthropologique à Zitlala

Malgré la réputation de violence régionale endémique à laquelle s'ajoute la renommée farouche des habitants de Zitlala, la production bibliographique et audiovisuelle concernant ce village est relativement fournie. Cette notoriété, alimentée par certaines publications⁵¹, par les combats rituels et par les anciennes rivalités entre *barríos* (quartiers), a probablement aussi son origine dans les conflits politiques internes qui ont secoué la communauté à plusieurs moments⁵² et les relations parfois tumultueuses entre les fidèles et certains curés. Juan Sánchez Andraka relate par exemple qu'au début des années quatre-vingt l'un d'entre eux fut chassé définitivement du village pour avoir dérobé des candélabres tandis que son successeur fut menacé d'une arme à feu après avoir repeint la statue de San Nicolás en éclaircissant son teint de peau⁵³.

Dans le domaine historique, on citera Danièle Dehouve, laquelle a conduit de nombreuses recherches ethnohistoriques dans la région qui l'ont menée en différentes occasions jusqu'à Zitlala, citée dans plusieurs de ses publications relatives à Nicolás de Tolentino⁵⁴, son saint patron. Luis Aguilar Nava, un historien local de Chilapa, a publié en 2011 une compilation de documents d'archives traitant de Zitlala⁵⁵.

**

À ma connaissance, le premier texte édité où les combats de Zitlala sont mentionnés fut le manuscrit de Melesio Salazar Tepetate (né à Zitlala le 12 février 1912) publié à l'Université de Copenhague en 1973 par Una Canger⁵⁶, linguiste spécialiste du nahuatl. Ce texte figure dans la

⁴⁷ Samuel Villela Flores «Vientos, nubes, lluvias, arco iris: simbolización de los elementos naturales en el ritual agrícola de la Montaña de Guerrero», p. 121-132 ; Aline Hémond y Marina Goloubinoff «El "Via Crucis" del agua". Clima, calendario agrícola y religioso entre los nahuas de Guerrero», p. 133-169 ; Françoise Neff Nuixa «Los caminos del aire. Las idas y venidas de los meteoros en la Montaña de Guerrero», p. 323-341 in Annamária Lammel, Marina Goloubinoff et Esther Katz (edit.), *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*, Publicaciones de la Casa Chata, CIESAS, CEMCA, IRD, México, 2008.

⁴⁸ Samuel Villela Flores «El culto a los cerros en la Montaña de Guerrero», p. 331-351 ; Françoise Neff Nuixa «La lucerna y el volcán negro», p. 353-373 ; Catharine Good Eshelman, «Oztotempa: "el ombligo del mundo"», p. 376-393 in Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski, Arturo Montero (coords) [2001], *La Montaña en el paisaje ritual*, ENAH, IIH-UNAM, 2009.

⁴⁹ Marcos Matías Alonso (comp.), *Rituales agrícolas y otras costumbres guerrerenses (Siglos XVI-XX)*, CIESAS, México, 1994; Beatriz Canabal Cristiani (coord.), *Los caminos de la Montaña. Formas de reproducción social en la Montaña de Guerrero*, CIESAS, UAM-Xochimilco, México, 2001, ainsi que Gloria Artís, Miguel Angel Rubio, Mette Marie Wachter (coords), *op. cit.*

⁵⁰ Maclovio Ariza Acevedo, *El teatro de evangelización en Chilapa*, Guerrero, Universidad Autónoma de Guerrero, 1989 ; Françoise Neff Nuixa, *El rayo y el arco iris. La fiesta indígena en la Montaña de Guerrero y el oeste de Oaxaca*, INI, México, 1994 ; Rosalba Díaz Vázquez, *El ritual de la lluvia en la tierra de los hombres-tigre*, CONACULTA, Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, México, 2003 ; Eduardo Miranda Arrieta, *Entre armas y tradiciones. Los indígenas de Guerrero en el siglo XIX*, CIESAS, México, 2006.

⁵¹ En particulier due au livre de Juan Sánchez Andraka, *Zitlala, por el mágico mundo indígena guerrerense*, Fondo de Apoyo Editorial del Gobierno del Estado de Guerrero, 1983, que l'on verra plus loin.

⁵² « À une époque, selon Lima Alonso (1976), il n'était pas rare de voir le président municipal démis de ses fonctions avant la fin de son mandat de trois ans » in Aurelia Álvarez Urbajtel, *Cambio y resistencia cultural en Zitlala, Guerrero*, Tesis de licenciatura en etnología, ENAH, México, 1988, p. 40, non publiée.

⁵³ Juan Sánchez Andraka, *op. cit.*, p. 43, 48.

⁵⁴ Danièle Dehouve, « L'apparition d'une mémoire afro-indienne dans le Mexique colonial : les tribulations d'un saint sur la route d'Acapulco » in *Mémoires en devenir, Amérique Latine, XVI^e-XX^e siècles*, Maison des Pays ibériques, Bordeaux, 1994, p. 113-134.

⁵⁵ Luis Aguilar Nava (comp.), *Tzitlalan. Lugar de las estrellas. Colección de documentos para su historia*, H. Ayuntamiento municipal constitucional de Zitlala, Gro, 2011.

⁵⁶ Una Canger, *Relato de Melesio Salazar Tepetate sobre la ceremonia del Cerro Cruzco*. Investigación lingüística realizada en Zitlala, Gro, Mecanoscrito, Institute of Linguistics, University of Copenhagen, Copenhagen, 1973.

bibliographie de l'article de 1978 de Cruz Suárez Jácome⁵⁷ et en 1988 Melesio Salazar Tepetate en confie une nouvelle copie à Aurelia Álvarez Urbajtel qui l'analyse et le reproduit dans son mémoire pour l'obtention de sa *licenciatura* en ethnologie à la *ENAH*⁵⁸.

C'est un document dactylographié de quarante-quatre pages divisé en cinq parties : La fondation de Zitlala (3 p.) ; Les coutumes du village, les fêtes (18 p.) ; Les révolutions (10 p.) ; Les danses (6 p.) ; La vie à Zitlala (7 p.). Aurelia Álvarez Urbajtel précise que ce récit en langue castillane a été écrit durant une grande partie de la vie de Melesio Salazar Tepetate qui lui a rapporté avoir été à l'école de Chilapa entre dix et treize ans où il apprit à lire et à écrire. Puis il dut s'occuper de la parcelle familiale et « c'est en menant paître les animaux qu'il a commencé à écrire ce que les anciens lui racontaient [...] En 1956, lorsque le village a brûlé⁵⁹ [et par conséquent le manuscrit], il a tout réécrit de mémoire »⁶⁰ et a continué à rédiger l'histoire de Zitlala jusqu'en 1984.

Ce manuscrit est intéressant pour les chercheurs car, comme le précise Aurelia Álvarez Urbajtel⁶¹, son auteur n'est pas un « intellectuel organique » doté d'une grande connaissance livresque. Certes, il fait partie des rares Zitlaltèques de sa génération à savoir lire et écrire l'espagnol et le nahuatl mais ses lectures sont rares (quelques journaux sensationnalistes – *Alarma, Impacto*... – et la Constitution qu'il affectionne particulièrement, ce qui lui permet de donner des conseils sur la légalité de quelques procédures). Et bien que son texte puisse être, d'une certaine façon, considéré comme des « notations » empreintes d'oralité, on doit néanmoins nuancer ce propos car, ainsi que l'a montré Jack Goody dans *La raison graphique*⁶², il faut renoncer à voir l'écriture comme une « répétition » de la parole ou la transmission d'énoncés oraux. Le passage à l'écrit et/ou sa connaissance impliquent forcément une transformation dans la manière de concevoir le monde. La « pensée graphique » est donc une représentation synthétique de la réalité qui n'est pas vécue ; c'est une démarche non universelle de décrire, d'interpréter le monde.

Cependant, cette distorsion de la tradition orale qui engendre un autre public, car en écrivant, Melesio Salazar Tepetate ne s'adresse plus uniquement à sa communauté et le choix des éléments qu'il désire communiquer, sans le filtre des questions d'un professionnel de l'anthropologie, sont des informations précieuses qui révèlent une autre mémoire que celle élaborée par les ethnologues.

Dans ce sens, on convoquera dans cette recherche des éléments sur les combats extraits du texte de Melesio Salazar Tepetate pour les placer en contrepoint de la production ethnologique. Non pas parce que sa narration aurait échappé à la culture dominante et qu'elle serait plus « vraie » mais bien parce qu'elle est le reflet d'une construction discursive d'une autre époque et n'a pas subi l'influence directe du discours idéologique indigéniste officiel qui apparaît dans tous les autres travaux et présente les combats comme des survivances préhispaniques.

En fin de compte, il ne s'agit pas de trouver dans ces deux types de sources une crédibilité en termes d'adéquation avec les faits historiques (ce que l'on tentera de faire avec l'étude de sources primaires) mais plutôt de les analyser par rapport à ce qu'elles veulent signifier.

Le deuxième texte sur Zitlala que j'ai retrouvé – et semble-t-il le premier à être publié au Mexique – est un article de onze pages écrit par Cruz Suárez Jácome intitulé « *Petición de lluvia en Zitlala, Guerrero* » publié en 1978 par l'*INAH*. Ce travail mené dans le cadre d'un projet institutionnel du *Centro Regional du Morelos* est très intéressant à plusieurs niveaux. D'abord, la description ethnographique, qui remonte à quelque quarante ans, permettra d'en apprécier postérieurement les transformations dans le déroulement de la cérémonie et des combats. Ensuite, son analyse offre la possibilité de connaître l'approche théorique d'un article qui a d'une façon certaine orienté le regard des chercheurs et observateurs ultérieurs sur la cérémonie propitiatoire de pluie et les combats des tigres de Zitlala. Il est à noter que cette recherche donna lieu en parallèle à un documentaire filmé au titre éponyme que nous traiterons plus loin.

⁵⁷ Cruz Suárez Jácome, «Petición de lluvia en Zitlala, Guerrero» in *Boletín INAH*, n° 22, México, 1978, p. 313.

⁵⁸ Aurelia Álvarez Urbajtel, *op. cit.*

⁵⁹ Le 21 mars 1956, un incendie s'est déclaré et a ravagé les quartiers de la *cabecera* sans faire de victime. Cet événement est encore très vivace dans la mémoire collective de Zitlala.

⁶⁰ Aurelia Álvarez Urbajtel, *op. cit.*, p. 105.

⁶¹ *Ibid.*, p. 120.

⁶² Jack Goody, *La Raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Éditions de Minuit, Paris, 1979.

Durant cinq jours, huit chercheurs⁶³ ont participé à cette étude consacrée aux cérémonies propitiatoires de pluie entre fin avril et début mai 1976. Ces enquêteurs, hébergés à Chilapa par l'*INI*, « ont obtenu des données au travers de questionnaires, d'interview et d'observations personnelles ; de films et photographies pris durant la cérémonie et dans un contexte plus large, sur un laps de cinq jours »⁶⁴. Cet article est présenté comme la première étape⁶⁵ ethnographique d'une recherche plus ample où il fallait procéder à « un travail urgent pour sauvegarder des formes de vie qui pour diverses raisons se trouvent dans un processus de transformation et en danger de disparition »⁶⁶.

Pour l'auteur de l'article, la cérémonie propitiatoire de pluie est clairement d'origine préhispanique, « sa finalité est de louer les vents – *aires* – pour qu'ils apportent de bonnes pluies, des récoltes abondantes et éloignent les maladies »⁶⁷. Citant l'historien Pedro Carrasco, auteur de très nombreuses recherches sur le Mexique précolonial, il établit un lien direct entre le rituel observé et les dieux de la pluie du panthéon mexicain, étendant son interprétation aux rituels propitiatoires de pluie en général.

Même si certaines pratiques ont disparu et les objectifs ont changé et que de nouvelles finalités se sont rajoutées, les cérémonies sont généralement le plus souvent semblables et coïncident dans de nombreuses pratiques y compris dans les dates⁶⁸.

Il procède de la même façon pour l'origine des combats des tigres.

La plupart ignorent la signification des combats ; ils disent qu'ils se battent par plaisir – *por gusto* – parce que « c'est la coutume ». Cependant, les racines historiques de cette manifestation culturelle remontent à l'époque préhispanique ; Sahagún, par exemple, nous parle des escarmouches que se livraient les hommes de guerre durant les fêtes en l'honneur de Tlaloc et qui avaient la double fonction d'entraîner les guerriers et de divertir les gens⁶⁹.

L'origine de cette approche théorique d'un héritage direct entre civilisations préhispaniques et populations indiennes contemporaines est une question fort complexe que je ne prétends pas résoudre mais seulement soulever. Il est indéniable qu'entre les témoignages des premiers chroniqueurs de la colonisation et certaines pratiques actuelles dans des zones indiennes du Mexique, il existe des similitudes. Néanmoins, établir des continuités systématiques sur de très longues périodes peut s'avérer parfois hasardeux. Ces discours sont à replacer dans le contexte historique de la formation de l'État-nation mexicain et la construction d'une identité nationale incorporant le nouvel Indien. Car contrairement au sens commun qui tend à le naturaliser et à l'essentialiser, le terme indien a, depuis la conquête espagnole, revêtu plusieurs significations : à l'époque coloniale, être Indien repose sur l'idée d'un territoire, il définit le sujet d'une *República de Indios* qui intègre un terroir délimité par les autorités coloniales. Au XIX^e siècle s'opère un glissement de sens exaltant l'Indien des civilisations précolombiennes de la part des élites en quête de racines proprement nationales qui cherchent la reconnaissance de leur nouvelle république tout en se différenciant de l'Europe. C'est l'époque, on l'a vu précédemment, où le pays développe les fouilles archéologiques. Au XX^e siècle, après la Révolution, l'héritage précolombien, en éclipsant l'histoire de la colonisation, devient le trait constitutif majeur de l'Indien contemporain présenté comme descendant et héritier légitime des civilisations préhispaniques.

Avant la fin du XIX^e siècle, ni l'identité sociale des élites ni celle promue par le mythe national ne se réclament comme héritage de ce passé. Nous savons aussi [...] que les populations indigènes ne revendiquent pas non plus cette origine précoloniale comme leur héritage. Les élites créoles et métisses, qui idéalisent une sorte d'antiquité classique, s'approprient lentement ce passé. Mais surtout, ce n'est qu'en plein XX^e siècle que cet héritage est en plus associé aux populations autochtones contemporaines⁷⁰.

⁶³ Raúl Arana, Carmen Chacón, Catalina Good [sic], Carlos Kunte, Miguel Morayta, Onésimo Núñez, Alejo Pichardo et Cruz Suárez Jácome, ce dernier auteur de l'article.

⁶⁴ Cruz Suárez Jácome, *op. cit.*, p. 3.

⁶⁵ Malgré de nombreuses recherches, je n'ai pas eu connaissance, à ce jour, de l'existence d'une seconde ou deuxième étape concernant cette recherche.

⁶⁶ Cruz Suárez Jácome, *op. cit.*, p. 9.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 5.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*, p. 11.

⁷⁰ Paula López Caballero, *op. cit.*, p. 115-116.

En 1979, Mercedes Olivera, alors directrice de la *ENAH*, publie un article sur les cérémonies de la Santa Cruz (Sainte Croix)⁷¹ observées à Zitlala les 1^{er} et 2 mai 1974. Son texte, beaucoup plus critique sur la notion de continuité culturelle que celui de Cruz Suárez Jácome, met d'emblée en avant l'apport de Kirchhoff⁷² qui avançait sans détour le rôle destructeur du colonialisme espagnol en Mésomérique.

Il considérait fermement que le régime colonial établi au XVI^e siècle avait bouleversé définitivement la base même des structures sociales, politiques, économiques et idéologiques des hautes cultures mésoaméricaines de telle façon que leur effondrement n'a laissé que des ruines à l'intérieur desquelles les Espagnols ont conservé quelques restes qui pouvaient être utiles à leur objectif de mettre en place, au sein de la civilisation occidentale, une culture indienne destinée aux colonisés dans le but de les différencier des Espagnols⁷³.

Partant de ce postulat, l'auteure perçoit la cérémonie propitiatoire de pluie à l'intérieur d'un processus historique de domination sociale et économique mais elle n'échappe pas complètement à l'idéologie de son époque en établissant, à la fin de l'article, un parallèle avec des détails de descriptions qu'elle présente formellement comme préhispaniques⁷⁴.

Quelques années plus tard, dans un registre non universitaire, le romancier local Juan Sánchez Andraka⁷⁵ – cité précédemment – a publié en 1983 un livre sur Zitlala au titre évocateur, *Zitlala, por el mágico mundo indígena guerrerense*⁷⁶. Ces cent vingt pages de texte décrivent un Zitlala « pittoresque » avec la volonté de divertir le lecteur. Il passe en revue les cérémonies religieuses, le mezcal⁷⁷, le vêtement traditionnel, le teponaxtli [sic]⁷⁸. *Le monde magique* de Zitlala est mis en scène, les pouvoirs du *curandero*⁷⁹ sont testés (l'auteur tente de le piéger) et le comportement sexuel des Zitlaltèques étudié à partir d'une revue érotique négligemment abandonnée. Ce récit est intéressant pour certaines données ethnographiques mais aussi parce qu'il a alimenté au niveau régional l'image du village de Zitlala auprès des notables locaux qui répètent à l'envi les termes narratifs de cette caricature du mode de vie traditionnelle ; d'autant plus que l'auteur, natif de Chilapa, a exercé de nombreuses responsabilités politiques et culturelles au niveau régional et national⁸⁰.

Pour revenir aux recherches anthropologiques, l'article de Mercedes Olivera a certainement contribué à éveiller l'intérêt de quelques étudiants de la *ENAH* pour la commune de Zitlala au point de devenir par la suite un sujet d'étude en soi, comme en témoignent les quatre mémoires soutenus depuis pour l'obtention de *licenciatura* (master) en ethnologie entre 1988 et 2004. Le premier⁸¹ d'entre eux, en plus de l'analyse du texte de Melesio Salazar Tepetate⁸², est essentiellement centré sur le décryptage de l'influence du mode de production capitaliste dans les relations communautaires et la « résistance culturelle » des communautés indiennes face aux transformations économiques.

⁷¹ Mercedes Olivera, «Huemitl de mayo en Citlala: ¿ofrenda para Chicomecóatl o para la Santa Cruz?» in Jordán Barbro de Dahlgren (coord.), *Mesoamérica, Homenaje al doctor Paul Kirchhoff*, INAH, México, 1979, p. 143-158.

⁷² Paul Kirchhoff (Hörste [All.] 1900 – México D.F. 1972) a effectué de très nombreuses recherches sur l'histoire précolombienne du Mexique et ses nombreux apports dans ce domaine sont reconnus unanimement. Il a notamment créé le terme « Mésomérique » qui définit une aire culturelle s'étendant du Mexique au nord de l'Amérique centrale.

⁷³ Mercedes Olivera, *op. cit.*, p. 143.

⁷⁴ Toutes les sources auxquelles elle se réfère furent en effet rédigées par les Espagnols après la Conquête : Sahagún entre 1540 et 1577, Torquemada entre 1592 et 1613 et les codex Durán et Ramirez entre 1576 et 1581 pour le premier et 1587 pour le second.

⁷⁵ Également auteur de *Un Mexicano más* (1966), *Los domados* (1969), *Debe amanecer* (1975), *Allá en el río* (1989).

⁷⁶ En français, Zitlala, dans le monde magique des Indiens du Guerrero.

⁷⁷ Eau-de-vie produite à partir de certaines espèces d'agaves de la famille des magueys.

⁷⁸ Ce tambour à corps lamellés d'origine préhispanique, généralement orthographié teponaxtli ou teponaxtle, est utilisé rituellement au Mexique dans certaines communes telles Tepoztlán, San Juan Acingo, Guayatalpa, Huatusco, Xicotepéc, Zinacantán, Zitlala in Manuel de Jesús Díaz Rivas, *El teponaxtli de Zitlala, Guerrero (la música en la identidad étnica)*, Tesis de licenciatura en etnología, ENAH, México, 1988, p. 12, non publiée.

⁷⁹ On conservera ici le terme de *curandero*, sa traduction française (guérisseur), trop limitée au contexte thérapeutique, ne prend pas en compte les multiples savoirs et pouvoirs que celui-ci possède.

⁸⁰ Juan Sánchez Andraka fut président municipal de Chilapa (1972-1974) et conseiller de Luis Echeverría durant son mandat présidentiel (1970-1976). Dans le domaine culturel, il dirige en 1971 la *Casa de la Cultura* de Chilpancingo de los Bravo, en 1997 l'*Instituto Guerrerense de la Cultura* et depuis 1999 *Vinculación Cultural*. Il fut aussi cofondateur en 1990 du journal/affiche mensuel *Así Somos* et créateur du programme radiophonique *En Busca de Nuestras Raíces* et télévisuel *Sus Raíces son Nuestra Historia*. En 2009, il signe un documentaire *Guerrero Mágico*.

⁸¹ Aurelia Álvarez Urbajtel, *op. cit.*

⁸² Voir *supra*.

Le deuxième⁸³ est une étude d'ethnomusicologie autour du teponaztli, un tambour rituel d'origine préhispanique. Les travaux suivants⁸⁴ se sont focalisés sur l'étude des cérémonies propitiatoires de pluie et les fêtes organisées en l'honneur du patron de la localité, San Nicolás de Tolentino. Étrangement, aucun d'entre eux ne s'est intéressé aux combats. À peine font-ils référence aux combats de tigres qui s'intègrent pourtant à la pétition de pluie et attirent chaque année des étudiants de l'école venus en groupe effectuer leur première expérience de travail de terrain sur cette « terre de tradition et de culture », pour reprendre les termes de l'affiche officielle éditée en 2013 par les autorités municipales concernant l'événement rituel des combats de tigres.

D'ailleurs, à ma connaissance, et à l'exception de ces quatre étudiants en *master*, aucun autre chercheur ne s'est installé durablement à Zitlala⁸⁵. La présence des anthropologues est généralement de courte durée (une journée ou deux) et très ponctuelle, le plus souvent liée aux cérémonies propitiatoires de pluie ou du saint patron San Nicolás de Tolentino.

D'après mes recherches, il semble par ailleurs qu'aucune étude spécifique autour des combats n'ait été réalisée à ce jour dans la région de Zitlala. On a vu que plusieurs auteurs tels Juan Sánchez Andraka⁸⁶, Danièle Dehouve⁸⁷, Rosalba Díaz Vázquez⁸⁸, Françoise Neff⁸⁹, et quelques autres les relatent succinctement dans leurs travaux sur les pratiques rituelles et que dans un article Elías Gómez Avendaño⁹⁰ a retranscrit un mythe d'origine des combats des tigres. Leurs observations, toutes très instructives, ont alimenté ma recherche qui tente non pas de restituer une origine « traditionnelle » des combats mais d'étudier leur signification et leur actualisation à partir des dynamiques corporelles et l'observation minutieuse des interactions qui engagent le corps. Je pense, en effet, que cette dimension charnelle présente, en plus du discours des acteurs, un grand intérêt heuristique.

Les raisons du peu d'intérêt pour les combats de la part des chercheurs sont multiples et peuvent s'expliquer entre autres par la difficulté à observer ces affrontements sans avoir une certaine connaissance d'un style de combat, quel qu'il soit. Ma pratique régulière d'une activité martiale a guidé mon regard et m'a permis à travers l'observation des détails techniques de dégager des éléments qui me paraissent nécessaires à l'analyse anthropologique, d'autant plus que la sobriété des réponses des protagonistes, peu diserts face au sens de leur action, n'offrait guère, dans un premier temps, d'éléments utiles pour cette étude.

À ce titre, notons que s'ils ne produisent pas de réponses à nos questions n'indique pas pour autant qu'ils en ignorent la réalité ou n'en comprennent pas la teneur ; concédons plutôt le fait que nos interrogations n'ont de sens que pour nous et qu'il nous appartient finalement de réapprendre à traiter ces incompréhensions comme des malentendus productifs. Car pour les acteurs, cela relève du « sens vécu » qui implique une dimension fluctuante entre conscience et inconscience. « Du seul fait qu'il est interrogé et s'interroge sur la raison et la raison d'être de sa pratique, il ne peut transmettre l'essentiel, à savoir que le propre de la pratique est qu'elle exclut cette question »⁹¹. En outre, nos descriptions doivent se détacher du tableau culturel brossé par les « informateurs patentés » et du discours établi autour des origines des combats qui revient en boucle et est

⁸³ Manuel de Jesús Díaz Rivas, *op. cit.*

⁸⁴ Fernando Orozco Gomez, *Fiesta de la Santa Cruz de Zitlala*, Tesis de licenciatura en etnología, ENAH, México, 2001, non publiée ; Eliseo Tecruceño Palacios, *Las fiestas religiosas de la Santa Cruz y San Nicolás de Tolentino en Zitlala, Guerrero*, Tesis de licenciatura en etnología, ENAH, México, 2004, non publiée.

⁸⁵ Pour leurs recherches, Aurelia Álvarez Urbajtel a réalisé un travail de terrain composé de nombreuses visites de cinq à quinze jours sur une durée de trois mois ; Manuel de Jesús Díaz Rivas a assisté plusieurs années de suite entre 1981 et 1988 aux fêtes en honneur de San Nicolás qui se déroulent du 8 au 19 septembre ; Fernando Orozco Gómez a effectué entre 1996 et 2000 plusieurs séjours, dont un de quinze jours consécutifs ; quant à Eliseo Tecruceño Palacios (†), disposant d'attaches familiales à Zitlala, il a réalisé plusieurs visites de quinze jours à un mois sur un total de quatre mois.

⁸⁶ Juan Sánchez Andraka, *op. cit.*, p. 54, 56-57.

⁸⁷ Danièle Dehouve (2002), *op. cit.*, p. 147.

⁸⁸ Rosalba Díaz Vázquez (2003), *op. cit.*, p. 89-92 et 116-117 (sur les combats de tigres dans le village voisin d'Acatlán).

⁸⁹ Françoise Neff (1994), *op. cit.*, p. 29-36 ; *Mouvement et intensité dans la pensée indienne : mythes et rituels de l'État du Guerrero, Mexique*, thèse de doctorat en ethnologie sous la direction de Danièle Dehouve, Paris X, 2005^[a], non publiée, p. 215-220 ; « La noche del tecuani » in *Diario de campo*, supplément n° 33, juin 2005^[b], p. 14-18 ; (2008), *op. cit.*, p. 331-332.

⁹⁰ Elías Gómez Avendaño, «El mito de Petición de lluvias de Zitlala» in *Oxtotitlán, itinerancias antropológicas*, n° 1, agosto 2007, p. 17-19. Pour plus d'informations sur ce mythe, voir en Annexe 2 la courte retranscription que j'en ai faite.

⁹¹ Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, Éditions de Minuit, Paris, 1980, p. 152.

promotionné par les autorités municipales qui tentent de définir les termes de cette « tradition préhispanique » pour qu'elle reste « authentiquement traditionnelle ».

2. L'étude des combats à partir des documentaires filmés

D'après mes recherches, seuls les combats de tigres ont à ce jour (2016) suscité un intérêt dans les quelques documentaires dédiés aux pétitions propitiatoires de pluie réalisés par des anthropologues, ou en collaboration avec eux.

- 1978 : *Petición de lluvia en Zitlala, Guerrero*, du centre régional de l'INAH des États du Morelos et du Guerrero, 45'. Ce documentaire fut tourné en 1976⁹² par Cruz Suárez Jácome, auteur à la même époque de l'article éponyme mentionné plus haut.
- 1987⁹³ : *Peleas de tigres: Una petición de lluvia nahua* d'Alberto Becerril Montekio et Alfredo Portilla – INI et *Secretaria de Agricultura y Recursos Hidráulicos*, 57'.
- 1988 : *Ritos propiciatorios y violencia entre los Nahuas de Zitlala, Guerrero* de Miguel Ángel Gutiérrez Ávila, Javier Albavera Viveros et Octavio Hernández⁹⁴ – INAH, UNAM et UAG, 25'.
- 2009 : *Tigres en la Montaña. Petición de lluvia en la Montaña* de Guerrero d'Emilio Cantón et Natalia Gabayet – INAH, 28'.

Dans ces documentaires, on constate que les combats n'occupent qu'une faible place⁹⁵ et sont intégrés aux autres cérémonies de pétition de pluie comme les danses ou la procession au mont Cruzco. En parallèle à ces quatre documentaires, signalons l'existence de deux autres productions où apparaît sommairement la figure du tigre – l'une espagnole réalisée en 1993 sur les fêtes de San Nicolás, l'autre japonaise tournée en 1997 où l'on voit une très courte démonstration/spectacle organisée à Chilapa d'un combat de tigres – sans relation explicite avec le rituel les concernant.

On utilisera donc ce qui semble être les premières séances filmées sur le sujet pour étudier les transformations dans le déroulement des combats depuis près de quarante ans et les confronter aux souvenirs recueillis auprès des Zitlaltèques de cette génération, bien que, d'après les témoignages, plusieurs équipes étrangères seraient venues filmer les combats des tigres entre les années 2000-2007, notamment des Polonais, sans que j'aie pu toutefois trouver des traces de leurs éventuelles productions.

À partir de 2010, on assiste à un intérêt médiatique évident pour les combats des tigres. Les jours de la fête, les chaînes de télévision locale accordent systématiquement quelques minutes à ces luttes présentées sous l'angle d'un spectacle violent, ce qui laisse perplexes les Zitlaltèques, à l'image de ce témoignage fourni par Cuauhtémoc, instituteur⁹⁶ au village qui suit de près le rituel sans être pour autant un combattant.

Pour moi qui suis d'ici, quand je vois les combats des tigres à la télévision, ça me paraît complètement différent de ceux auxquels j'assiste sur le *zócalo* [place principale]. Ici, je les perçois comme quelque chose de normal, naturel mais, je ne sais pas pourquoi, à la télé, c'est plus fort, ça semble plus brutal, disproportionné.

Il est certain que bien souvent seul cet aspect prédomine dans les reportages et semble prioritaire sur les autres qui sont largement occultés et donne l'impression d'un événement dénué de tout

⁹² Pour plus de commodité, on ne retiendra que l'année 1978 lorsqu'on se référera à ce documentaire et à l'article du même auteur cité précédemment.

⁹³ Bien que tourné en 1985, ce documentaire ne fut édité qu'en 1987. Là aussi, on ne retiendra que cette date lorsqu'on s'y référera.

⁹⁴ Ce documentaire sera diffusé sur support DVD en 2007 grâce au financement du CONACULTA (*Consejo Nacional para la Cultura y las Artes*) dans le cadre d'un projet en partie soutenu par l'UAG (*Universidad Autónoma de Guerrero*) intitulé *Creación de un Espacio de Conocimiento y Divulgación de la Cultura Guerrerense en Chicago, Illinois, EUA*. À noter que cette ville abrite une des plus importantes communautés mexicaines des États-Unis.

⁹⁵ Dans le documentaire de 1978, dont je n'ai obtenu qu'une copie exempte de son, on compte 8' relatives aux combats pour une durée totale de 45' ; pour celui de 1987, la proportion est de 12' pour 57' ; en 1988, elle est de 3' pour 25' et en 2009 de 8' pour 28'.

⁹⁶ Cuauhtémoc et Gabriela, couple d'instituteurs de Zitlala et leurs deux enfants, m'ont hébergé lors de tous mes séjours au village.

fondement culturel. De ce fait, Zitlala ne réserve pas toujours un bon accueil aux médias. En 2012, par exemple, des journalistes ne furent pas autorisés à filmer et pour beaucoup l'origine de ce refus résultait d'un mécontentement face à certains commentaires présentant les combats comme un rituel archaïque et barbare (*TV Azteca*, 2011) même si des raisons plus prosaïques furent entendues comme le refus du paiement des droits à l'image imposé aux professionnels par la mairie. Il est vrai que les instances municipales, bien plus que les tigres combattants, ont pleinement conscience des bénéfices financiers ou liés au capital symbolique que peut procurer un documentaire sur le sujet et, comme j'ai cru le comprendre, il n'est pas exclu que des contrats d'autorisation de diffusion puissent avoir été négociés en toute discrétion.

Une rivalité s'établit alors entre les bénéficiaires, comme j'ai pu le constater durant les rituels de 2012 et 2013 où plusieurs photographes professionnels et deux équipes de tournage (espagnole et nord-américaine) arrivées le jour même à Zitlala pour filmer les combats des tigres, se livraient une concurrence ouverte pour interviewer les très rares Zitlaltèques disposés à se prêter au rôle d'informateurs. Il est à noter que les combats à *puño limpio* (poings nus) des xochimilcas et ceux de La Esperanza attirent encore très peu d'observateurs extérieurs.

Par contre, les vidéastes professionnels de Zitlala et Chilapa, habitués des baptêmes et des mariages, sont largement présents pour filmer en continu, souvent avec du matériel amateur, toutes les fêtes, danses et processions mais surtout les combats, tous les combats se déroulant dans la région (affrontements de tigres de Zitlala, d'Acatlán et de Pochahuisco, pugilats des xochimilcas et de La Esperanza). Après quelques coupures et un montage approximatif, ils éditent des copies DVD qu'ils revendent dès le lendemain sur les marchés locaux ou au porte-à-porte aux protagonistes et à leurs proches. Dans ces formats vidéo, il est intéressant de noter que les scènes de débordement lorsque le public prend part au combat – ce qui n'est pas rare mais dans la majorité des cas très rapidement maîtrisées – sont systématiquement coupées, l'aspect spectaculaire des combats prévalant sur le contexte général. Le son est « en direct » ou parfois remplacé par une ambiance musicale sans aucune relation avec l'événement.

Ces documents bruts, qui représentent des dizaines d'heures de *rushes*, m'ont néanmoins été d'une grande utilité pour l'analyse corporelle des combats – que l'on étudiera en détail dans la troisième partie – mais aussi pour l'observation et l'écoute de ceux qui en étaient spectateurs. Dans un premier temps, ce furent les Zitlaltèques eux-mêmes, ensuite, à mon retour en France, j'en ai visionné une bonne partie avec des pratiquants d'arts martiaux et de sports de combat, lesquels m'ont livré leurs commentaires techniques et leurs observations personnelles, puis, pour finir, je les ai montrés à des personnes totalement éloignées du sujet (ni Zitlaltèques ni pratiquants d'arts martiaux ou de sports de combat) dont j'ai recueilli les impressions. Leurs propos m'ont permis de mesurer les écarts dans la conception de la violence et de mettre en lumière les partis pris sur sa transcription négative, tel qu'on le verra au chapitre III de la deuxième partie.

**

Depuis la fin de la première décennie de ce siècle, on trouve, sur les réseaux sociaux et les sites d'hébergement en ligne de vidéos⁹⁷, de courtes scènes (3-4 min) des différents types de combats filmées par de simples téléphones mobiles et mises en ligne les jours suivants. C'est d'ailleurs par ce média que de jeunes Zitlaltèques ont découvert l'existence du tinku⁹⁸, un combat rituel se rencontrant dans certaines localités des Andes boliviennes et péruviennes et très proche dans la forme des luttes à poings nus des xochimilcas ou de La Esperanza. Toutefois, ceux qui les ont visionnés insistent souvent sur le même point : « Là-bas, ils perdent davantage le contrôle d'eux-mêmes (*se descontrolan más*), ils continuent à frapper quelqu'un au sol ». Qui plus est, la présence d'un encadrement militaire lors du rituel à Macha en Bolivie contraste avec Zitlala où les quelques policiers municipaux chargés du maintien de l'ordre font plus acte de présence symbolique et laissent aux protagonistes directs la maîtrise des affrontements.

En revanche, si quelques commentaires sont émis sur les similitudes et ressemblances « là-bas aussi, ils aiment bien la bagarre (*allá tambien les gusta la pelea*) », la signification rituelle ne

⁹⁷ Essentiellement YouTube.

⁹⁸ Actuellement, le tinku se déroule principalement à Macha, Ocuri et Pocoata en Bolivie ainsi que dans la province de Chumbivilcas au Pérou.

semble pas, pour la majorité des personnes que j'ai pu interroger, les intéresser. Leur regard se porte essentiellement sur l'action car finalement, dans cet espace rituel, les raisons de participer aux combats sont multiples et propres à chacun et ne répondent pas à un déterminant unique. C'est donc l'addition de motivations diverses qui permet au rituel de se développer et pour cette raison la lecture symbolique de l'expression rituelle, tendant à définir un sens unanime à l'action, oblitère la diversité et ne considère qu'un niveau de lecture à l'intérieur duquel les acteurs doivent s'exprimer, sous peine de ne pas être pris en compte.

Pour revenir aux documentaires cités plus haut⁹⁹ – qui tous s'inscrivent dans les mêmes cadres institutionnels (*INAH* et *INI*) dont la politique indigéniste, comme on l'a vue auparavant, a profondément marqué l'anthropologie mexicaine –, on constate de suite que les conditions de production narrative sont très proches de celles des articles publiés sur le sujet à la même époque. Pour chacun d'entre eux, les réalisateurs ont eu recours à des anthropologues formés à la *ENAH* et les commentaires reprennent les présupposés d'origines préhispaniques des cérémonies de la littérature ethnographique comme allant de soi.

Par ailleurs, pour comprendre la différence entre le discours rapporté dans les documentaires et ce que j'avais observé sur le terrain, j'ai cherché à contacter leurs auteurs. Il se trouve qu'après des mois de recherche et grâce à l'aide de Carlos Yuri Flores Arenales, professeur d'anthropologie visuelle à la *Universidad Autónoma Nacional del Morelos*, j'ai pu rencontrer en mai 2013 Alberto Becerril Montekio, un des deux réalisateurs¹⁰⁰ du film *Peleas de tigres: Una petición de lluvia nahua*¹⁰¹ tourné à Zitlala et Acatlán (village dépendant de la juridiction de Chilapa), lequel, remarquablement bien filmé, semble avoir bénéficié d'une certaine audience et d'une reconnaissance au-delà du cercle des anthropologues.

L'entretien se fait chez lui à Tepoztlán (petite ville touristique de l'État du Morelos) et il doit faire un effort pour se remémorer l'élaboration du documentaire qui s'est étalée sur plus d'une année. En 1985, avant le tournage, les auteurs se sont rendus plusieurs fois à Acatlán.

Nous avons amené plusieurs films de l'*INI* et organisé des projections publiques pour expliquer aux gens d'Acatlán notre projet. Nous voulions faire un projet collectif avec les gens de la communauté. Le texte qui apparaît au début du film a été écrit par des gens d'Acatlán.

Le texte introductif, ci-dessous traduit en français¹⁰², correspond, comme les commentaires en voix off, au discours anthropologique de l'époque mais ne se retrouve pas dans les propos des personnes interrogées.

Depuis des centaines d'années, les habitants des villages d'Acatlán et de Zitlala se rassemblent en ces imposantes montagnes pour commémorer les dieux qui refusent de mourir.

Ici s'accomplit la traditionnelle *Atzatziliztli* ou pétition pour la pluie. Ici se font les offrandes aux croix qui ont christianisé les rites agricoles. Ce sont en ces lieux où nous, Acatecos^[103] et Zitlaltèques, implorons la pluie, où nous rendons hommage à la croix chrétienne et à la pierre sacrée.

Ici, le tigre combat pour imiter et invoquer le tonnerre et la foudre. Plus il livrera de combats, plus grand sera le sacrifice et les pluies abondantes.

Fruits et fleurs foisonneront et seront de nouveau offerts à la croix et à la femme, à la terre et à la fertilité. Rassemblés en ce lieu sacré, passé et présent renouent dans un même rendez-vous rituel qui unit et perpétue les peuples nahuas du Guerrero.

Acatlán 1987

Ce petit texte liminaire d'aspect poétique, où se trouvent réunis des éléments symboliques (la pierre sacrée, la croix, le tigre, le sacrifice) suggérant un syncrétisme idéal de pratiques anciennes et d'éléments catholiques, pourrait davantage correspondre à une interprétation de quelques habitants d'Acatlán qui ont su répondre aux demandes des réalisateurs.

⁹⁹ Toutefois, n'ayant pu me procurer qu'une copie muette pour celui de 1978, j'ai dû me satisfaire de l'étude des trois autres.

¹⁰⁰ Le second, Alfredo Portilla, est décédé tragiquement, renversé par une voiture alors qu'il se rendait à une cérémonie pour recevoir un prix récompensant ce documentaire.

¹⁰¹ Voir *supra* point 2.

¹⁰² Pour la version originale en espagnol, se référer à Annexe 3.

¹⁰³ Habitants d'Acatlán.

De plus, et il est important de le préciser, c'est à cette occasion qu'apparaît la première fois le terme nahuatl *Atzatziliztli*. Le père Vital Alonso¹⁰⁴, prêtre originaire d'Acatlán, m'a confié¹⁰⁵ avoir créé lui-même ce néologisme pour la circonstance à partir des mots « a » (eau) et « tzatziliztli » (clameur)¹⁰⁶ sans penser qu'il jouirait d'une telle fortune.

Jorge¹⁰⁷, de Zitlala, mentionne lui aussi le caractère nouveau du mot et pousse même plus loin l'explication :

Nous, on se bat pour faire offrande de courage. La référence à la pétition de pluie est une interprétation des anthropologues. Du coup, les gens ont commencé à se demander pourquoi ils le faisaient et, à partir de là, ont assimilé cette explication et ont traduit l'expression en nahuatl, mais avant, cette référence n'existait pas. Les gens le faisaient, tout simplement.

On peut constater, pareillement, l'absence du mot *Atzatziliztli* dans les textes ethnographiques se rapportant aux cérémonies propitiatoires de pluie d'Acatlán et de Zitlala avant cette date. Depuis, il a été maintes fois repris par les anthropologues, les journalistes, les agents municipaux, les promoteurs culturels et, pour certains, le seul fait qu'il soit en nahuatl suffit à démontrer l'ancienneté du rituel.

D'autre part, Alberto Becerril m'a confié que leur principal interlocuteur sur place était Marcos Matías Alonso¹⁰⁸ – remercié dans le générique –, un anthropologue originaire d'Acatlán qui avait effectué sa *licenciatura* en anthropologie sociale à la *ENAH* entre 1980 à 1984. Il fait partie de la première génération d'anthropologues issus des communautés indiennes – les « interprètes de leur propre culture » – produisant un discours – des écrits – tourné vers l'extérieur et destiné à expliquer, à fournir un sens ethnologique aux éléments du rituel et à établir le pont de la continuité avec le passé préhispanique. Par répercussion, cette valorisation de la culture, sa mise en écrit dans un premier temps, donne substance à un cadre faisant autorité et fonde l'authenticité qui sera reprise dans un second temps par des récits oraux.

Le réalisateur poursuit en précisant qu'à Zitlala, l'équipe du film n'a pas reçu le même accueil qu'à Acatlán et ne s'y est donc pas attardée. Leur interlocuteur privilégié a été Tata Colasillo, un *rezandero*¹⁰⁹ connu aussi localement en tant que *curandero*. Cette distance manifestée par les Zitlaltèques peut s'expliquer par la rivalité ancestrale qui existe entre les deux villages, Acatlán¹¹⁰ ayant été pour longtemps assujéti à Zitlala. Luis Aguilar Nava¹¹¹ mentionne un document de 1692¹¹² qui relate les différends entre Zitlala et Acatlán où « on recommande aux natifs que cessent les inquiétudes et les litiges et que le gouverneur soit alternativement d'un village et de l'autre ».

Actuellement, chacun des villages se juge et se positionne par rapport à l'autre ; ceux d'Acatlán se considèrent comme plus « éduqués » que leurs voisins perçus comme rustres. En revanche, les Zitlaltèques revendiquent un nahuatl plus raffiné et plus pur ainsi que des coutumes propres à leur village et non pas « empruntées » ou « volées ». Les propos de Gabriela, ma logeuse¹¹³, résument assez bien ce que j'ai entendu plusieurs fois à Zitlala.

À Acatlán, les danses sont moins prises au sérieux qu'à Zitlala, les gens ne répètent pas ou peu, ils achètent de beaux costumes mais dans les danses ils ne font que remuer, ils font un peu n'importe

¹⁰⁴ Le père Vital Alonso, lui-même nahua, est un prêtre formé à Rome. D'une grande érudition sur l'histoire locale et la langue nahuatl, il est un interlocuteur privilégié pour de nombreux chercheurs.

¹⁰⁵ Carnet de terrain, avril 2013.

¹⁰⁶ Le nahuatl, langue agglutinante, facilite la création de nouveaux mots.

¹⁰⁷ Jorge est né à Zitlala et vit à Chilpancingo de los Bravo où il enseigne l'histoire de l'art à la *UAG*. Très impliqué dans la vie culturelle de Zitlala, il y retourne régulièrement pour s'occuper du petit musée sur la culture populaire locale qu'il a ouvert avec quelques proches. C'est un combattant tigre et xochimilca respecté et un maître de danse apprécié (carnet de terrain, mai 2013).

¹⁰⁸ Anthropologue indien, il exerce dans les institutions indiennes nationales et internationales et dans la politique en tant que député fédéral.

¹⁰⁹ Le *rezandero*, littéralement « prieur », connaît les prières et est chargé de les réciter dans les cérémonies publiques ou privées.

¹¹⁰ Bien que très proche de Zitlala (5 km), le village d'Acatlán dépend de Chilapa, importante bourgade située à 7 km de celui-ci et chef-lieu du *municipio* de Chilapa de Alvarez.

¹¹¹ Luis Aguilar Nava, *op. cit.*, p. 57.

¹¹² *AGN, Indios*, v.32, exp. 21, fs 21r-22v.

¹¹³ Cuahtémoc et Gabriela, voir *supra*.

quoi, n'importe quand. Ils ont une danse originale très ancienne, une seule, celle des *cotlatlaztin*¹¹⁴, les autres, ils les ont prises à Zitlala. Là-bas, ils sont artisans ou commerçants et ont donc plus d'argent mais moins de temps. Ils ont payé des *capitanes* et des maîtres de danse pour apprendre mais ils ne s'y dédient pas comme à Zitlala où rien n'est laissé au hasard.

C'est la même chose pour la musique, ils n'ont pas d'orchestres, alors ils louent ceux de Zitlala.

Notons que si des combats aux poings ou par jets de pierres opposaient, jusqu'à leur interdiction dans les années quatre-vingt, les habitants des deux villages, les tigres de Zitlala et ceux d'Acatlán sembleraient quant à eux, selon divers témoignages, ne s'être jamais affrontés. Au-delà du fait que chacun produit un style de combat différent : les premiers utilisent la *reata*, sorte de massue en corde tressée (voir *infra* deuxième partie, II, 3) et les seconds s'affrontent avec leurs poings protégés par des gants de cuir, un Zitlaltèque n'ira pas se battre à Acatlán et réciproquement.

Cette hostilité n'est pas, on peut s'en douter, sans incidence sur d'autres situations, tels par exemple les mariages entre villages qui sont rarissimes. Elle génère également le paradoxe à l'image des jupes traditionnelles (*enaguas* ou *acatecas*)¹¹⁵ qui font la fierté des femmes zitlaltèques et sont pourtant entièrement tissées et brodées par les femmes – parfois des hommes – d'Acatlán.

Étudier les relations entre les deux villages relèverait d'une autre recherche et sous-entendrait nécessairement de s'installer dans un lieu « neutre » car, en demeurant à Zitlala, j'avais en quelque sorte, malgré moi, « choisi mon camp », de la même façon où présentant leur projet aux habitants d'Acatlán les réalisateurs avaient privilégié leurs rapports avec eux.

D'autre part, et c'est peut-être la raison la plus importante, il n'y avait pas à l'époque à Zitlala d'« intellectuels organiques » pour faciliter le lien entre les habitants et les observateurs extérieurs et expliquer ce que ces derniers désiraient. Car en montrant des films de l'*INI* pour exposer leur démarche, ils exprimaient une attente collaborative précise ; ils attendaient de la part des autochtones un discours qui remplissait des conditions anthropologiques préalables.

Les deux autres documentaires sont globalement de même facture. On a d'un côté la voix off expliquant les racines préhispaniques et les mythes qui mettent en scène le syncrétisme, et de l'autre les combattants qui eux n'invoquent le passé que pour parler des transformations dans le déroulement du combat et en aucun cas en termes de tradition ancestrale. Il est impossible ici de s'attarder sur ce point mais il serait fort intéressant d'étudier par exemple le choix des images, les questions aux protagonistes, les commentaires hors champ car même sans analyse discursive, une étude rapide nous indique une pluralité de discours visible dans tous ces documentaires.

Aujourd'hui encore, contrairement aux promoteurs culturels qui l'ont totalement intégrée et ne cessent de l'étoffer à grand renfort de mythes et de surinterprétations, cette *oralité seconde*, pour reprendre l'expression de Walter J. Ong, a eu, pour des raisons que je tenterai d'expliquer dans la thèse, très peu d'impact sur la grande majorité des combattants de Zitlala qui sont, dans l'ensemble, largement indifférents à ces notions de tradition ou d'authenticité. Leur pratique n'est pas dans l'idée ou la formulation orale, ni la répétition à l'identique d'un cadre rituel déterminé, mais dans l'*action*.

Toutefois, je ne peux interroger la validité du discours des origines et faire une analyse critique des sources issues des promoteurs culturels sur la seule base d'une rhétorique « moderne » qui répond à des attentes anthropologiques précises et également médiatiques autour, entre autres, de la

¹¹⁴ La danse des *cotlatlaztin*, attestée en 1529, consiste entre autres, allongé sur le dos, à jongler à l'aide de ses pieds avec un bâton d'un mètre de haut peint aux couleurs des différents vents. Voir Danièle Dehove (2002), *op. cit.*, p. 144-145 et Rosalba Díaz Vázquez, *op. cit.*, p. 108-109.

¹¹⁵ *Enagua*, mot taïna (langue indienne arawak des Caraïbes) emprunté par les Espagnols. La fabrication de cette jupe, totalement artisanale, dure en moyenne deux semaines. Le coton brut est teint en différents bleus et filé par la tisserande qui confectionne une toile de six mètres de long sur un métier à tisser de ceinture. Ensuite, sont cousus et brodés sur les parties claires de multiples motifs (fleurs, animaux, étoiles) aux couleurs éclatantes et ornés de paillettes. Produites uniquement à Acatlán, les jupes des femmes zitlaltèques illustrent de manière exemplaire les liens complexes qui unissent les villages de Zitlala et d'Acatlán : les femmes de Zitlala s'endettent pour acheter leurs opulentes jupes aux femmes d'Acatlán qui les fabriquent exclusivement pour elles. Béatriz Palazuelos Mazars, dans son article « Acapulco : creuset multiculturel de la Nouvelle Espagne », analyse la jupe *acateca* comme le résultat d'influences multiples (Asie, Afrique, Europe et Amérique) qui fusionnent au XVII^e siècle dans le port d'Acapulco pour se propager ensuite dans les villages bordant les sentiers du *camino real* où transitaient hommes et marchandises de tout type in *Actes de la journée d'étude Multiculturalisme et art : expression et influence des voix du divers* (organisée le 24 novembre 2011 par Héroïse Behr et Roxanne Mamet).

patrimonialisation de la culture. Il importe avant tout de le confronter aux faits historiques et, dans cette perspective, pénétrer dans l'« Histoire » avec toujours présentes à l'esprit les limites admises des sources historiques. D'où la nécessité d'un retour au passé – certes un peu long (mais où s'arrêter ?) – qui déborde du cadre régional et même national pour comprendre la situation actuelle de la communauté de Zitlala.

3. L'étude des combats à partir de la recherche historique

Le second niveau de l'historisation se situe au-delà des combats proprement dits et implique une approche historique qui permettra de cerner les modes et les causes de la singularisation « culturelle » observable à Zitlala, leur processus de formation et leur transformation.

Replacer le temps court de l'événement dans le temps long de l'histoire m'a semblé indispensable pour questionner et comprendre le contexte de la production du discours des origines préhispaniques des combats qui s'impose de plus en plus chez les promoteurs culturels. Ce retour dans le passé permettra d'approfondir la question de la tradition amplement mise en avant dans leur propos et de la mettre en regard avec les faits historiques, mais aussi de confronter les témoignages de la tradition orale aux sources écrites pour faire apparaître les différents registres mémoriels.

Les questions de persistance des traditions, de l'héritage, de la résistance et de la transformation culturelle sont au cœur de cette problématique – très présente au Mexique – autour de la continuité de structures préhispaniques « survivantes » après la colonisation espagnole. À partir de là, le rituel ne peut se penser tel un élément transhistorique traversant les époques – Zitlala n'est pas un lieu isolé du monde qui aurait plus ou moins préservé ses traditions ancestrales et préhispaniques à l'insu des dominants espagnols – mais doit s'intégrer avant tout dans une étude plus globale de la société.

Tout phénomène culturel devant être compris comme partie de processus historiques dynamiques dans une société donnée, l'étude des expressions rituelles issues des communautés indiennes mexicaines nécessite *a fortiori* une collaboration entre l'anthropologie et l'histoire pour comprendre l'existence des particularismes qui les distinguent de la culture nationale ; ce qui ne signifie pas pour autant pas que ces particularismes locaux doivent être perçus comme une continuité directe avec le passé préhispanique dont on a finalement que peu d'éléments, mais qu'il faut plutôt les appréhender à l'intérieur d'un processus de réélaboration constante, de transformation continuelle amenant les acteurs à des allers et retours incessants entre le présent et le passé.

La lecture de cette réinvention permanente de l'histoire nous donne des éléments d'analyse précieux pour comprendre la période dans laquelle elle s'est établie. « Le discours historique est *essentiellement une élaboration idéologique*, ou pour être plus précis une élaboration *imaginaires* »¹¹⁶ écrit Antonio García de León avant de souligner la pertinence à « s'interroger plus précisément sur la place du “réel” dans la structure discursive propre à l'histoire »¹¹⁷.

Si l'usage du passé justifie le présent, on part du présent pour chercher dans le passé la justification du premier ; l'étude de ces processus sur deux niveaux différents nous permet d'un côté de révéler l'incidence de la Conquête et de la colonisation sur les communautés indiennes actuelles, et de l'autre de déterminer comment ces dernières utilisent et piochent des éléments du passé pour se créer un passé mythique préhispanique. En cela, l'étude historique nous fait pénétrer dans le temps long et comprendre comment de nos jours les communautés indiennes « manipulent » les données des historiens et des anthropologues pour se créer un passé en adéquation avec les nécessités actuelles. Elle nous permet également d'expliquer de quelle manière la mémoire collective se nourrit des sources souterraines de l'histoire pour se construire et se reconstruire selon les exigences d'un présent lui aussi toujours changeant.

**

L'étude de comportements culturels spécifiques implique par ailleurs la prise en considération de leurs transformations historiques continues à l'aune de l'action des promoteurs culturels, elle-même validée par le rôle croissant des ethnologues dans les constructions de versions plus ou moins officielles

¹¹⁶ Antonio García de León, «Tiempo mítico, tiempo verbal, tiempo histórico» in *Cuicuilco*, Nueva época, t. 1, n° 1, ENAH, México, 1994, p. 70.

¹¹⁷ *Ibid.*

du passé qui donnent une légitimité à la « tradition authentique ». La recherche de « tradition culturelle » a multiplié les objets ethnologiques qui s'avèrent être chaque fois plus nombreux, morcelant ainsi la mémoire pour devenir particulière, individualisée aux dépens d'une mémoire collective et partagée, et où l'ethnologue, en prise avec la construction du passé, participe à la surenchère mémorielle, à la surproduction de ce passé. Cet excès de mémoire donne lieu à une dilatation, à une exagération de certains fragments du passé qui font obstacle à l'analyse.

**

Ainsi, on ne peut comprendre les rituels de combats sans les replacer dans le contexte plus global de la vie cérémonielle de Zitlala, elle-même fruit de la colonisation espagnole et des multiples transformations qu'elle a engendrées. Il apparaît donc nécessaire de faire un détour par l'histoire non tant pour remonter aux racines ou à l'antériorité certifiée d'une expression culturelle mais plutôt d'apporter un éclairage historique qui permettra de dégager les temps sociaux qui se croisent dans la vie cérémonielle en général et dans les combats en particulier. On s'intéressera donc à la construction et aux mutations de la communauté indienne, mais aussi à sa reproduction en tant qu'institution historique.

Chapitre II – Contributions ethnohistoriques

Du mode de représentation du monde aztèque, à part les éléments de la culture matérielle, objets d'étude des archéologues, on ne dispose que d'interprétations perçues à travers le prisme colonial. À défaut de pouvoir pénétrer l'imaginaire des Aztèques, il s'avère d'autant plus indispensable de se déplacer dans l'Histoire pour comprendre qui étaient ces colonisateurs, auteurs des principales, voire des seules sources écrites anciennes disponibles.

Les Espagnols venaient d'achever la reconquête ibérique après avoir combattu les Maures durant plusieurs siècles¹¹⁸ sous la bannière du Christ. La religion catholique – et sa propagation vécue comme un élément d'unité, voire de construction identitaire régionale – leur apparaît menacée face à la Réforme qui s'étend parmi les autres pays européens. Aussi saisissent-ils l'opportunité de la conquête des Amériques pour ranimer l'esprit de croisades aux fins de propager la vraie foi catholique dont ils se veulent les dépositaires. Ainsi que le souligne Arturo Warman,

Le climat de fanatisme de l'Espagne du seizième siècle, résultat de sa trajectoire historique, ne s'est pas seulement prolongé, il s'est aussi renforcé dans une culture de conquête. Les conquistadores ne croyaient pas seulement à leurs fictions, ils les vivaient [...] Les symboles de la Reconquista reçurent un deuxième souffle avec la conquête de l'Amérique ; Santiago revenait chevaucher avec ses fils préférés pour faucher des vies infidèles¹¹⁹.

De 1519, année où Hernán Cortés débarque près de l'actuelle Veracruz, à l'instauration de la colonie, la conquête militaire du Mexique n'aura pas excédé deux ans. Le régime colonial et l'évangélisation orchestrée qui suivent infirment définitivement les précédentes structures politiques, économiques et idéologiques. Face au démembrement social observé partout sous la présence coloniale, face aussi à la mortalité excessive¹²⁰ entravant toute résistance au nouvel agencement du monde dans sa version espagnole, l'existence actuelle d'une persistance culturelle préhispanique dans les expressions indiennes actuelles ne se devine que sous l'aspect de la métamorphose. Ces expressions sont, comme le fait remarquer Paul Kirchoff¹²¹, des produits fondamentalement issus de la colonisation. Or, si les formes de représentations du monde indien d'aujourd'hui ne peuvent pas être considérées comme l'héritage direct d'un lointain passé précolonial – fantasmé et idéalisé –, elles ne sont pas non plus d'une essence exclusivement hispanocentrée. Les Indiens colonisés ont, comme il a déjà été

¹¹⁸ La Reconquista a débuté au XI^e siècle et s'achève en 1492, date où Colomb prend pied sur le continent américain.

¹¹⁹ Arturo Warman, *La danza de Moros y Cristianos*, SEP Setenta, n° 46, México, 1972, p. 69-70, cité par Maclovio Ariza Acevedo, *op. cit.*, p. 90.

¹²⁰ En 1960, Borah Woodrow et Cook Sherburne F., s'appuyant essentiellement sur le nombre de tributaires recensés par les fonctionnaires espagnols, publient des estimations sur la population du Mexique central au XVI^e siècle. D'après leurs calculs, ils l'évaluent avant l'arrivée des Espagnols à 25 millions. Sous les effets de la guerre, des épidémies, des profonds bouleversements sociopolitiques, ce chiffre se réduit à 1 075 000 au siècle suivant.

¹²¹ Mercedes Olivera, *op. cit.*

mentionné, construit au sein des nouvelles structures idéologiques et sociales imposées, un autre système – fruit d'un mélange de doctrines religieuses ou philosophiques – leur permettant d'intérioriser le christianisme à partir de leur propre système de pensée, bien au-delà du seul acte synchrétique.

*
**

On aborde ici un point sensible dans la recherche concernant les communautés indiennes mexicaines qui touche les phénomènes d'acculturation et de survivances préhispaniques dans la société contemporaine, c'est-à-dire la question de l'existence d'un « noyau dur » de la culture, notion développée par Alfredo López Austin qu'il définit comme « un complexe articulé d'éléments culturels, extrêmement résistants au changement, qui constituaient la structure d'un fonds traditionnel et permettaient à de nouveaux éléments de s'y incorporer, en accord avec le contexte culturel »¹²². Cette question de l'existence d'un « noyau dur » est toutefois à nuancer car, comme nous le dit Danièle Dehouve,

[il] ne doit pas être considéré comme un ramassis d'archaïsme et de survivance mais comme un processus créatif car il est ouvert au changement et « fonctionne comme un grand ordonnateur » capable d'intégrer les emprunts dans l'architecture de la tradition. De plus si ce noyau est principalement composé de conceptions relevant de la cosmovision, il n'est pas pour autant dissocié de la pratique sociale, car sa source principale se situe dans les activités quotidiennes et diversifiées des membres d'une collectivité, notamment en relation avec son milieu naturel¹²³.

L'expérience du travail de terrain apporte bien plus de questions qu'elle ne fournit de réponses sur ce thème de l'existence d'un « noyau dur » culturel. Ce concept, dont les effets opératoires et les limites sont observables dans certains champs de la connaissance, se comporte un peu comme un objet brûlant que l'on se passe d'une main à l'autre car, s'il explique des particularismes, il est indissociable d'une mise en avant de l'altérité. On peut aussi s'interroger sur l'affirmation des différences culturelles qui fixe les identités et la relier à la question de l'existence d'une cosmogonie indigène qui traverse l'histoire et pourrait dans certains cas réinterpréter les apports de la modernité en catégories indiennes conscientes.

Cette position, qui pense que l'intégration à l'économie globale n'introduit pas forcément de discontinuité culturelle, réduit les processus culturels à leurs expressions, à leurs contenus sans tenir compte des processus sociaux de leur élaboration. De plus, les notions de culture ou d'identité culturelle sont des catégories qui révèlent un rapport « conscient » à la culture, spécifique de notre époque. Une « conscience » pleine d'impensé, de partis pris véhiculés comme des évidences, comme allant de soi.

En définitive, l'idée de l'existence d'un « noyau dur » doit considérer le changement, pas tant en termes de perte ou de préservation de traits culturels donnés comme authentiques mais plutôt en termes de recherche de « continuités dynamiques à l'intérieur des dramatiques changements vécus par les peuples nahuas et les autres groupes indiens de l'aire mésoaméricaine »¹²⁴. On peut donc penser que le « noyau dur » se situe davantage dans la manière de transmettre que dans le contenu. Il n'est pas un ensemble clos, défini, figé, ni même une forme de savoir donnée au départ qui se transmet traditionnellement de génération en génération dans un espace géographique et/ou social circonscrit mais bien un système de production de connaissances qui possède de multiples aspects, ne passe pas automatiquement par les mots et n'a pas, au contraire d'une science hégémonique, de visée universaliste.

1. Données préhispaniques

L'absence d'écriture alphabétique chez les Mexicains induit de profondes différences avec les Espagnols qui ne pouvaient écrire et même comprendre l'oralité et les expressions corporelles dont ils étaient témoins. L'écrit n'est pas une transposition absolue de la parole ou du geste, il projette

¹²² Alfredo López Austin, «El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana» in Johanna Broda y Félix Báez (édits.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, FCE, México, 2001, cité par Danièle Dehouve, *Offrandes et sacrifices en Mésoamérique*, Riveneuve, Paris, 2007, p. 16.

¹²³ Danièle Dehouve (2007), *op. cit.*, p. 16.

¹²⁴ Catharine Good Eshelman, «Ejes conceptuales entre los Nahuas de Guerrero: expresión de un modelo fenomenológico mesoamericano» in *Estudios de Cultura Náhuatl* n° 36, portal de revistas científicas y arbitradas de la UNAM, México, 2005, p. 109.

seulement un ordre, une manière de penser. Ainsi, « le dire écrit de ces Indiens tel que l'on aura pu le lire, quelles qu'en soient la prolixité et même la saveur, ne sera jamais que l'explication aléatoire, la cristallisation appauvrie de l'oralité et du geste »¹²⁵.

Avant la conquête espagnole, la production orale était très importante et très développée dans le Mexique Central nous dit Serge Gruzinski et possédait des structures propres¹²⁶. L'éventail des genres relevés dans les chroniques des premiers Espagnols nous renseigne sur l'importance accordée à l'enseignement de l'éloquence, à la parole. Cette société, qui, bien que connaissant une écriture reposant sur un système de glyphes, n'avait pas, semble-t-il, privilégié ce type d'expression conçue en priorité pour des nécessités comptables et avait créé des expressions dont le rôle ne se réduisait pas obligatoirement à « la symbolique complémentaire et accessoire d'un discours et d'un appareil juridique et institutionnel »¹²⁷.

*
**

La destruction systématique des documents et des lieux rituels dans les premières années de la Conquête complique considérablement la tâche des historiens qui ne disposent que de très peu de matériaux primaires sur les périodes précédant l'arrivée des conquistadores¹²⁸. Les premières descriptions qui ont été faites au XVI^e siècle dans le chaos de l'après-Conquête¹²⁹ sont toutes l'œuvre de chroniqueurs espagnols interprétant inévitablement le « Nouveau Monde » avec les catégories mentales et subjectives caractéristiques de leur époque. Elles témoignent avant tout de leur vision du monde, aussi convient-il de les utiliser avec précaution.

Aujourd'hui, au regard des sources existantes, les historiens peuvent surtout lire, comme en creux par les vides laissés dans les descriptions de la société et des structures sociales mexicaines, ce qui intéressait les colonisateurs et leur incapacité à comprendre en profondeur cette société qu'ils découvraient et interprétaient par leurs propres catégories analytiques forcément approximatives. En dehors de quelques codex, les vestiges archéologiques et les annales espagnoles sont donc les seuls témoignages de cette histoire effacée, longtemps niée et n'en finissant pas de s'écrire ou de se réécrire suivant les auteurs, les époques, les intérêts en jeu.

L'implantation humaine dans la région Zitlala semble très ancienne. Il existe deux sites archéologiques d'importance qui témoignent de la présence olmèque entre environ 1000 et 600 avant notre ère : la grotte d'Oxtotitlán, située dans la commune d'Acatlán à 5 km de Zitlala et celle de Juxtlahuaca (*municipio* de Quechultenango, plus au sud), distante d'une quarantaine de kilomètres, présentant toutes deux sur leurs parois des ornements interprétés par les archéologues comme faisant

¹²⁵ Serge Gruzinski, *Les hommes-dieux du Mexique. Pouvoir indien et société coloniale, XVI^e-XVIII^e siècles*, Archives Contemporaines, col. Ordres Sociaux, Paris, 1985, p. 183.

¹²⁶ On trouve des formes différenciées enseignées dans les *calmecac* ou écoles de la noblesse. « Les *cuicatl* désignaient des chants guerriers, des “chants d'amitié, d'amour et de mort”, des hymnes adressés aux dieux, des poèmes alliant la spéculation intellectuelle et métaphysique. Par contre, les *tlahtolli* relevaient du domaine de la relation, de la narration, du discours et de la harangue : on y trouvait tout aussi bien les “paroles divines” (*teotlahtolli*) qui disaient la geste des dieux, les origines, la cosmogonie, les cultes et les rituels ; les “récits sur les choses anciennes” à tonalité historique ; des fables, les *zazanilli*, et les fameux *huehuehtlahtolli*, les “paroles anciennes”, ces discours élégants qui portaient sur les matières les plus variées : le pouvoir, le cercle domestique, l'éducation ou les dieux » in Serge Gruzinski, *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI^e et XVIII^e siècles*, Gallimard, 1988, p. 20. Il en est de même pour la production pictographique dont les différents niveaux de lecture nous échappent encore.

¹²⁷ Serge Gruzinski (1985), *op. cit.*, p. 14.

¹²⁸ Joaquín Galarza recensait au total dix-neuf codex préhispaniques, dont sept élaborés à l'époque de la Conquête. Les plus connus sont le Boturini (*Tira de la Peregrinación*), ceux du groupe Borgia (Borgia, Laud, Vaticano B, Cospi et Fejérváry-Mayer), les codex mayas (Dresde, Paris, Madrid). La plupart se trouvent dans des musées européens dont ils portent le nom de la ville. Pour plus d'informations sur les codex, voir Carmen Aguilera, *Códices de México*, Conacyt, México, 2001, ainsi que *Códices prehispánicos y coloniales tempranos, Arqueología Mexicana*, n° 31, ed. esp., agosto 2009.

¹²⁹ Durán Diego (c.1537-1588), prêtre dominicain, consacra une longue partie de sa vie à rédiger une *Histoire des Indes et de la Nouvelle Espagne et des Îles de la Terre Ferme*, œuvre qui ne sera publiée qu'au XIX^e siècle et dont les deux premières parties traitent de la religion des Aztèques et la troisième de leur histoire. Bartolomé de Las Casas (1474-1566), autre prêtre dominicain présent dès le début de la colonisation, écrit entre autres une *Histoire des Indes* et n'a de cesse de défendre les Indiens contre les abus des colonisateurs. Bernardino de Sahagún (c.1499-1590), de l'ordre des Franciscains, grammairien, apprend la langue nahuatl et dirige la réalisation du codex de Florence (ou *Historia general de las cosas de la Nueva España* dans sa version uniquement espagnole).

référence au pouvoir et aux mythes. Sur le versant de la falaise de la première et signalant l'entrée d'un sanctuaire, on peut distinguer une grandiose fresque polychrome associée au jaguar (3,80 m de large sur 2,50 m de hauteur), probable représentation scénique d'un événement religieux lié aux rites agraires.

Ces peintures rupestres sont actuellement considérées comme étant les plus anciens vestiges de centres cérémoniels de Mésoamérique. Par ailleurs, de nombreux restes d'objets usuels de style olmèque découverts dans un rayon proche tendent à corroborer l'existence d'une société organisée durant cette période.

Ensuite, et jusqu'au XIV^e siècle, les éléments qui pourraient aider à reconstruire le passé de ce territoire deviennent rares et imprécis.

Selon plusieurs interprétations, les Coahuixcas¹³⁰ ou Coixcas, membres d'une tribu prétendument farouche venue des régions arides du nord, s'installèrent dans la région au début du XIV^e siècle, peuplant une vaste zone répartie en trois localités distinctes : Tzompanco, Teoxtla (l'actuelle Tixtla) et Chilapan (aujourd'hui Chilapa).

Les Coahuixcas seraient une des sept tribus qui quittèrent au XII^e siècle Aztlán, lieu mythique des origines des Mexicas, appelés à tort Aztèques, fondateurs d'un empire au XIV^e siècle avec pour capitale Tenochtitlan, l'actuelle Mexico. Dans son ouvrage, Moisés Ochoa Campos¹³¹ rapporte que les Coahuixcas semblent avoir maintenu des liens avec les Mexicas de la vallée de Mexico, lesquels, précise-t-il, suivaient la même religion, adoraient les dieux mexicas Huitzilopochtli et Cihuacóatl, parlaient une langue proche¹³² et utilisaient les mêmes calendriers.



En vert, aires approximatives de la colonisation mexica (aztèque)

Au début du XV^e siècle, les Mexicas poursuivent leur expansion vers le sud¹³³, conquièrent les terres coahuixcas aux confins de leur empire et y établissent vers 1425 une garnison militaire au lieu-dit Chilapan¹³⁴ (*point rouge sur la carte ci-dessus*). La décennie suivante, sous le règne d'Itzcoatl, la conquête territoriale s'intensifie et les provinces tributaires de Tepecoacuilco et Csihuatlán sont constituées. À la mort d'Itzcoatl, son successeur Moctezuma Ilhuicamina poursuit l'expansion en assujettissant Tlalcozautitlan et en fondant Chilapan.

¹³⁰ Vient du nahuatl *koishin* : lézard, in Aline Hémond, *Peindre la révolte. Esthétique et résistance culturelle au Mexique*, Éditions du CNRS, Paris, 2003, p. 52.

¹³¹ Moisés Ochoa Campos, *Historia del estado de Guerrero*, Porrúa, México, 1968.

¹³² Ces langues appartiennent au groupe aztécoïde, de la famille linguistique uto-aztèque, in Aline Hémond, *op. cit.*, p. 51.

¹³³ Cette nouvelle province aztèque entourée de territoires insoumis (les Yopis à l'ouest et les royaumes mixtèques à l'est) était la voie d'accès la plus directe vers la côte Pacifique et revêtait donc une importance stratégique pour l'empire mexica.

¹³⁴ Herbert Harvey, « Ethnohistory of Guerrero » in *Handbook of Middle American Indians*, University of Texas, Austin, 1971, p. 606 ; Aline Hémond, *op. cit.*, p. 54.

D'après l'analyse de la *Matrícula de Tributos*¹³⁵ et du codex Mendoza¹³⁶, Rafael Rubi Alarcón¹³⁷ indique que Chilapan appartenait à la province de Tepecuacuilco, une des trente-huit provinces tributaires que comptait l'empire aztèque et dont six se situent dans l'actuel État du Guerrero. Soumis au tribut, ils devaient fournir aux conquérants mexicains des pièces de tissus, des produits manufacturés (outils et ustensiles de cuisine), des pierres précieuses, du cacao, des haricots noirs, du maïs, des fruits et des animaux.

*
**

Une version des origines du village de Zitlala est avancée par deux érudits locaux suggérant qu'il aurait été fondé par les Mexicains pour servir de résidence aux percepteurs et à leurs familles chargés de collecter les tributs. L'un, le père Vital Alonzo¹³⁸, s'appuyant notamment sur des arguments linguistiques, pense que la population de Zitlala n'est pas d'ascendance cohuixca mais aurait été installée par Moctezuma Ilhuicamina, le souverain de Tenochtitlan, pour peupler ces lieux dans la perspective d'en faire une sorte de glacis stratégique. D'après ses observations, le nahuatl parlé actuellement à Zitlala serait sensiblement différent de celui employé à Acatlán et à Chilapa. « Il est beaucoup plus pur et ressemble fortement à celui de la vallée de Mexico, alors que le nahuatl d'Acatlán est pauvre et mal parlé par ses habitants, comme s'il n'était pas leur langue d'origine »¹³⁹.

Cette version s'accorde avec celle d'Oscar (directeur de l'école primaire bilingue espagnol/nahuatl *Revolución* de Zitlala) qui explique le fait que « les Zitlaltèques ne sont ni de bons artisans ni de bons agriculteurs car ayant toujours eu l'habitude de se faire servir ». D'ailleurs, insiste-t-il, « le vêtement traditionnel des femmes de Zitlala¹⁴⁰ aurait été créé sur leur demande pour exprimer leur différence sociale en se distinguant de la plèbe par leurs tenues »¹⁴¹. Ces hypothèses, qui du reste alimentent l'image ancrée régionalement d'une singularité locale, sont à prendre en considération car, comme le souligne Danièle Dehouve¹⁴², la conquête militaire dans la zone cohuixca était systématiquement suivie d'implantations d'habitants de Tenochtitlan chargés de collecter le tribut.

Cette stratégie en territoires soumis s'affirmait comme le prolongement d'une société mexicaine très hiérarchisée. L'analyse des documents historiques, telle la *Matrícula de tributos*, a permis aux historiens de retracer les grands traits de l'organisation interne de l'empire aztèque basée essentiellement sur un contrôle politique de l'économie par les dignitaires – le *tlatoani*, assimilé au roi ; le *teuctli* (pl. *teuctin*) ou seigneur d'un *teccalli*, territoire doté de la *casa señorial* ; les *pipiltin*, membres de la famille seigneuriale et, plus bas dans l'échelle sociale, le *macehualli* (pl. *macehualtin*), vassal.

¹³⁵ La *Matrícula de tributos* ou registre des tributs est un codex élaboré à México-Tenochtitlan destiné à tenir les comptes des tributs que les provinces soumises devaient remettre à la Triple Alliance – México-Tenochtitlan, Tetzaco (Texcoco), Tlacopan (Tacuba). Son étude a permis, entre autres, de mieux connaître l'écriture et l'arithmétique nahuas, l'extension de l'empire mais aussi les relations économiques qu'il entretenait avec les provinces tributaires. On apprend aussi les productions spécifiques par région et les styles de consommation courante et somptuaire dans la métropole. Les historiens pensent que ce document est une copie retranscrite probablement entre 1522 y 1530 pour les Espagnols (pour plus d'informations sur ce codex, voir *Arqueología Mexicana*, n° 14, ed. esp., agosto 2003).

¹³⁶ Le codex Mendoza – ou Mendocino – fut établi entre 1541 et 1542, probablement à la demande des Espagnols afin de les instruire sur la société mexicaine qu'il venait de conquérir.

¹³⁷ Rafael Rubi Alarcón, «La triple alianza del Altiplano central» in *Archivo Histórico*, t. 1, H. Ayuntamiento municipal constitucional, Dirección de cultura y turismo, Chilapa, 2010, p. 17-58.

¹³⁸ Voir note 104.

¹³⁹ Padre Vital Alonso, carnet de terrain, mai 2012.

¹⁴⁰ Une épaisse jupe longue très ample, tissée et brodée – *enagua* (voir note 115) – maintenue à la taille par un *ilpicatl*, large ceinture elle aussi tissée, couvre les jambes tandis que le buste revêt un *tekoton*, sous-vêtement blanc recouvert par le *huipil*, blanc également, et parfois brodé sur les épaules. Bien que tous ceux-ci s'achètent dans le commerce et sont de plus en plus fabriqués en fibre synthétique, cet agencement de tissus façonne une silhouette imposante que portent fièrement les femmes zitlaltèques. Cette représentation de corps volumineux affirme avec force un « nous » féminin puissant que reprennent à leur compte – ainsi que nous le verrons – les xochimilcas lors de leurs processions en faisant tourner les jupes dont ils sont vêtus.

Les colliers et boucles d'oreilles sont également importants et indiquaient, selon les anciens, le rang social en relation à l'importance des terres et du bétail de la famille de celle qui les arborait. Peu de ces parures ont été conservées et elles sont remplacées aujourd'hui par une joaillerie fantaisiste bon marché. La coiffure quant à elle consiste en deux longues nattes reliées entre elles par un ruban de couleur vive et utilisées encore quotidiennement par de très nombreuses femmes de Zitlala.

¹⁴¹ Carnet de terrain, avril 2012.

¹⁴² Danièle Dehouve (2002), *op. cit.*, p. 37.

[Cette stratification sociale] produisait une polarisation extrême de la population entre la classe dominante, qui dans les zones rurales représentait entre un et dix pour cent de la population et détenait nonobstant tout le pouvoir politique et économique, et le reste de la population composée d'agriculteurs [...], de petits artisans et commerçants qui constituaient la population dominée et avaient l'obligation de cultiver les terres de leurs seigneurs et/ou de leur remettre le tribut¹⁴³.

De plus, les redevances tributaires imposées aux *macehualtin* étaient payées en nature ou en travail et permettaient à la classe dirigeante mexicaine qui siégeait à Tenochtitlan, capitale de l'empire, d'assurer sa reproduction au travers d'un appareil bureaucratique développé¹⁴⁴.

2. Processus de formation de l'ordre colonial et « construction de la communauté indienne » (1521-1810)

Au XVI^e siècle, la vice-royauté de Nouvelle Espagne, fleuron de l'empire colonial espagnol, s'étend du Canada au Costa Rica sur le continent américain, incorporant les Philippines d'Asie extrême-orientale. Dans la partie mésoaméricaine de cet immense territoire, la colonisation imposa, concomitamment au nouvel ordre ibérique, les pratiques dévotionnelles chrétiennes, lesquelles investirent les corps, la sexualité, l'imaginaire. À la suite des conquistadores et précédant le clergé séculier, les ordres mendiants – ecclésiastiques réguliers – sont les maîtres d'œuvre de cette ordonnance évangélisatrice et couvrent le terrain d'un maillage plus ou moins lâche d'églises, de chapelles, de monastères où curés, moines et toutes sortes d'intermédiaires (sacristains, bedeaux, chantres, etc.), souvent Indiens, contrôlent la communauté. À ces évangélisateurs s'ajoute la figure de l'*encomendero*, Espagnol qui a reçu de la Couronne le droit d'exploiter un territoire donné avec ses habitants.

Loin de retracer ici une histoire précise de la colonisation, on tentera de mettre en évidence les principales structures qui ont permis l'édification du système colonial et d'en montrer les transformations. Pour l'étude qui nous intéresse, j'ai choisi de dégager trois éléments structurants de la société coloniale – l'évangélisation, la collecte du tribut et la « construction de la communauté indienne » – qui, bien qu'enchevêtrés, peuvent servir d'axes pour une lecture du passé. L'étude de ces processus se révèle indispensable pour comprendre la constitution des communautés indiennes lesquelles, comme nous le verrons, semblent bien moins une survivance préhispanique qu'une construction coloniale dont la finalité est d'assurer le contrôle sur la population locale pour lui exiger tribut et corvées.

a) L'évangélisation

En 1521, la bulle papale *Alias Felicis* autorise les Franciscains à s'installer en Amérique pour prêcher et administrer les sacrements. L'année suivante, la bulle *Exponi nobis fecisti* ou *Omnimoda* étend les pouvoirs apostoliques des ordres religieux qui deviennent ainsi les fers de lance de l'évangélisation¹⁴⁵. Sous les auspices de la royauté, des départs de missionnaires sont organisés, en premier lieu pour les Franciscains, suivis rapidement des Dominicains et des Augustins, dont les objectifs principaux sont de convertir les Indiens, de lutter contre l'idolâtrie, de baptiser, confesser et marier les natifs, et d'où résulte l'impérieuse nécessité de construction d'églises.

Ces premiers missionnaires étaient les plus expérimentés au point de vue de prédication et de propagation de la foi chrétienne. En effet, dès le XIII^e siècle et dans toute l'Europe occidentale, ces ordres mendiants s'installèrent dans les villes médiévales avec souvent comme préalable des études rigoureuses de recensement sur le nombre de personnes à évangéliser, mais aussi sur ceux à même de les soutenir financièrement pour leurs impératifs de charité et d'aumône.

¹⁴³ Johanna Broda, «Las comunidades indígenas y las formas de extracción del excedente: época prehispánica y colonial» in Enrique Florescano (comp.), *Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina (1500-1975)*, FCE, México, 1979, p. 56-57.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 67. Pour plus d'informations sur le système socio-économique mexicain, voir entre autres : *Historia general de México*, El colegio de México, 1976 ; Pedro Carrasco et Johanna Broda (édits.), *Economía política e ideología en el México prehispánico*, CIS INAH – Nueva Imagen, México, 1978 ; Friedrich Katz, *Situación social y económica de los aztecas durante los siglos XV y XVI*, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 1966.

¹⁴⁵ Éric Roulet, *L'évangélisation des Indiens du Mexique. Impact et réalité de la conquête spirituelle (XVI^e siècle)*, Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 24.

À leur arrivée aux Indes occidentales¹⁴⁶, ils appliqueront différemment leurs connaissances en matière de conversion acquises au long des siècles d'évangélisation des populations européennes, suscitant des divergences d'approche comme en témoignent les archives qui révèlent de vives discussions entre Frères sur la notion d'apostolat. Mais ces discordes sont aussi – et surtout – des conflits de territoires et de partage des richesses entre les divers ordres, à tel point qu'en 1556, la monarchie instaure une limite de six lieues de distance d'un couvent à l'autre, mesure qui concernait principalement les zones aux activités économiques prospères et convoitées en proie à de nombreux conflits d'intérêts entre religieux. À ces différends s'ajoute la cupidité des *encomenderos* et autres bénéficiaires officiels du royaume, tous rivaux pour accaparer les richesses du Nouveau Monde.

Pour les religieux espagnols, la langue est un obstacle à la conversion qui se doit d'être surmonté. L'évangélisation en langue indienne débute au milieu des années 1530 avec la transcription de sermons et l'écriture de catéchismes essentiellement en nahuatl utilisé comme *lingua franca*¹⁴⁷ face à la grande diversité linguistique régionale. Les missionnaires espagnols s'inscrivaient ainsi à la suite des Aztèques dont l'empire en pleine extension avait considérablement développé l'usage du nahuatl « au fur et à mesure des conquêtes militaires, de l'établissement de garnisons et de l'intensification des flux commerciaux »¹⁴⁸. Toutefois, pour convertir le maximum d'âmes à la foi des évangiles, les clercs traduiront ou feront traduire la doctrine chrétienne dans d'autres langues indiennes tels le mixtèque, le maya, l'otomi, le tlapanèque, etc.

**

Les élites indiennes se sont emparées très vite de l'écriture et de la lecture alphabétiques et les ont utilisées à leur profit, tant pour préserver leurs prérogatives en inscrivant la longévité de leur lignage dans l'histoire officielle des conquérants espagnols, que pour lire et utiliser les textes de loi des nouvelles autorités. Ils les emploient si bien que les Espagnols s'en alarment comme l'a indiqué Serge Gruzinski¹⁴⁹. Ce passage à l'écriture alphabétique généra de nombreux et profonds bouleversements sur le regard du monde et la représentation du passé des Indiens.

L'écriture alphabétique fait toute la différence. Le système des glyphes préhispaniques permettait de fixer une information synthétisée, pas d'entrer dans les méandres du droit et des théories du pouvoir, tout au plus de décrire sèchement les châtiments. C'est qu'ici, le langage passe secondairement par l'écriture. En plus de la glose du discours oral, de la parole rituelle, il emprunte un lexique architectural, iconographique, chorégraphique, liturgique, musical, ornemental qui rend douteux et forcément partiel tout essai d'exégèse par l'écrit. Car la réduction à l'écriture donne à croire que le support, la pierre, la peinture, la parure, le geste, la posture, le glyphe ne sont que le véhicule de l'idée dont ils sont en fait partie intégrante, dont ils sont indissociables pour être déjà l'idée¹⁵⁰.

Comme presque partout en Nouvelle-Espagne, les premières actions des colons dans les cités conquises sont toujours de dresser des croix, détruire les temples et les idoles puis bâtir des églises, marquant ainsi physiquement le paysage de leur passage. Dans les campagnes, en revanche, les premiers pas de ce projet colonial sont de soumettre les Indiens au nouvel ordre : la population, souvent dispersée, sera regroupée de force autour de l'église ou d'un couvent qu'elle-même doit construire et qui deviendra le centre névralgique de cette nouvelle configuration du territoire, le centre de propagation de la doctrine chrétienne et de la réorganisation géographique et politique régionale. Ces nouveaux villages ou « réductions » sont la réponse des autorités pour résoudre les difficultés rencontrées dans l'évangélisation et l'exploitation des Indiens, comme ce fut déjà le cas dans les Antilles dès 1501, et révèlent « un regard comptable des corps, des biens, des âmes »¹⁵¹. Les religieux participeront activement à la fondation de ces réductions, notamment lorsqu'elles s'organisent autour d'un couvent. Éric Roulet nous précise qu'environ 163 d'entre elles verront le jour avant 1570 dans le Mexique central.

¹⁴⁶ C'est en 1535, le 8 mars, que les Indes occidentales sont officiellement appelées Nouvelle Espagne.

¹⁴⁷ Jusqu'à son recul au XVIII^e siècle face à la prédominance de l'espagnol.

¹⁴⁸ Éric Roulet, *op. cit.*, p. 151.

¹⁴⁹ Serge Gruzinski (1988), *op. cit.*, p. 80-90.

¹⁵⁰ Serge Gruzinski (1985), *op. cit.*, p. 12.

¹⁵¹ Serge Gruzinski (1988), *op. cit.*, p. 8.

Le second pas de ce projet est la réorganisation du territoire en congrégations qui permettent un contrôle économique, politique et social des nouvelles entités territoriales.

**

Au cours du XVI^e siècle, le pouvoir de l'Église dans la colonie, du fait de la présence croissante d'évêques, se renforce peu à peu face aux ordres mendiants, lesquels toutefois conservent leur autorité en l'absence de prélat. Les effectifs du clergé s'avèrent néanmoins insuffisants pour l'encadrement des Indiens et vont, dans un premier temps, faire le choix de s'installer au cœur des grandes cités pacifiées pour étendre progressivement leur champ d'influence. La fin du siècle montre cependant que de très nombreuses zones géographiques du Mexique échappent à l'évangélisation des missionnaires.

La rivalité entre ecclésiastiques réguliers et séculiers – les évêques souhaitent par exemple que l'encadrement religieux revienne aux séculiers une fois la doctrine établie – entraîne d'importants conflits au sein du clergé, attestés par les archives du milieu du XVI^e siècle qui relatent plusieurs actions violentes menées par des moines contre les prêtres venus s'installer sur leurs terres. En outre, les clercs doivent composer et parfois interférer avec les nombreux autres acteurs de la société coloniale de Nouvelle-Espagne qui tous convoitent territoires et main-d'œuvre indigène. La concurrence se révèle féroce entre les diverses autorités religieuses et civiles, surtout après le dramatique effondrement démographique de la population indienne dû aux massacres, épidémies et maltraitements et le développement de l'activité minière dévoreuse d'énergie humaine¹⁵².

En ce qui concerne la résistance à l'Église, il est difficile d'en évaluer la portée, celle-ci ayant laissé peu de traces de par sa nature clandestine, hormis dans les archives officielles et juridiques dans lesquelles sont regroupés les nombreux procès contre l'idolâtrie montrant en particulier la défiance que certains clercs entretiennent vis-à-vis des Indiens qu'ils considèrent comme « menteurs, dissimulateurs et idolâtres ».

[Cependant] s'il y a une condamnation de la pratique de l'idolâtrie, dans la réalité, elle est bien souvent tolérée sauf quand elle est trop voyante ou compromet des intérêts puissants. Les religieux pensent ainsi mieux pénétrer la société indigène locale sans la heurter de front. En tout cas, l'Inquisition ne semble pas le moyen le plus approprié pour éradiquer l'idolâtrie¹⁵³.

En effet, en ces débuts d'évangélisation, les inquisiteurs se montrent plus cléments que dans la péninsule en ne poursuivant pas systématiquement les nouveaux convertis qui maintenaient une relation avec leur ancienne religion¹⁵⁴.

Si l'établissement d'un cadre chrétien pour la conversion des Indiens à la domination espagnole a d'abord été une réorganisation de l'espace et des corps – certains, tel le père Vital Alonso¹⁵⁵, parlent d'une indigénisation du culte catholique – peut-être ce cadre s'est-il appuyé en d'autres circonstances sur la reconnaissance, voire la création de toutes pièces par les religieux de supposés miracles pour récupérer à leur profit la dévotion indienne de certains sanctuaires. Quoi qu'il en soit, en dépit des résistances et des rivalités, le christianisme va peu à peu s'imposer aux autochtones conduits à s'intégrer à la « vraie religion » et à sa vision globalisante et totalitaire du monde hispanique.

Les premiers évangélistes de la région de Zitlala furent les moines de l'ordre des Augustins et, d'une certaine façon, ce sont eux qui ont sur les ruines de l'empire aztèque forgé dans cette région les nouveaux territoires et imposé les schémas et paradigmes catholiques qui vont s'introduire jusque dans les moindres recoins de l'intime. Les frères Agustín de Coruña, Gonzalo de Sandoval et Jeronimo de San Esteban s'établissent en 1533 à Chilapan, ancienne cité comme nous l'avons dit, sous domination aztèque. Pour évangéliser ces terres inhospitalières, délaissées par les Franciscains et les Dominicains qui les ont précédés, les Augustins se livrent à un inventaire et à une restructuration profonde du territoire. D'autant qu'en ces lieux passe l'un des axes du *camino real* (chemin royal), vaste réseau de sentiers de muletiers traversant le Mexique – très emprunté jusqu'au début du XX^e siècle – et qui, en ces temps de colonisation, relie l'Asie à l'Espagne à partir du port d'Acapulco

¹⁵² Voir note 120.

¹⁵³ Éric Roulet, *op. cit.*, p. 211.

¹⁵⁴ Voir Éric Roulet, *op. cit.*

¹⁵⁵ Padre Vital Alonso, carnet de terrain, février 2011.

sur la côte Pacifique où sont débarquées les marchandises en provenance des îles Philippines pour gagner le port de Veracruz sur la façade atlantique via Mexico ou Puebla.

L'installation des Augustins à Chilapan a déclenché la première vague de rassemblements forcés de la population et la création de villages sur le modèle ibérique dans le cadre du système des réductions destiné à la mise en place de l'administration et des politiques coloniales. La majorité d'entre eux subsiste encore : Chilapa, Zitlala Tlaucozautlán, Tixtla, Mochitán, Olinalá, Atlixtlac, Tlapa et Ayutla. Se référant aux écrits de Fray Diego de Soria, non datés mais attesté de 1561 par Francisco Del Paso y Troncoso dans *Papeles de Nueva España*¹⁵⁶, Danièle Dehouve¹⁵⁷ nous précise que le lieu de Zitlala est déjà mentionné à cette date avec ses 335 tributaires et qu'il se trouve sous la dépendance de Chilapa.

La cohésion de ces nouvelles communautés indiennes s'établit autour d'un terrain communal concédé par la nouvelle administration mais aussi avec la mise en place d'un système de charges politico-religieuses organisé par des *mayordomías* (majordomies) et des confréries rassemblées autour de l'image d'un saint patron. « Le culte au saint a été un des éléments de la culture indigène les plus persistants au cours du temps [...] jusqu'à aujourd'hui »¹⁵⁸. Aussi, les fêtes religieuses revêtent une importance particulière pour la cohésion, la reconnaissance et le maintien ou l'acquisition d'un statut de *cabecera* (chef-lieu).

b) Le saint de Zitlala

Nicolás de Tolentino¹⁵⁹ est un saint prééminent pour l'ordre des Augustins. De nombreux villages, confréries, provinces portent son nom dans toute la Nouvelle-Espagne, aux Philippines et d'une manière générale dans toutes les parties du monde où ces missionnaires ont œuvré.

**

Dès la constitution de la congrégation de Zitlala en 1603, les Augustins établirent un couvent et édifièrent une église entre 1604 et 1628¹⁶⁰. Plusieurs versions diffèrent ensuite. Pour certains historiens¹⁶¹, le premier saint patron de Zitlala aurait été San Agustín de Hipona qui fut remplacé en 1645 par le patron actuel, San Nicolás de Tolentino. Danièle Dehouve¹⁶² et Luis Aguilar Nava¹⁶³ avancent que San Nicolás fut nommé saint patron par les Augustins dès leur arrivée. Le choix de ce saint n'est pas dû au hasard.

En premier lieu, il appartenait à leur ordre ; mais, de plus, l'iconographie le représentait couvert d'étoiles en raison d'un miracle dont il fut bénéficiaire dans les derniers jours de sa vie : une étoile venait de se poser au-dessus de l'oratoire où il avait coutume de prier et de dire la messe. Or Zitlala, comme on l'a vu, signifie en langue nahuatl "lieu des étoiles". Il faut certainement voir dans le choix d'un saint une volonté consciente d'en faciliter l'adoption par les Indiens. En tout cas le succès fut total. Depuis 1603 et jusqu'à nos jours, San Nicolás constitue le centre de l'organisation cérémonielle de Zitlala¹⁶⁴.

Si l'on s'en tient à cette version de Nicolás, saint protecteur de Zitlala depuis la congrégation de 1603, on ignore en revanche à quelle date précise la statue du saint est arrivée à Zitlala et son lieu de provenance exacte. Dans l'actualité, deux villages de la côte Pacifique revendiquent l'appartenance du saint.

Une version collectée en 1987 par Miguel Ángel Gutiérrez Ávila¹⁶⁵ et publiée en 2008 situe l'apparition de la statue du saint à San Nicolás, localité du *municipio* de Cuajinicuilapa, sur la

¹⁵⁶ Del Paso y Troncoso, *Papeles de Nueva España (1905-1948)*, t. 5, p. 274-278.

¹⁵⁷ Danièle Dehouve (1994), *op. cit.*, p. 115.

¹⁵⁸ Johanna Broda (1979), *op. cit.*, p. 77.

¹⁵⁹ Nicolás de Tolentino (1245-1305), intègre l'ordre des Augustins en 1256. Canonisé en 1446, il devient un des principaux saints de l'ordre mendiant créé en 1244.

¹⁶⁰ Luis Aguilar Nava, *op. cit.*, p. 33.

¹⁶¹ Orlando Villanueva Casarrubias, «Templo y santo patrón de Zitlala» in *Archivo Histórico, op. cit.*, p. 69-70.

¹⁶² Danièle Dehouve (1994), *op. cit.*, p. 115.

¹⁶³ Luis Aguilar Nava, *op. cit.*, p. 33.

¹⁶⁴ Danièle Dehouve (1994), *op. cit.*, p. 115.

¹⁶⁵ Miguel Ángel Gutiérrez Ávila, *La historia del estado de Guerrero a través de la cultura. Una perspectiva antropológica*, t. 1, CONACULTA et Universidad Autónoma de Guerrero, 2008, p. 161-178.

Costa Chica (océan Pacifique) peuplée essentiellement d'une population afro-métisse descendante d'esclaves africains. Selon la tradition orale, le saint serait apparu dans de la cendre utilisée pour fabriquer du savon, à la fin du XVI^e ou début du XVII^e siècle.

Plus récemment, Danièle Dehouve¹⁶⁶ cite pour sa part deux documents d'archives présentant des versions différentes. La première¹⁶⁷ rejoint celle recueillie par Miguel Ángel Gutiérrez Ávila. La seconde version¹⁶⁸ localise l'origine du saint à San Nicolás, village du *municipio* de Coyuca de Benítez situé plus au nord, sur la Costa Grande, dont on raconte qu'il serait venu par la mer et aurait été découvert par les ancêtres de ses habitants. Sans vouloir rentrer dans les détails des différentes versions, la statue, un moment donnée – probablement avant 1647¹⁶⁹ –, quitta le lieu de son apparition dans le but d'être restaurée à Puebla, capitale de l'immense territoire de l'évêché homonyme qui jusqu'en 1862¹⁷⁰ couvrait toute la région.

D'après la tradition orale de Zitlala, et là, les narrations concordent au geste près, les porteurs de la statue – d'origine africaine d'après tous les témoignages – décident sur le chemin du retour de prendre un peu de repos à l'ombre d'un arbre aux abords de Zitlala. Au moment de repartir, il leur fut impossible de soulever le saint. Après plusieurs tentatives, un des porteurs, irrité, gifla la statue dont la tête est depuis légèrement de guingois. À cet instant du récit, toutes les personnes qui m'ont raconté cette histoire mimaient l'action dans une gestuelle identique des plus évocatrices. Finalement, les porteurs l'abandonnèrent et tous moururent avant d'avoir pu retourner chez eux sur la côte Pacifique, sauf un qui rapporta l'événement. Depuis, les habitants du village de San Nicolás du *municipio* de Coyuca de Benítez viennent lui rendre visite une fois par an, sous le regard parfois méfiant de certains Zitlaltèques craignant qu'ils ne veuillent le récupérer¹⁷¹.

À ma connaissance, le document le plus ancien faisant référence à l'arrivée de la statue de San Nicolás à Zitlala est une relation du 5 avril 1743¹⁷². Ce manuscrit, rédigé par un officier de l'administration coloniale d'après le rapport d'un membre du clergé, relate dans le détail une des versions du « miracle de la pesanteur »¹⁷³. José Antonio de Villaseñor y Sánchez¹⁷⁴ rapporte lui aussi l'épisode miraculeux¹⁷⁵, toutefois il est difficile de savoir s'il a pris connaissance du manuscrit de 1743 ou s'il s'est rendu personnellement à Zitlala comme l'affirme Miguel Ángel Gutiérrez Ávila¹⁷⁶. Cependant, Luis Aguilar Nava, voyant dans la précision de la narration une tradition déjà établie, estime, comme Danièle Dehouve et José Antonio de Villanueva Casarrubias, que l'arrivée de l'image est antérieure à cette date. Signalons qu'à la même époque (aux alentours de 1760), il existe un autre cas de miracle de la pesanteur à Tixtla, ville située à 50 km de Zitlala où l'on retrouve de nombreux éléments très proches dans les deux traditions orales : restauration de la statue à Puebla, porteurs se reposant sous un arbre, liens entre l'image sainte et des villages de la Costa Chica et de la Costa Grande.

¹⁶⁶ Danièle Dehouve (1994), *op. cit.* Ce travail très bien documenté retranscrit de nombreux documents d'archives concernant le « miracle de la pesanteur » de la statue de San Nicolás à Zitlala.

¹⁶⁷ *AGI, Indiferente General*, 107(1) 120-133, 1743.

¹⁶⁸ *AGN, Historias*, 578 B, 67-68, 1792.

¹⁶⁹ Danièle Dehouve (1994), *op. cit.*, p. 118. Elle n'exclut pas non plus que l'arrivée du saint à Zitlala ait pu coïncider avec la fondation de la congrégation de Zitlala en 1603.

¹⁷⁰ En 1862, une bulle papale autorise la création de l'évêché de Chilapa. Pour le constituer, il aura fallu procéder au démembrement de vingt-neuf paroisses du diocèse de Puebla, vingt-deux de l'archevêché de Mexico, neuf de l'évêché du Michoacán et cinq du Oaxaca. Sa superficie était de 77 129,53 km² et comptait 420 339 habitants in Blandino Bárcenas Agatón, « Sesquicentenario del estado de Guerrero. La Diócesis de Chilapa y la Diócesis y Arquidiócesis de Acapulco » in Edgar Neri Quevedo (comp.), *Guerrero 1849-1999*, t. 1, Gobierno del Estado de Guerrero, Chilpancingo de los Bravo, 1999, p. 17.

¹⁷¹ Pour plus d'informations sur le prodige de la statue de San Nicolás de Tolentino qui, lors d'une halte à Zitlala, manifesta le désir d'y rester en devenant si lourde qu'elle devint intransportable, voir Danièle Dehouve (1994, 2002) ; Luis Aguilar Nava ; Miguel Ángel Gutiérrez Ávila (2008).

¹⁷² *AGI, Indiferente General*, 107 (1) 120-133, 1743. Luis Aguilar Nava, *op. cit.*, p. 58-59, l'a retranscrit dans son intégralité ; voir également Danièle Dehouve (2002), *op. cit.*, p. 159.

¹⁷³ Danièle Dehouve (1994), *op. cit.*, p. 120.

¹⁷⁴ José Antonio de Villaseñor y Sánchez (c.1703-1759), mathématicien et géographe né au Mexique, fut mandaté en 1740 par le vice-roi de la Nouvelle Espagne pour répondre à la demande du roi Felipe V de mieux connaître l'état de ses provinces. Ses recherches s'achèvent en 1744 et seront publiées en 2 vol. (1746 et 1748) sous le titre de *Theatro americano : descripción general de los reynos, y provincias de la Nueva-España, y sus jurisdicciones*.

¹⁷⁵ José Antonio de Villaseñor y Sánchez, *op. cit.*, p. 180-181.

¹⁷⁶ Miguel Ángel Gutiérrez Ávila (2008), *op. cit.*, p. 169.

Rappelons qu'en ces temps d'évangélisation, les images sacrées « mobiles » n'étaient pas rares – certaines voyageant des mois durant – et l'on trouve dans les archives de nombreuses demandes d'autorisation pour les pérégrinations de saints. En dehors de ces mécanismes spirituels, les images saintes circulaient aussi pour bénéficier de réparations effectuées le plus souvent à Puebla, principal lieu de production des images. Raffaele Moro¹⁷⁷ établit une relation entre les porteurs des dieux de la pérégrination aztèque de la *Tira de la Peregrinación*¹⁷⁸ et les porteurs des images catholiques des processions chrétiennes en Nouvelle-Espagne. On peut effectivement penser, poursuit-il, que les images catholiques voyageuses pouvaient s'insérer dans l'imaginaire indien de la *Peregrinación* originaire, à moins que ce ne fût le contraire et que les éléments catholiques aient influencé les souvenirs préhispaniques.

La symbolique religieuse européenne est reconnue et interprétée par les Nahuas selon leurs codes propres qui intègrent les saints non pas comme les remplaçants des anciens dieux mais dans la continuité de leurs pratiques. Dans ce cadre, les expressions éloignées de l'orthodoxie des institutions catholiques ne signifient pas nécessairement une résistance à l'ordre colonial, mais reflètent plutôt une adaptation des spécificités locales aux nouveaux paramètres. L'image du saint répond aux nouvelles nécessités de la communauté : elle exprime non seulement la légitimité territoriale du village mais elle garantit aussi son indépendance politique.

Pour donner une cohésion aux nouveaux villages construits à l'espagnole, l'utilisation des images sacrées a été fondamentale tant pour les colonisateurs que pour les colonisés et le clergé prenait grand soin de conserver le contrôle de leurs déplacements. On ne peut pas, malgré la domination exercée par l'administration espagnole, considérer les communautés indiennes comme complètement asservies. Pour la défense de leurs intérêts et de leur territoire, dans une époque de démembrements et remembrements constants, elles usent de multiples stratégies pour être reconnues par un pouvoir colonial bien conscient que sa pérennisation passe par de multiples arrangements avec les élites locales. Dans cette quête de reconnaissance, le saint joue un rôle central. Dans le cas de Zitlala, c'est lui qui l'a choisi pour s'y installer et, par cette action, donne une légitimité politique et physique au village ; en « contrepartie », les habitants devront lui rendre un culte.

En somme, il s'agit d'un pacte de fondation [entre le saint et la population...] Ainsi, au lieu de menacer l'identité autochtone, [le saint] apparaît comme un élément contribuant à fortifier les liens politiques avec le territoire. [Il] devient donc le principal symbole de cohésion et, de ce fait, une incarnation de la légitimité autochtone locale¹⁷⁹.

La présence de l'image de San Nicolás à Zitlala donne évidemment du prestige et de l'épaisseur à la communauté. Surtout après 1748 lorsque la figure du saint, prêtée par les habitants de Zitlala entièrement immunisés contre l'épidémie de peste qui sévissait depuis deux ans, délivra les localités voisines d'Acatlán et Chilapa du fléau qui tuait six à sept personnes par jour, comme en témoigne un document du 2 janvier 1749 reconnaissant officiellement le prodige¹⁸⁰. Ce manuscrit, écrit par celui qui fut probablement le dernier Augustin de Zitlala (Francisco Covarrubias) et contresigné par vingt notables de Chilapa devant notaire pour officialiser le miracle, raconte dans le détail la sortie du saint et notamment la résistance des Indiens à céder temporairement leur image de peur de la perdre.

¹⁷⁷ Raffaele Moro, lors de sa présentation «Las tres “raíces” de México y la formación de un culto regional: el caso de San Nicolás de Zitlala, Guerrero» à la huitième session du séminaire permanent : *Interculturalidad y relaciones interétnicas entre afrodescendientes e indígenas en México y nuestra América*, organisée à la UNAM, México, le 4 avril 2013.

¹⁷⁸ La *Tira de la Peregrinación* (codex Boturini) est constituée d'une longue feuille de papier *amate* (549 x 19,8 cm) pliée en accordéon de façon à former 21 pages de 25,5 cm et une demi-page de 13,5 cm sur laquelle a été dessiné (dans un style monochrome très sobre) le parcours des mexicas depuis Aztlán, leur lieu d'origine mythique, jusqu'à leur arrivée à Colhuacan dans l'Altiplano central. Codex longtemps considéré comme préhispanique, les chercheurs actuels pensent, après l'analyse de quelques détails pictographiques d'influence espagnole, qu'il a été composé peu de temps après la Conquête. D'après Patrick Johansson, «Tira de la Peregrinación (Códice Boturini)» in *Códices prehispánicos y coloniales tempranos, Arqueología Mexicana* n° 31, *op. cit.*, p. 56-57.

¹⁷⁹ Paula López Caballero, *op. cit.*, p. 64.

¹⁸⁰ Découvert dans les archives paroissiales de Zitlala et paléographié par José Lidio Sánchez Andraca et Miguel Gutiérrez Tejada en 1983, ce document daté du 2 janvier 1749 ne s'y trouvait plus quand j'ai consulté le fonds en 2012 et 2013. Le texte paléographié complet est consultable dans *Archivo Histórico, op. cit.*, p. 62-68. Voir également Luis Aguilar Nava, *op. cit.*, p. 61-64 qui lui aussi a retranscrit le manuscrit.

Le miracle attesté sera à l'origine de la fondation de la confrérie indienne de San Nicolás qui reçoit le 10 avril 1766 l'approbation ecclésiastique¹⁸¹. Danièle Dehouve¹⁸² montre bien qu'à cette époque, dans la région de la Montaña, les confréries se multiplient et permettent que le culte du saint s'intègre au fonctionnement de la communauté. De plus, dans cette seconde moitié du XVIII^e siècle, un peu partout en Nouvelle-Espagne, le clergé séculier remplace les missionnaires. À Zitlala, les moines augustins laissent la charge de leur doctrine en 1755, date à laquelle l'administration religieuse passe sous domination du clergé séculier avec l'arrivée du premier curé Joseph Mariano Diaz Cruz qui prend en main les destinées de la paroisse jusqu'en 1765¹⁸³.

Comme on vient de le préciser, la création de la confrérie de San Nicolás de Tolentino de Zitlala intervient un an plus tard. Cette coïncidence peut s'expliquer comme une tentative de l'ordre mendiant de résister au mouvement de scission paroissiale qui s'opère parallèlement au mouvement de séparation des villages dans le but de limiter le pouvoir des gouvernements indiens en parcellisant les territoires. Du reste, les terres communales octroyées au cheptel du saint sont éloignées de la *cabecera*, dans un lieu appelé aujourd'hui La Esperanza situé à une vingtaine de kilomètres et où se déroulent actuellement les 2 et 3 mai les combats rituels à *puño limpio* que nous étudierons ultérieurement. « Très rapidement, San Nicolás de Tolentino a obtenu du bétail et possédait son ranch sur les terres de Tlaniapan dont le responsable s'appelait Martín Caporal »¹⁸⁴. Les biens de la confrérie de San Nicolás de Zitlala seront dénoncés en 1866¹⁸⁵ en application de la loi Lerdo¹⁸⁶. Avant ces lois anticléricales, l'autorisation donnée à une confrérie revêtait de nombreux avantages, en particulier la possibilité pour le saint de posséder des biens, des terres, un cheptel. On le voit, l'importance de l'image dépasse largement la seule fierté d'avoir été choisie comme localité hôte et augmente, en plus du capital symbolique de la communauté de Zitlala, le capital économique du saint qui permet de financer les fêtes en son honneur et, par là même, d'inscrire durablement le village *cabecera* dans la hiérarchie administrative, fonction hautement valorisée car garantissant le contrôle de villages-sujets et tributaires (voir *infra*).

*
**

Le « pouvoir » du saint de Zitlala n'est pas étranger au fort sentiment local d'appartenance communautaire des Zitlaltèques de la *cabecera*. Certes, à ce moment, il ne détient plus ni capital foncier ni bétail mais il possède encore tout un univers et un espace symboliques dans lesquels il s'exprime et est vénéré. Aujourd'hui encore, tout le village lui rend hommage durant de longues fêtes dont la préparation s'échelonne tout au cours de l'année. Quant à l'« argent du saint » – fruit annuel de l'aumône des fidèles –, il demeure sous la responsabilité des sept *fiesteros*¹⁸⁷ nommés chaque année (un *mayordomo* et un *padrino* dans chacun des trois quartiers de la *cabecera*¹⁸⁸, plus un *tequiua*, principal responsable des fêtes en l'honneur du saint) mais ne sert en aucun cas à organiser les fêtes ; leurs dépenses importantes¹⁸⁹ étant à la charge des sept organisateurs des festivités. En 2011-2012¹⁹⁰, l'argent du saint a permis d'acheter une nouvelle cloche pour l'église ; en 2012-2013, les *fiesteros*

¹⁸¹ AHPSNZ, *Libro de la Cofradía de San Nicolás de Tolentino*, fs 23r-23v, retranscrit par Luis Aguilar Nava, *op. cit.*, p. 65-66.

¹⁸² Danièle Dehouve, *Quand les banquiers étaient des saints. 450 ans de l'histoire économique et sociale d'une province indienne au Mexique*, Éditions du CNRS, Paris, 1990, p. 156-175.

¹⁸³ Luis Aguilar Nava, *op. cit.*, p. 33.

¹⁸⁴ Récit de Salazar Tepetate in Aurelia Álvarez Urbajtel, *op. cit.*, p. 3.

¹⁸⁵ AGN, *Bienes Nacionalizados*, vol. 209, exp. 18, cité par Miranda Arrieta, *op. cit.*, p. 290.

¹⁸⁶ La loi Lerdo, appelée également *Ley de desamortización de bienes de la iglesia y de corporaciones* – Loi de dissolution des biens de l'Église et des corporations – fait partie des *Leyes de Reforma* – ensemble de lois dites de Réforme – publiées entre 1855 et 1863 destinées à diminuer le pouvoir de l'Église et à séculariser l'espace public.

¹⁸⁷ Terme général pour désigner les organisateurs des fêtes, qu'ils soient *tequiua*, *mayordomo/mayordoma* ou *padrino/madrina*.

¹⁸⁸ La *cabecera* (chef-lieu en espagnol) désigne autant le quartier de San Nicolás que la localité de Zitlala qui regroupe les trois quartiers de San Nicolás, San Mateo et San Francisco. De la même façon, le nom de Zitlala fait référence aussi bien à l'ensemble de l'agglomération (*municipio*) avec ses vingt-huit localités qu'à la seule *cabecera municipal*. Pour éviter la confusion, on mentionnera Zitlala pour indiquer la *cabecera* qui regroupe les trois quartiers susdits tandis que le terme *municipio* désignera, lui, l'ensemble des autres villages et communautés.

¹⁸⁹ Cinquante mille pesos (plus ou moins trois mille cinq cents euros en 2013) pour chacun des *fiesteros*.

¹⁹⁰ La charge s'étale sur une année non calendaire.

ont décidé d'achever les travaux d'agrandissement d'un lieu de recueillement et de réunion accolé à l'église et destiné aux fidèles, mais sous les directives de l'*INAH* relatives aux monuments historiques.

Cette même année, le *mayordomo* de la *cabecera* m'a montré la comptabilité du saint où toutes les dépenses se trouvent consignées de sa propre initiative sur ordinateur. Son rapport au saint est assez pragmatique. Il le présente comme son avocat auprès de Dieu, son intermédiaire.

Le saint, c'est lui qui communique avec Dieu et me défendra le jour venu. C'est comme le président municipal : si on veut le voir, il faut passer par son secrétaire ; le saint c'est pareil, on lui porte de l'attention pour qu'il intervienne auprès de Dieu le jour de la mort. Le curé, lui, peut avoir une relation directe avec Dieu, mais il ne sert qu'à faire la messe qu'il faut payer malgré le salaire qu'il perçoit et garde pour lui.

Le parallèle entre la hiérarchie administrative et la charge symbolique, où Dieu s'apparente au plus haut poste administratif local et le saint à un *licenciado* ou secrétaire qui a la possibilité de s'adresser directement à Dieu illustre bien la capacité d'adaptation du saint à toutes sortes de nécessités – individuelle ou collective. Il est à noter que le curé, dont la fonction se limite à dire la messe, n'entre pas dans ce processus.

c) Le tribut

Le tribut a été un point très étudié par les historiens et anthropologues mexicains. D'une part, les archives regorgent de documents relatifs à cette institution de haute importance consignée dans les moindres détails par les bureaucrates coloniaux. D'autre part, et de nombreux chercheurs¹⁹¹ l'ont montrée, la mise en place du tribut colonial entraîna de profondes transformations économiques, politiques et sociales ; son étude permet donc d'approcher plusieurs aspects de la société coloniale en formation.

Pour Zitlala il n'existe pas précisément à ce jour de sources en ce qui concerne le tribut préhispanique mais dès les premières années de la colonisation cette localité est considérée comme un village-sujet de Chilapa qui aurait été fondé, comme nous l'avons vu, en 1425.

« Les élites traditionnelles n'ont pas disparu dans le chaos de la Conquête »¹⁹², loin de là. Cherchant à préserver leurs prérogatives, elles ont dans un premier temps participé de ce nouvel ordre au côté des conquistadores espagnols qui tirèrent parti des anciennes structures politico-religieuses pour asseoir leur pouvoir avant de réorganiser en profondeur les institutions. Une fois l'empire aztèque décapité avec l'élimination des *tlatoques*¹⁹³ (sing. *tlatoani*) et des élites des grandes cités, les anciens notables des provinces tributaires ont donc été confirmés dans leur fonction de chefs locaux et se virent attribuer le titre de *principal* ou cacique qui leur permettait de conserver des droits sur leurs anciens sujets et d'être exemptés de l'impôt colonial.

Jusqu'à la moitié du XVI^e siècle, exception faite des destinataires qui sont dorénavant les Espagnols, les nombreuses caractéristiques du système tributaire préhispanique restent inchangées : il reconduit la périodicité de quatre-vingts jours instaurée par les Aztèques, le système des corvées (*tequitl* – travail collectif obligatoire – dans les travaux publics et privés) et du tribut en nature (maïs et autres aliments, cacao, sel, bois de combustion, tissus, vêtements locaux, artisanat, etc.) et maintient les anciens fonctionnaires chargés de ces tâches (*tequitlato*, *centecpanpixque*, *macuiltepanpixque*)¹⁹⁴.

Après les grandes épidémies des années 1545-1548¹⁹⁵ qui décimèrent la population indienne, les principaux problèmes pour l'administration coloniale du XVI^e siècle sont la perception du tribut et le contrôle de la main-d'œuvre. Dans un but comptable, elle recense les populations. La pression sur la main-d'œuvre augmente et entraîne, en plus des regroupements d'Indiens dans des villages construits aux normes espagnoles, la migration forcée de saisonniers rétribués¹⁹⁶ vers les grands centres d'extraction minière ou, pour la région qui nous intéresse, destinés à la construction du port d'Acapulco et aux grandes haciendas de la côte Pacifique.

¹⁹¹ Entre autres, Enrique Florescano, Johanna Broda, Danièle Dehouve.

¹⁹² Éric Roulet, *op. cit.*, p. 215.

¹⁹³ *Tlatoani* ou gouverneur en nahuatl. Sous le règne des Mexicas, les *tlaloques* étaient des gouverneurs au pouvoir étendu. Il y avait un *tlatoani* dans chacune des cités-États de la vallée de Mexico.

¹⁹⁴ Johanna Broda (1979), *op. cit.*, p. 72.

¹⁹⁵ Voir note 120.

¹⁹⁶ Depuis les Nouvelles lois et ordonnances du 20 novembre 1542, l'esclavage des Indiens est interdit en Nouvelle-Espagne, sans pour autant mettre fin au travail forcé.

Au XVII^e siècle, dans une grande réforme du tribut, l'administration espagnole interdit sa collecte en nature et impose le paiement, le plus souvent en or, de l'impôt.

[Elle établissait] l'uniformisation des redevances, désormais calculées en fonction du nombre de tributaires [...], la monétarisation partielle du tribut [...], l'instauration d'un tribut unique [...] Ce tribut devait être recueilli dans une "caisse de communauté" et divisé ensuite entre ses destinataires – le roi, l'*encomendero*, l'Église et les dirigeants indiens¹⁹⁷.

Danièle Dehouve¹⁹⁸ montre bien comment l'imposition aux Indiens d'un système d'échange économique basé sur l'argent entraîna de profondes transformations dans la production et l'organisation sociale des communautés. Les nouveaux terroirs devaient intégrer la notion de rentabilité d'où une adaptation inévitable à une économie de marché naissante sous-tendant une spécialisation dans l'activité artisanale et agricole tournée vers le commerce. La production locale se trouve alors de plus en plus dirigée par l'acheteur, la plupart du temps l'*alcalde mayor*, lui-même soumis à un système économique transnational en formation. De surcroît, à l'instar de nombreuses régions de la Nouvelle Espagne, les Indiens, en plus de fournir un tribut en numéraire, sont employés successivement dans des travaux locaux obligatoires (construction des édifices publics et religieux) ou régionaux (mines argentifères de Taxco et de Zumpango) ou comme porteurs ou muletiers sur les sentiers escarpés du *camino real*.

Face à la crise démographique que provoqua la colonisation, les Espagnols ont recours à une main-d'œuvre toujours plus éloignée en imposant aux communautés indiennes de mettre à leur disposition un quota de travailleurs. Ce système de travail forcé mais salarié auquel étaient astreints les Indiens a été généralisé dès la fin du XVI^e siècle dans toute l'Amérique hispanique et a perduré jusqu'au XX^e siècle, incitant de nombreux Indiens des campagnes à fuir vers les villes pour échapper aux contraintes des corvées et du tribut.

Aux XVII^e et XVIII^e siècles, les villages doivent honorer de lourdes charges qui relèvent de la responsabilité collective. En plus du tribut royal, ils assument les frais de culte (messes, ornements), la rétribution – obligatoire elle aussi – du maître d'école chargé d'enseigner le catéchisme, mais doivent également bâtir l'église et la maison communale et s'acquitter de multiples tâches imposées qu'ils effectuent par rotations (porteurs, coupeurs de bois, construction d'édifices publics, etc.) : « Les redevances monétaires et en nature ainsi que ces prestations de travail pèsent donc conjointement sur les tributaires. En réponse, la communauté indienne apparaît avant tout comme une organisation à but fiscal »¹⁹⁹. Ainsi, comme nous le fait remarquer cette auteure, chaque commune possédait sa propre réponse aux questions d'organisation et de financement pour satisfaire aux exigences espagnoles en combinant de façon originale ses ressources et ses institutions.

*
**

Produit de la société coloniale, la communauté indienne se construit à l'intérieur d'un système de relations sociales profondément asymétriques basées essentiellement sur le contrôle politique, économique, idéologique, mais également physique de la population locale qui répond à des intérêts économiques spécifiques. « La fiscalité espagnole créa la communauté, en effet, et ce fut pour répondre aux redevances monétaires en travail et en nature qui pesaient sur la circonscription que celle-ci inventa la gestion communale des ressources »²⁰⁰.

d) La « construction de la communauté indienne »

Dans toute une partie du Mexique, sur le morcellement de l'empire aztèque, on retrouve le même schéma de « construction de la communauté indienne » autour d'un terroir tributaire de la Couronne et de l'Église dont les frontières n'ont cessé de varier depuis la Conquête. Les représentations de l'espace ont une portée pratique et une importante influence par le biais, entre autres, de l'architecture, vecteur indissociable de l'idéologie religieuse des évangélistes. Se déployant dans un champ matérialisé par l'église, le monastère, l'autel, le sanctuaire, elles finissent par y « prendre corps » et, par incidence, pénétrer les corps mêmes des individus. Ce bouleversement radical de l'espace social

¹⁹⁷ Danièle Dehouve (1990), *op. cit.*, p. 83.

¹⁹⁸ *Ibid.*

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 166.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 159.

laisse néanmoins des « vides » dans le système de représentation, notamment hors du territoire urbain, dans les aires « naturelles » qui n'ont pas encore été englobées (grottes, sources, sommets, failles, etc.).

Les promoteurs de ce nouvel espace l'ont construit selon leur conception du monde qui se divise entre centre dominant et périphérie dominée. Cette hiérarchisation spatiale se duplique à différents niveaux. À l'échelle locale, on trouve au centre, le chef-lieu dont la place principale est composée des lieux du pouvoir (église et bâtiments administratifs) d'où partent les rues en damier. Chaque îlot d'habitations détient une fonction propre et son importance résulte de sa distance et de sa position par rapport au centre ; cette organisation se reproduit dans la constitution des villages-sujets qui dépendent du chef-lieu, mais également à l'intérieur de chaque village divisé en quartiers, chacun possédant son église, son saint, et devenant à son tour centre avec sa périphérie. Au sommet de cette hiérarchisation spatiale qui pénètre jusqu'aux moindres implantations de l'empire espagnol se trouve la Couronne qui centralise et domine l'ensemble du processus.

**

L'intrusion des Espagnols sur le continent entraîna une déstructuration du territoire, surtout dans les zones rurales où la nouvelle administration regroupa, par des moyens coercitifs et pour des raisons de contrôle social et économique, un habitat souvent dispersé. À l'époque de la colonisation, les Européens commençaient à appliquer des techniques disciplinaires à l'espace et le tracé en damier des villes est un exemple révélateur du processus de formation des « sujets » : individualiser la population pour contrôler l'application de la discipline mais aussi pouvoir situer socialement l'individu en fonction du lieu qu'il occupe.

La réorganisation de l'espace et la construction des communautés indiennes dans la région de la Montaña auxquelles s'ajoute la division territoriale entre villages chefs-lieux et villages-sujets, s'imbriquent donc les unes aux autres et doivent se comprendre dans une perspective historique particulière de la tenure de la terre au Mexique comme nous allons tenter de l'analyser.

– *Tenure de la terre et découpage du territoire*

Les juridictions politico-administratives espagnoles bouleversèrent l'organisation de l'espace. Dans la société précolombienne, les réseaux de dépendance se diffusaient selon des logiques entièrement étrangères au découpage espagnol du territoire²⁰¹.

Depuis la Conquête, dans les zones rurales mexicaines, l'histoire de la tenure de la terre est une longue suite de constructions, de réunions, de sécessions de territoires, d'acquisition de villages-sujets. Ces multiples découpages et redécoupages entrelacés sont surtout le fait d'une volonté de la Couronne dans un processus d'adaptation aux conditions sociales pour garder le contrôle sur ses colonies.

Le premier à voir le jour fut l'*encomienda* (ou *repartimiento*). Ce système, inauguré dès les débuts de la colonisation pour doter en main-d'œuvre les exploitations agricoles et minières, consistait en une délégation du pouvoir royal donné à un particulier – l'*encomendero* – sur un territoire et un nombre déterminé d'Indiens, lequel en échange avait l'obligation de les instruire à la foi chrétienne. Cependant, sur le terrain, les *encomenderos* se préoccupent davantage du rendement de leur concession que de leur devoir évangéliste, comme en témoignent les nombreux rappels de leurs engagements par les autorités coloniales.

Parallèlement, pour faire face à la mortalité excessive de la population indienne, à la nécessité d'assurer son pouvoir politique, de réorganiser la production et d'accélérer l'évangélisation, les autorités coloniales procèdent à la division de la société coloniale en deux secteurs bien distincts : les Républiques d'Espagnols et les Républiques d'Indiens. Dans ces dernières, les nouveaux villages – où Espagnols, Métis et Mulâtres sont interdits de résidence – se voient attribuer officiellement des terres communales inaliénables et s'organisent autour de gouvernements spécifiques, les *gobiernos de Indios*.

Dans un premier temps, les gouverneurs de ces Républiques sont les anciens *tlatoques* (gouverneurs) des cités mexicaines. Ils ont à leur charge la perception du tribut et le recrutement de la main-d'œuvre et veillent avant tout au paiement régulier des redevances par la voie de la *caja de comunidad*, une institution fiscale chargée d'une part de pallier diverses dépenses communales, d'autre part de percevoir et répartir le tribut entre les différents destinataires que sont le roi,

²⁰¹ *Ibid.*, p. 121.

l'*encomendero*, l'Église et les caciques. Il est à noter qu'au sein de ces *Repúblicas de Indios*, les membres de la communauté endossent la responsabilité collective de respecter leurs obligations et, bien qu'ils jouissent d'une relative autonomie, leurs attributions sont limitées, les affaires légales importantes restant aux mains des autorités espagnoles²⁰².

Toutefois, le pouvoir de ces anciens dignitaires indigènes fut sensiblement réduit dès 1530 par les autorités coloniales qui confient les fonctions de justice au *corregidor* d'Indiens, magistrat représentant local du roi d'Espagne, comme le sera à partir de 1550 celui des *encomenderos*²⁰³ en leur substituant progressivement là aussi des *corregidores* plus en conformité avec les autorités coloniales, autrement dit moins suspectés de vellétés personnelles. Ces « seigneurs natifs » joueront un rôle majeur dans la répartition de la main-d'œuvre et du montant du tribut à verser aux Espagnols.

Cette perte de pouvoir pour les caciques s'inscrit dans une stratégie coloniale d'en finir avec leur rôle d'intermédiaire entre les communautés et la Couronne, permettant à cette occasion à certaines d'entre elles d'intenter des procès contre leur cacique où sont dénoncés le poids des tributs, les mauvais traitements et surtout les appropriations abusives de terres²⁰⁴. En lieu et place se créera peu à peu une nouvelle « bureaucratie indigène », administrative d'un côté, religieuse de l'autre, à laquelle sont affectés des auxiliaires indiens chargés de prêcher la « vraie religion ». Là aussi, comme dans le système de l'*encomienda*, les noms des fonctions et des attributions varient et empruntent autant à l'organisation sociale aztèque (*tequitlato, topilli*) qu'ibérique (*alguacil, fiscal*)²⁰⁵.

Les autorités coloniales vont accélérer le processus en procédant, dans les années cinquante du XVI^e siècle, à la première campagne de *congregaciones* qui rassemblait les Indiens dans des villages tracés à l'européenne. La résistance des Indiens à ces regroupements forcés est grande et les désertions vers l'habitat d'origine fréquentes. Les autorités n'hésitent pas à punir les réfractaires et à détruire leur maison et leur récolte afin de les contraindre à rejoindre la *reducción*. Les Indiens sont en effet une main-d'œuvre vitale à la survie quotidienne des Espagnols, autant pour les corvées que pour la construction d'infrastructures (édifices publics, églises, couvents) essentielles à la nouvelle organisation sociale.

L'édification des temples villageois, qui comptait parmi les dépenses les plus lourdes imposées à la population indienne, donnait lieu à des arrangements distincts dans chaque endroit [...] Pour alléger les sommes nécessaires, les communautés offraient [...] le travail de leurs membres²⁰⁶.

Le poids de ces obligations est difficile à supporter pour les communautés indiennes d'autant plus qu'il s'ajoute au paiement du tribut en or ou en numéraire.

Une seconde vague de congrégations s'organisa dans la dernière décennie du XVI^e siècle pour remédier à la dispersion des Indiens et mieux tirer profit d'une population proche de l'effacement démographique : « De 1593 à 1605, des milliers de lieux-dits furent rayés de la carte non sans que les Indiens n'opposent une résistance tenace et multiplient les démarches et les pressions de toute sorte pour s'y soustraire »²⁰⁷.

Dans les zones rurales éloignées des centres urbains, telle celle de Zitlala, les congrégations ont parachevé la nouvelle répartition territoriale et humaine autour d'une église ou d'un couvent et d'un saint patron. Ce sont souvent les moines qui en avaient la charge, contraignant parfois la population communautaire à de nouvelles obligations pour satisfaire aux exigences somptuaires liées à l'augmentation de leur patrimoine au fil des années et aux nécessités de se fournir en main-d'œuvre supplémentaire.

En 1603, lors de cette seconde vague de congrégations, la doctrine de Chilapa est refondée et deux doctrines supplémentaires sont érigées : San Nicolás Zitlalan – tel qu'il apparaît dans les documents de l'époque – et Santiago Quechultenengo. Zitlala sera promulgué et structuré comme centre d'une

²⁰² Johanna Broda (1979), *op. cit.*, p. 76.

²⁰³ Les *encomiendas* étaient héréditaires sur deux générations ; les dernières disparurent au début du XVII^e siècle, d'après Silvio A. Zavala [1935], *La encomienda Indiana*, Porrúa, México, 1992.

²⁰⁴ Éric Roulet, *op. cit.*, p. 221.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 231.

²⁰⁶ Danièle Dehouve (1990), *op. cit.*, p. 178.

²⁰⁷ Serge Gruzinski (1988), *op. cit.*, p. 170.

congrégation dirigée par les moines augustins, regroupant huit agglomérations²⁰⁸ et augmentant de 204 à 670²⁰⁹ le nombre de tributaires. Ce nouveau découpage territorial permet à Zitlala d'acquérir le statut de vicariat, ce qui sur le terrain signifiait l'installation permanente d'un religieux chargé de la doctrine de Zitlala et de ses huit villages-sujets.

Les *cabeceras* du XVI^e siècle sont souvent des chefs-lieux de doctrine. Leurs gouverneurs perçoivent des villages-sujets des tributs en or directement versés au fonctionnaire espagnol appelé *alcalde mayor* et des tributs en corvées qui leur permettent à la fois d'accéder à la main-d'œuvre indispensable – rare en ces temps d'effondrement démographique – pour la construction des infrastructures urbaines exigées par la Couronne au profit de la nouvelle organisation de l'espace (place centrale, maison communale, église ou chapelle) et de renforcer leur rôle de chef-lieu en bénéficiant des prérogatives qui en découlent.

À l'opposé, être sujet alourdit substantiellement les charges car en plus de répondre aux obligations de son propre village, il faut participer aux charges du chef-lieu. Cette augmentation imposée de travail collectif peut doubler d'où un désir manifeste d'indépendance pour les communautés, comme en témoignent les nombreux documents d'archives attestant de leurs démarches pour y accéder.

On conçoit donc que dès l'instant où le village s'unifie autour de préoccupations fiscales communes, il soit du même coup pris dans des relations conflictuelles avec ses voisins : le petit village cherche à devenir indépendant sur tous les plans possibles, au prix d'un gros effort en homme et en argent [pour construire église, maison communale, payer l'instituteur, etc.] le gros village essaye pour sa part de maintenir sa domination sur les localités plus faibles. Dans ce contexte qui préside à la formation des communautés indiennes et qui n'est rien moins que calme, les villages trouvent encore dans la délimitation des terroirs un moyen de renforcer le groupe local et donc un sujet de discorde²¹⁰.

C'est ainsi qu'en 1692 Zitlala devient totalement indépendant de Chilapa et entre dans la catégorie de *pueblo cabecera* ou village chef-lieu, se dote d'un *gobernador* d'Indiens et, grâce à ce nouveau statut, bénéficie d'importants avantages, notamment celui de percevoir le tribut de ses sujets (villages ou *estancias* [ranchs]). Toutefois, « A cette date, en compagnie du village voisin d'Acatlán qui lui est assujetti, Zitlala ne renferme plus que 141 Indiens tributaires »²¹¹ du fait des épidémies qui ont décimé les tributaires ou les chefs de famille. En 1743, leur nombre augmente à 373 Indiens tributaires²¹².

Années ^[213]	1561 ^(a)	1603 ^(b)	1692 ^(c)	1743 ^(d)
Nombres de tributaires	335 571 ^(e)	670	141	373

Cette augmentation du nombre de tributaires témoigne d'une reprise démographique qu'il faut néanmoins relativiser dans la mesure où chaque réforme territoriale et tributaire déterminait de nouveaux modes de calculs des individus soumis à l'impôt.

En 1746, Zitlala devient *República* et *Gobierno de Indios*. En 1766, si Zitlala détient encore 311 tributaires, Danièle Dehouve²¹⁴ montre qu'à la fin du XVIII^e siècle de nombreux villages *cabeceras* ont perdu partie ou totalité de leurs sujets du fait d'une parcellisation destinée à démanteler le pouvoir des chefs-lieux et des gouvernements indiens (voir *supra*) dont les religieux, plus encore que le

²⁰⁸ Yetlancingo, San Jerónimo Palantla, San Pedro Atetetla, San Martín Zompeltepec, Tlalistlahuacan, San Cristóbal Tiautipan, San Andrés Coautzingo et San Mateo Tezcacizquila in Luis Aguilar Nava, *op. cit.*, p. 32.

²⁰⁹ E. Torre Villar, cité par Luis Aguilar Nava, *ibid.*, p. 32.

²¹⁰ Danièle Dehouve (1990), *op. cit.*, p. 183.

²¹¹ Danièle Dehouve (1994), *op. cit.*, p. 115.

²¹² Danièle Dehouve (2002), *op. cit.*, p. 92.

²¹³ Danièle Dehouve (1994), *op. cit.*, p. 115 et Danièle Dehouve (2002), *op. cit.*, p. 92: ^(a)Diego de Soria (Fray) «Memoria del pueblo de Chilapa y sus sujetos» daté de 1561 par Francisco del Paso y Troncoso, *Papeles de Nueva España*, vol. 5, p. 274-278. ^(b)En devenant le centre de *Congregación* de huit villages-sujets, Zitlala voit le nombre de tributaires augmenter de 204 à 670. ^(c)Avec le village d'Acatlán, AGN, *Indios*, 30 (393) 1690 ; 32 (35) 1692. ^(d)AGI, *Indiferente General*, 107-108. ^(e)Avec Acatlán.

²¹⁴ Danièle Dehouve (1990), *op. cit.*, p. 148.

pouvoir politique local, demeuraient attachés pour la fourniture de main-d'œuvre nécessaire à la construction et l'entretien des couvents et des églises. Ces derniers se constituaient des clientèles en permettant à certains caciques – avec lesquels ils s'unissent contre le démantèlement de leurs prérogatives – de bénéficier de l'exemption de tributs ou appuyaient les prétentions des *cabeceras* sur des villages et des *estancias* afin d'étendre leur autorité²¹⁵.

Le paysage administratif de la fin du XVIII^e siècle n'a donc plus grand-chose de commun avec celui du début du siècle. Les grandes juridictions sous contrôle des caciques ont cédé la place à des villages autonomes qui constituent autant de petits mondes où s'exerce un pouvoir politique fortement réduit. Cette réorganisation administrative va de pair avec une transformation des juridictions ecclésiastiques et agraires²¹⁶.

Création du système colonial s'il en est, la communauté indienne se caractérise, pour reprendre Johanna Broda²¹⁷, par une relation asymétrique à l'intérieur de ce système de domination. Relevant principalement du système foncier espagnol, elle se construit sur le territoire qu'il lui est attribué. Toutefois, au XVIII^e siècle, ces « Républiques d'Indiens » ont des fonctionnements variables suivant les lieux.

Disposant d'une grande autonomie dans la gestion des institutions, notamment sur leur financement, chaque communauté alimentait, suivant ses choix et ses possibilités, la caisse de communauté destinée au paiement du tribut, non sans conflit avec le clergé et les confréries qui disputaient au « gouvernement » indien la gestion de certaines ressources pour alimenter leurs propres caisses. « Ce qui frappe de prime abord c'est leur hétérogénéité : les unes dépendent du clergé, d'autres sont contrôlées par la Couronne, tandis que le "gouvernement" indien local intervient dans leur fonctionnement de façon dispersée »²¹⁸.

On ne peut donc pas à proprement parler d'une forme unique d'organisation communautaire d'autant plus que la création des communautés indiennes a accentué les particularismes locaux. À l'intérieur d'un cadre institutionnel colonial très strict, les différenciations dans l'organisation interne des villages sont pourtant grandes et servent de marqueur pour l'identification des communautés de plus en plus isolées entre elles.

Cependant, il ne faut pas voir dans la communauté indienne de la Montaña une entité figée ou repliée sur elle-même ; pilier du système colonial, elle n'a de cesse au contraire de négocier ses devoirs et obligations collectives avec la Couronne et le clergé pour en alléger la charge, procurant une main-d'œuvre gratuite utilisée par les *alcaldes*, fonctionnaires et autres confréries et assurer ainsi le maintien et le fonctionnement de ces institutions tournées vers sa propre reproduction. L'exercice du pouvoir et sa volonté à vouloir redéfinir les limites de son territoire avec ses voisins, sont autant de signes de sa singularité auxquels s'ajoute la grande mobilité d'une partie de sa population employée dans les grands chantiers miniers ou portuaires, ou plus simplement porteurs sur les chemins du *camino real*.

C'est au XVIII^e siècle que la Couronne établit les frontières entre les juridictions indiennes et des grands propriétaires espagnols. Ces tractations territoriales menées au cas par cas ont engendré des conflits récurrents sur la tenure de la terre qui, dans certaines contrées, perdurent encore aujourd'hui. « Depuis cette époque, il existe des problèmes dans la délimitation des territoires indiens car chaque groupe faisait jouer son influence dans les négociations qu'il menait avec le gouvernement espagnol »²¹⁹.

– *Dimension corporelle ou comment l'ordre colonial s'est imposé au corps et par le corps*

Comme nous le savons, chaque société produit un espace de constructions symboliques ; cet espace induit des rapports sociaux qui s'y expriment au moyen d'édifices, de monuments, de représentations,

²¹⁵ Éric Roulet, *op. cit.*, p. 223-224.

²¹⁶ Danièle Dehouve (1990), *op. cit.*, p. 149.

²¹⁷ Johanna Broda (1979), *op. cit.*, p. 55.

²¹⁸ Danièle Dehouve (1990), *op. cit.*, p. 167.

²¹⁹ Evangelina Sánchez Serrano, « Los espacios territoriales en la Montaña de Guerrero » in Beatriz Canabal Cristiani (coord.), *Los caminos de la Montaña. Formas de reproducción social en la Montaña de Guerrero*, CIESAS, UAM-Xochimilco, México, 2001, p. 159.

etc., qui reflètent et imposent une forme de domination sociale. Dans le nouvel espace colonial, là où la communication verbale est complexifiée par les différentes langues en présence, les normes sociales, dans un premier temps, s'imposent par le corps. Aussi existe-t-il des activités qui « prennent corps » dans l'espace social en parcourant physiquement le territoire, remodelant le paysage, organisant gestes et travaux collectifs, laissant leurs empreintes dans le fonctionnement du corps, dans ses attitudes.

Au XVI^e siècle, le quadrillage du territoire par les colonisateurs n'est ni achevé ni homogène, mais églises et couvents, chaque fois plus nombreux, structurent le cadre de vie et se posent en centre autour duquel s'affirme le chef-lieu, nouvelle entité spatiale et sociale à laquelle généralement est attribué un saint protecteur et des villages-sujets. L'église et la maison communale sont des constructions obligatoires minimales pour prétendre à la fonction de chef-lieu et ainsi pouvoir récolter le tribut des villages-sujets, d'où l'importance pour les communautés, aussi modestes soient-elles, de posséder une église et son saint. Le saint patron devient ainsi le garant de l'identité du nouveau *pueblo*, et son culte, géré par les confréries locales aux mains des notables, se développe de façon spectaculaire dans les campagnes où les fêtes en l'honneur de l'image du saint deviennent pour les villages l'objet « d'un investissement matériel souvent disproportionné par rapport aux maigres ressources dont ils disposent »²²⁰.

À cette interprétation pragmatique de l'église se superpose un conditionnement symbolique qu'illustre le carillonnement des cloches scandant les nouveaux repères temporels²²¹ et ponctuant les nouvelles activités laborieuses, sacrificielles, rituelles, le contrôle sur la mort imposant aux défunts d'être enterrés en terre consacrée²²².

Au-delà de l'influence ecclésiastique – réelle ou symbolique –, d'autres signes relevant de la civilisation espagnole marquent de leur sceau les corps et les esprits indiens. Le port de vêtements et l'adoption de la coupe de cheveux à l'espagnole en sont les illustrations les plus visibles même si « la législation royale à la fin du siècle interdit de couper les cheveux des nouveaux convertis »²²³. Les élites indiennes, de leur côté, revendiquent le droit de monter à cheval et de porter l'épée.

Si dans un premier temps les Espagnols font participer les Indiens aux cérémonies religieuses²²⁴, leur ferveur inquiète rapidement les autorités qui suspectent une survivance de l'ancienne religion sous couvert de syncrétisme. Les expressions corporelles dansées, et qui semblent avoir été très présentes avant l'arrivée des Espagnols, sont interdites²²⁵ et remplacées par des processions liturgiques en marche ordonnée derrière la bannière d'un saint ou d'une vierge.

D'un autre côté, en autorisant par exemple la médecine traditionnelle et l'usage du *temazcal* (bain de vapeur) – bien que limité aux seuls malades – et même si la nudité publique est réprimée, les Espagnols ne cherchent pas tant à ce que les Indiens adoptent totalement leurs pratiques corporelles et de représentations qu'à marquer avant tout la différence et, par là même, leur supériorité²²⁶. Les Écritures et la foi chrétienne pénètrent d'abord les corps à travers un vaste registre d'obligations rituelles nouvelles – messe, baptême, communion, mariage, confession – dont les gestes s'inscrivent dans les corps alors que leur sens demeure souvent obscur aux Indiens du XVI^e siècle. Il est par ailleurs nécessaire de « distinguer divers degrés d'évangélisation » entre nobles, notables et *macehualtin* où prédomine chez ces derniers et dans les campagnes un « christianisme de la formule », du geste et de quelques sacrements²²⁷.

²²⁰ Serge Gruzinski (1988), *op. cit.*, p. 321.

²²¹ Éric Roulet, *op. cit.*, p. 252.

²²² *Ibid.*, p. 255.

²²³ *Ibid.*, p. 263.

²²⁴ Des documents d'archives des premières années de la colonisation témoignent de spectaculaires manifestations dansées, chantées et mises en musique par les Indiens comme celle pour l'inauguration de l'église Saint-François de Mexico en 1525, celle pour le mariage du frère du cacique de Texcoco en 1538, ou encore pour la procession du Corpus Christi à Tlaxcala en 1526.

²²⁵ En 1539, toutes manifestations dansées hors du culte chrétien se voient prohibées une première fois. Puis en 1565, le concile à nouveau « interdit les danses d'Indiens et les remplace par des formes éprouvées et codifiées que l'on peut facilement contrôler car elles appartiennent au registre chrétien, les *morismas* » in Éric Roulet, *op. cit.*, p. 245.

²²⁶ *Ibid.*, 267.

²²⁷ Serge Gruzinski (1988), *op. cit.*, p. 229.

Au-delà de ces nouvelles obligations, le travail évangéliste se concentre sur l'interdiction des pratiques anciennes où la corporalité joue un rôle fondamental (*patolli* et jeux de hasard, danses, chants non liturgiques, etc.). Les châtiments sont corporels (exhibition publique, châtiment du fouet, tonte des cheveux entre autres) tandis qu'une signature gestuelle s'impose (signe de croix, genuflection), confirmant la prépondérance du geste dès les débuts de l'évangélisation.

Les transformations sociales liées à la colonisation et l'évangélisation et leur cortège de nouvelles contraintes sous-entendaient inévitablement pour les Indiens de vivre et percevoir leur corporalité différemment, à la manière des populations européennes qui subissaient à la même époque un contrôle toujours plus prégnant sur le corps de la part des autorités politiques et religieuses.

[Ainsi] sous l'effet conjugué du despotisme des Bourbons et de l'influence des Lumières, les impératifs de la civilisation remplacent progressivement ceux de la christianisation. L'ordre public, le bien-être matériel, le souci de rentabilité, la "décence" des individus, des images, des assemblées, des fêtes, la stricte séparation du profane et du sacré sont quelques-unes des contraintes nouvelles auxquelles les Indiens eurent désormais à faire face²²⁸.

La réorganisation de l'espace et le nouveau découpage territorial imposés par la Couronne espagnole ont toutefois peu altéré le lien étroit existant entre les Indiens et leur environnement naturel, d'autant que les Espagnols du XVI^e siècle n'ont guère tenté de décrypter la perception indigène qui liait les divinités au paysage ; et justement, c'est dans le paysage, dans la permanence du relief où s'inscrivait « une » mémoire des temps immémoriaux que vont se démarquer les nouveaux territoires coloniaux.

Outre le centre du nouveau village affublé de son église ou de son couvent, de nouvelles frontières déterminent le territoire qu'il convient d'incorporer au paysage, d'intégrer au milieu. D'où peut-être l'importance des processions organisées dès le XVI^e siècle sur les points géographiques marquants (sources, monts, grottes, lacs, etc.) jusqu'aux confins du territoire et qui régulièrement en inscrivent les limites face aux villages limitrophes par la présence physique des membres de la communauté et l'action rituelle. Un parcours harassant consignant par le corps et dans le corps la communauté dans « son » territoire.

Opérations indissociables des gestes d'appropriation que les anciens de Sulas accomplissent à l'espagnole en "crachant, en jetant des pierres, en arrachant des herbes et en les dispersant en tout lieu, en signe de possession". Ces gestes inlassablement répétés se ponctuent de banquets champêtres, de haltes où on célèbre la messe, d'arrêts pour passer la nuit. Ils accomplissent, au son des trompettes, d'embrassades et d'échanges de fleurs avec les pueblos voisins. À moins que des incidents n'éclatent et que les rencontres ne dégénèrent en affrontements. Il est vraisemblable que les gourdins – ou d'autres armes [...] – faisaient aussi partie intégrante des rituels de démarcation, qu'ils symbolisaient la force du pueblo et évoquaient le souvenir de lointaines expéditions de conquête²²⁹.

Car ce territoire n'est pas inerte, il est porteur d'une mémoire que les Espagnols n'étaient pas à même de connaître mais dont nous pouvons retrouver aujourd'hui la marque dans certains rituels agraires.

En définitive, pour parvenir à imposer un nouveau système de domination idéologique, politique et économique, le contrôle de l'espace et des corps était devenu la principale préoccupation des autorités espagnoles mais se heurtait sur le terrain à des intérêts contradictoires liés à la physionomie des différents acteurs et aux richesses spirituelles ou temporelles qu'ils convoitaient. En ces temps de constitution de la Nouvelle Espagne, la lutte pour le pouvoir et le maintien de privilèges sous fond de mortalité excessive, de bouleversements sociaux et d'embrasements politiques, se révèlent d'une grande âpreté qui ne cessera de s'accroître jusqu'à son paroxysme avec l'Indépendance.

3. Indépendance (1810-1821) et Révolution (1910-1919)

Au cours du XVIII^e siècle, Anglais et Espagnols cherchent à stabiliser leurs empires au « Nouveau Monde ». Tandis que les « Américains » des treize colonies anglaises mènent, contre les puissances colonisatrices de « leurs » terres, une guerre d'indépendance qui aboutit en 1783 à la création des États-Unis, dans les territoires sous domination espagnole, la Couronne, pour répondre aux velléités indépendantistes, met en place à partir de 1765 les lois dites de « Réformes des Bourbons » qui consistent essentiellement à renforcer son pouvoir militaire, éloigner les *criollos*²³⁰ de

²²⁸ *Ibid.*, p. 352-353.

²²⁹ *Ibid.*, p. 167.

²³⁰ Personnes nées dans le Nouveau Monde de parents espagnols.

l'exercice du pouvoir, restructurer le commerce et en restreindre l'accès aux nouveaux venus américains, augmenter les impôts et réduire les privilèges du clergé.

Toutes ces mesures cependant ne purent faire obstacle aux revendications des *criollos*²³¹ pour l'égalité de statut avec les péninsulaires ou contre les prérogatives de la Couronne – monopole commercial et multiplication des taxes – et conduisirent à l'insurrection de 1810, puis, durant plus de dix années de troubles politiques et d'actions militaires, à l'Indépendance du Mexique en 1821.

L'Espagne, affaiblie par des difficultés économiques et l'invasion de son territoire par les troupes napoléoniennes, ne fut jamais en mesure de contenir cette agitation politique issue de l'ordre colonial dont la mutation en société républicaine engendra de profondes transformations dans la relation de la communauté indienne avec l'État et les nouvelles institutions.

a) Indépendance et déstructuration de la communauté indienne

La transition de la société coloniale à la République a bouleversé les structures politiques, économiques et sociales du pays sans pour autant atténuer les profondes différences sociales entre les désormais « citoyens » mexicains. Dans les zones rurales, avec la disparition des Républiques d'Indiens, les conditions de vie de ces derniers se dégradèrent encore davantage face à la liberté d'action donnée aux grands propriétaires terriens.

– Répercussions aux niveaux juridique et politique nationaux

Le 16 septembre 1810, le *cri de l'indépendance* lancé par Miguel Hidalgo inaugure le début d'une longue période d'affrontements entre conservateurs et libéraux. Dès la proclamation de l'Indépendance en 1821 et de la République en 1824, le processus de formation de l'État-nation débute dans un climat d'instabilité politique, tant à l'intérieur des frontières – où les élites se disputent le contrôle des institutions et des ressources et où s'opposent les communautés indiennes aux nouvelles institutions – qu'à l'extérieur, comme le montrent les interventions militaires étrangères successives sur près de quatre décennies (1829, tentative de reconquête par les Espagnols ; 1838, blocus français ; 1846-1848, invasion des États-Unis et perte de plus de la moitié du territoire²³² ; 1861-1862, intervention tripartite – Espagne, France, Angleterre – qui aboutit à l'invasion française entre 1863 et 1867 avec Maximilien de Habsbourg comme empereur du Mexique).

**

Dans ce climat d'incertitude politique, une transformation institutionnelle radicale voit le jour avec la promulgation des lois dites de Réforme²³³, notamment la loi Lerdo²³⁴ du 25 juin 1856 proclamant la nationalisation et la vente forcée des biens des communautés et de l'Église.

Après une lutte de plusieurs dizaines d'années entre "libéraux" et "conservateurs", les lois de Réforme décrètent l'égalité de tous les hommes et donc la suppression de toutes les juridictions propres aux Indiens : on abolit ainsi le tribut aussi bien que la propriété communale²³⁵.

L'année suivante, la nouvelle constitution promulguée par Benito Juárez instaure la séparation de l'Église et de l'État et interdit à toutes corporations d'apparaître comme propriétaire foncier. L'Église est donc dépossédée de tous ses biens ainsi que les communautés indiennes dont les territoires reposaient sur des actes de propriétés collectives.

Dans le même temps, la séparation de l'Église et de l'État fut promulguée et de nouvelles législations municipales purement laïques supprimèrent les anciennes obligations religieuses qui avaient été intégrées au fonctionnement des "gouvernements indiens"²³⁶.

²³¹ Les *criollos* appartenaient en général aux classes aisées, à l'aristocratie latifundiste ou à la haute bourgeoisie. Toutefois, les charges administratives et ecclésiastiques étaient réservées aux *chapetones*, Espagnols nés en Europe. C'est une des raisons pour lesquelles les *criollos* se firent les principaux promoteurs de l'indépendance.

²³² La Californie, le Nouveau-Mexique, l'Arizona, le Nevada, l'Utah, une partie du Colorado, le sud-ouest du Wyoming et du Kansas ainsi que l'ouest de l'Oklahoma sont « cédés » aux États-Unis par le général Santa Anna après l'intervention américaine.

²³³ Les *Leyes de Reforma* publiées entre 1855 et 1863 sont destinées à diminuer le pouvoir de l'Église et à séculariser l'espace public.

²³⁴ Voir note 186.

²³⁵ Danièle Dehouve (1990), *op. cit.*, p. 227.

²³⁶ *Ibid.*

Les fondements de la communauté indienne coloniale vacillent. Dans les visions politiques des républicains de ce XIX^e siècle, cette dernière n'a plus sa place ; elle est perçue comme un archaïsme qui s'oppose au progrès. Les libéraux – promoteurs du libéralisme économique – veulent intégrer les communautés indiennes à la nation et leur faire renoncer à leur ancien statut colonial, incompatible avec le modèle de développement économique européen.

Depuis la constitution de 1857, on supprime la personnalité juridique des villages indiens, on les fait disparaître en tant que tels, pour tenter de les incorporer au train de l'homogénéisation nationale ; plus de différences ethniques et sociales, les Indiens doivent arrêter de l'être pour se convertir en citoyens mexicains²³⁷.

Les croyances traditionnelles, les cultes aux saints notamment, sont dorénavant considérées comme générateurs de gaspillage. Déchues de leur droit de propriété communale sur la terre, les communautés indiennes se trouvent sans ressources pour conserver leurs terres qui sont vendues aux grands propriétaires terriens ; pour les défendre, les Indiens participeront à de nombreux soulèvements.

La privatisation des terres communautaires et l'ouverture des organismes municipaux à des membres non indiens sont les deux facteurs les plus importants à l'origine des troubles qui vont bouleverser le Mexique jusqu'à l'avènement de Porfirio Diaz²³⁸.

En 1880, une nouvelle constitution est promulguée.

[Elle] donna au *municipio libre* sa forme actuelle en distinguant trois catégories politico-administratives : la *cabecera municipal* possédant la catégorie de village (*pueblo*), administrée par une mairie (*ayuntamiento*) de plusieurs titulaires ; la *comisaria* possédant la catégorie de village, administrée par plusieurs *comisarios* ; la *sub-comisaria* ayant catégorie de hameau (*cuadrilla*), administrée par un *sub-comisario*²³⁹.

Dans les zones rurales où les communautés indiennes ont perdu la possession de leur territoire – « À l'horizon 1880, la consolidation de l'État, la modernisation et l'industrialisation ont pour conséquence la disparition politique et sociale de l'autonomie indienne »²⁴⁰ –, les paysans sont forcés de vendre leur force de travail dans les haciendas qui agrandissent leur territoire et développent une agriculture intensive. Les conflits agraires s'intensifient dans de nombreuses régions rurales. Il faudra attendre la fin de la révolution pour que le problème agraire soit reconsidéré par les autorités.

Après avoir démis en 1876 le président Lerdo de Tejada (successeur de Benito Juárez décédé en 1872), Porfirio Diaz s'installe au pouvoir jusqu'au déclenchement de la révolution en 1910. Il met fin de façon autoritaire aux luttes politiques qui secouaient le pays. Le Mexique, exsangue après un siècle de guerres, est en partie pacifié. Sous la devise positiviste « Ordre et Progrès », il s'ouvre aux capitaux étrangers et se dote d'infrastructures modernes (électricité, chemin de fer, routes). C'est le capitalisme triomphant, l'industrie et le commerce sont en plein essor, la bourgeoisie nationale prospère et le pays, en quête d'une identité, « construit » un Indien idéalisé dans l'imaginaire national lequel, occultant la période coloniale, s'enracine dans un passé préhispanique grandiose stimulé par le courant indigéniste qui exalte les racines de la mexicanité et où le métissage incarne la nation enfin une et indivisible²⁴¹.

Cette période de relative prospérité dont bénéficient avant tout les secteurs de l'industrie et les grandes propriétés foncières laisse les paysans en dehors de ce processus et aboutira à l'explosion révolutionnaire de 1910.

– Répercussions au niveau des communautés

Depuis la fin du XVIII^e siècle, avec l'augmentation de la population et l'instauration de nouvelles lois, les conflits agraires incessants entre villages voisins et propriétaires terriens s'intensifient et vont perdurer loin des turbulences de la guerre d'Indépendance du siècle suivant. Une fois celle-ci acquise, la violence se catalyse contre l'État républicain et sa politique de réorganisation en profondeur du territoire, perçue comme une menace sur les terres communautaires.

²³⁷ Evangelina Sánchez Serrano, *op. cit.*, 160.

²³⁸ Carmen Bernand, *Les Indiens face à la construction de l'État-nation. Mexique-Argentine 1810-1917*, Atlande, Neuilly-sur-Seine, 2013, p. 63.

²³⁹ Danièle Dehouve (1990), *op. cit.*, p. 237.

²⁴⁰ Carmen Bernand, *op. cit.*, p. 32.

²⁴¹ Voir *supra* La recherche anthropologique au Mexique.

Avec l'Indépendance, les Républiques d'Indiens disparaissent juridiquement et sont remplacées par les *municipios*. Ces nouvelles entités administratives deviennent l'assise sur laquelle se repose la République pour la mise en place des nouvelles institutions politiques mais, suivant les lieux, permettent aux élites indiennes de conserver encore un temps leur pouvoir et une certaine autonomie, comme à Zitlala, ou, au contraire, le lui font perdre le plus souvent au profit des élites blanches et métisses. Quoi qu'il en soit, les nouveaux notables poursuivront en général le même fonctionnement administratif des anciennes Républiques d'Indiens, recevant les mêmes tributs et effectuant les mêmes dépenses, y compris pour les fêtes au saint patron qui symbolisent la communauté. Si le changement le plus perceptible se traduit désormais par l'absence de gouvernement séparé entre Indien et non Indien, les grands propriétaires terriens et les commerçants espagnols et métis, plus au fait de l'action politique et disposant de capitaux, tirent profit de la situation pour s'enrichir et accaparer des terres dans les communautés indiennes les plus proches. Ce fut le cas à Zitlala.

Au cours du XIX^e siècle cependant, du fait des politiques successives de réorganisation territoriale, le nombre de *municipios* tend à diminuer, comme dans la région de Chilapa où les autorités reconnaissent le statut de *municipio* aux chefs-lieux peuplés de plus de quatre mille habitants, provoquant une nouvelle vague de regroupement de villages voisins. Les nouveaux dirigeants locaux instituent un revenu annuel de cent pesos pour obtenir le droit de vote, ce qui exclut la grande majorité des Indiens du processus électoral et diminue considérablement leur pouvoir politique. Quant à la résolution des conflits, notamment sur la question de la propriété de la terre, les autorités centralistes compliquent l'accès aux recours juridiques en publiant la loi de 1838 imposant aux villages l'obligation de s'adresser à un représentant officiel pour saisir la justice, quand ce droit ne leur est pas nié. Le prix des impôts augmente et leur collecte se fait plus brutale, la lutte contre leur paiement s'intensifie et dépasse les limites régionales. Toutes ces mesures impopulaires mèneront aux rébellions qui ébranlèrent le Mexique du début des années 1840 jusqu'à la Révolution et voient partout les Indiens s'organiser pour défendre les terres communautaires.

Si les répercussions de ces lois furent diverses suivant les zones géographiques, elles engendrèrent de manière générale de nombreux conflits entre le gouvernement et les communautés peu disposées à perdre leur relative autonomie. À l'échelle régionale de la Montaña, la transformation du cadre juridique des communautés indiennes associée à la levée de nouveaux impôts provoqua de vives tensions entre ces dernières et les grandes haciendas qui étendaient de plus en plus leurs domaines agricoles ou d'élevage. En 1841, 1843 et 1845 à Zitlala, Chilapa et Quetchultenango, on dénombre plusieurs révoltes armées d'Indiens réclamant la restitution de leurs terres²⁴².

Au sud, dans la région Pacifique, la topographie montagneuse, la prédominance d'une économie de subsistance dans les communautés indiennes et la rareté de ressources facilement exploitables entravent le modèle de modernité prônée par l'État républicain. D'autant plus que l'arrivée du « progrès » se traduit par une dégradation des conditions de travail que rejettent les Indiens. Face à une main-d'œuvre peu volontaire, les propriétaires terriens vont s'employer à endetter les paysans pour les rendre serviles héréditairement, avec l'approbation tacite du gouvernement central et de l'octroi de postes administratifs en échange de leur allégeance.

*
**

Au cours des décennies suivantes, les politiques libérales et républicaines importées d'Europe effaceront l'Indien colonial pour le remplacer en sujet de la République. Avec la disparition de la propriété communale, l'absence d'existence juridique pour la communauté, la situation s'aggrave pour les Indiens et centralise plus que jamais la problématique indienne autour de la question agraire.

– La création de l'État du Guerrero

Avant les guerres pour l'Indépendance, presque chaque village détenait la catégorie de « chef-lieu », élisait son gouvernement chargé de collecter les tributs, et possédait un terroir propre. L'Indépendance apporta un changement radical dans la structure spatiale territoriale et dans l'attribution des compétences juridictionnelles.

²⁴² José Joaquín Flores Félix, «Espacialidad social y lucha por los poderes locales en la Montaña de Guerrero» in Beatriz Canabal Cristiani (coord.), *Los caminos de la Montaña. Formas de reproducción social en la Montaña de Guerrero*, CIESAS, UAM-Xochimilco, México, 2001, p. 124.

En contraste, la municipalité issue de l'Indépendance établit son siège dans un village chef-lieu doté de nombreux villages ou hameaux sujets, nommés *rancherías*, *ranchos* et *cuadrillas* en 1870, puis *comisariás* et *sub-comisariás* à partir de 1880 et jusqu'à aujourd'hui²⁴³.

En pratique, on revenait au découpage territorial du début du XVII^e siècle d'avant la séparation des villages, avec bien souvent les mêmes chefs-lieux. Appelé désormais *municipio*, le nouveau centre juridique et administratif de la communauté s'affirme par une centralisation du pouvoir politique et un retour à l'assujettissement de villages par d'autres.

*
**

À l'aube de l'Indépendance, le groupe local [près de Tlapa] est donc à la fois une unité administrative détenant un gouvernement de république, une unité religieuse formée autour de son église, de ses saints et de sa confrérie, et une unité agraire dotée d'un terroir propre. On a cherché à dévoiler les rouages du fonctionnement de cette collectivité : à sa base se trouve la fiscalité espagnole qui fonde la communauté sur des prélèvements et des contributions obligatoires. Le désir d'équilibrer le budget communal est au cœur des préoccupations communes et fait surgir une communauté capable de se défendre non seulement face au pouvoir espagnol mais aussi contre les autres villages. Ces contradictions sont inhérentes à l'existence même de la communauté indienne et permettent l'apparition de localités plus puissantes, plus agressives qui poursuivent leur expansion au XIX^e siècle. Mais cette communauté remplit également un rôle original dans le fonctionnement de l'économie régionale²⁴⁴.

La création de l'État du Guerrero en 1849 doit se comprendre dans ce contexte de constitution d'un modèle national lui-même immergé dans les ambitions des économies occidentales en pleine transformation. Cette nouvelle entité politique dans les terres du sud était en gestation depuis la fin du XVIII^e siècle. La région géographiquement est clairement délimitée par les chaînes montagneuses qui plongent vers le Pacifique et son éloignement du centre a forgé au fil des ans chez les élites locales un sentiment d'unité et un désir d'indépendance d'autant plus grand que « les impôts sortaient de la région sans laisser de bénéfiques, et que les paies des garnisons, des fonctionnaires publics et les fréquentes contributions extraordinaires pesaient lourdement sur les finances régionales »²⁴⁵. Le manque d'infrastructure qui isole la région et le développement d'une production agricole et commerciale locale facilitent chez les élites la création d'un sentiment régional exacerbé par un climat national dévastateur.

À l'intérieur de cette effervescence politique, les zones rurales sont mobilisées et de nombreuses communautés indiennes se révoltent contre l'extension des haciendas, les nouveaux impôts et se livrent au niveau juridique à un combat pour la reconnaissance et la défense de leurs terres ; le premier gouverneur Juan Álvarez (1790-1867) réprima farouchement le mouvement. Toutefois, les combats menés par certains Indiens ont persisté jusqu'à la Révolution. « Il faut signaler que toutes ces transformations sont survenues dans un contexte d'approfondissement des inégalités sociales et de rébellions incessantes dont la Révolution mexicaine de 1910 semble n'être qu'un épisode »²⁴⁶.

Deux protagonistes, opposés politiquement (le conservateur Nicolás Bravo et le libéral Juan Álvarez) s'unissent pour constituer le Guerrero. Le premier, héros de l'indépendance et président de la République mexicaine en 1839, 1842 et 1846, mène un combat opiniâtre sur le plan constitutionnel et législatif. Le second, plus porté sur le terrain militaire, instigue des soulèvements indiens, généralement contre les impôts. Une fois le nouvel État créé, le 27 octobre 1849²⁴⁷, les luttes internes reprennent, d'autant plus que l'application des lois de Réforme promulguées en 1856 a libéré de grandes surfaces de terre que s'approprient très rapidement les *caudillos*.

La fondation de l'État du Guerrero et l'érection du diocèse de Chilapa, le 26 janvier 1862, vont de pair. Du côté du clergé, ce long processus débute au XVIII^e siècle. Depuis 1799, on commence en effet à promouvoir l'érection de trois nouveaux évêchés²⁴⁸, dont celui d'Acapulco avec pour

²⁴³ Danièle Dehouve (1990), *op. cit.*, p. 238.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 188.

²⁴⁵ Jaime Salazar Adame, « Guerrero y la formación del Estado nacional » in Edgar Neri Quevedo (comp.), *Guerrero 1849-1999*, t. 1, Gobierno del Estado de Guerrero, Chilpancingo de los Bravo, 1999, p. 178.

²⁴⁶ Danièle Dehouve (1990), *op. cit.*, p. 262.

²⁴⁷ Territorialement, il est formé avec des parties des États de Puebla, du Michoacán et de México.

²⁴⁸ Chilapa, Veracruz et San Luis Potosí.

siège épiscopal Chilapa (situé à 12 km de Zitlala, soit près de trois heures de marche par une piste poussiéreuse). Dans deux documents²⁴⁹ consultés à Séville à l'*Archivo General de Indias (AGI)* se trouve la correspondance qui s'y rapporte. Le premier document – *Expediente sobre la erección de tres nuevos obispados en el virreinato de México (1800-1817)* – se consulte sous la forme d'un microfilm de plus de six cents photogrammes de textes de différents personnages et responsables religieux et administratifs autour de la nécessité d'ériger trois nouveaux évêchés. Cette longue correspondance au roi s'étale sur dix-sept années et chacun avance ses arguments en faveur ou à l'encontre de ce projet d'où il ressort finalement un consensus autour de Chilapa qui comporte de nombreux avantages.

Le deuxième document consulté, daté de 1816, explique plus précisément l'importance de créer un évêché à Chilapa : « [en 1807] se présentent l'urgence et l'utilité d'ériger un évêché dans la région sud de la côte [...] Il est souhaitable que le village de Chilapa, lieu propice pour son climat salubre et sa situation géographique avantageuse soit érigé en évêché [...] Il est nécessaire d'édifier une cathédrale » (p. 1, 2, 3). Celle-ci sera effectivement construite à partir de 1891.

Dans la région de la Montaña, la loi Lerdo de 1856 qui impose la vente des biens des corporations n'a pas eu un impact immédiat sur les communautés indiennes. Elle n'a été appliquée qu'après 1867 et maintenue jusqu'au gouvernement de Porfirio Díaz, c'est-à-dire quand la loi n'était déjà plus en vigueur. On ne peut pour autant nier l'existence de spoliations de terre avant 1856, mais elles se sont produites sous couvert d'aucune loi. Le rôle de Juan Álvarez, qui a détenu le pouvoir régional de 1840 jusqu'à sa mort en 1867, est ici incontestable. Sa base politique étant la population indienne, il semble qu'en ce qui la concerne, la loi Lerdo ait été très peu mise en pratique. Selon Jesús Hernández Jaimes²⁵⁰, lequel a consulté de nombreuses archives dans le Guerrero, la vente forcée (*desamortización*) des biens frappa surtout le clergé et les grandes haciendas jusqu'en 1867.

En effet, les régions comme la Montaña, peu productives, au territoire aride et escarpé, sans réelles voies de communication, peuplées essentiellement de communautés indiennes, n'attirent guère les investisseurs, les éleveurs ou les commerçants, ni même le gouvernement central qui, dans la situation de guerre permanente du pays, se concentre sur les zones économiquement rentables pour se procurer les financements indispensables à l'effort de guerre.

[Juan Álvarez] a su tirer profit de la colère des communautés indiennes [en 1840] qui en retour furent favorisées ; elles ont pu en effet conserver et dans certains cas récupérer des terres aux mains des élites locales. Le district de Chilapa fut le centre de l'insurrection dans laquelle se sont opposées les élites régionales et les communautés indiennes ; Álvarez préféra appuyer ces dernières et les élites durent quitter la zone²⁵¹.

Une chose est sûre, les régions rurales indiennes de la Montaña étaient plus attrayantes politiquement que financièrement, la répartition des terres communales n'apportant pas de grands bénéfices aux caisses de l'État. Par contre, l'appui des communautés indiennes et leur capacité à s'organiser étaient d'un poids politique important pour l'acquisition et la conservation du pouvoir et l'absence de cet appui aurait compromis la politique opportuniste d'Álvarez. À l'inverse, les biens du clergé étaient considérables, productifs et beaucoup plus attractifs pour les acquéreurs potentiels, ce qui limitait en partie les spoliations des terres des communautés dans la région de la Montaña dans la deuxième moitié du XIX^e siècle avec néanmoins une accélération notable en 1867, après la mort de Juan Álvarez.

C'est à cette époque et jusqu'à la Révolution que les conflits agraires se développèrent. À Zitlala, ils opposaient la communauté à deux haciendas détenues par de riches propriétaires terriens de Chilapa, notamment l'hacienda de Tlapehualapa appartenant à Eucaria Apreza, personnage controversé de l'histoire régionale.²⁵²

²⁴⁹ *AGI, México*, 2602 et *México*, 2603.

²⁵⁰ Jesús Hernández Jaimes, «El tiempo de los coroneles» in Edgar Neri Quevedo (comp.), *Guerrero 1849-1999*, t. 1, Gobierno del Estado de Guerrero, Chilpancingo de los Bravo, 1999.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 153.

²⁵² L'autre *hacendado* de Zitlala était Juan Navarro dont les ancêtres s'étaient approprié des terres de la communauté lors des guerres d'Indépendance en 1812 in Juan Gregorio Pastor, *Eucaria Apreza: la revolucionaria del sur*, Tesis de licenciatura en historia, Universidad Autónoma de Guerrero, Chilpancingo de los Bravo, 2007, p. 51, non publiée.

b) L'époque révolutionnaire 1910-1919

L'histoire d'Eucaria Apreza (1858-1924) peut illustrer de façon paradigmatique la relation entre Chilapa et Zitlala. Cette femme, originaire de Chilapa, avait hérité de son père de deux haciendas couvrant un peu plus de dix mille hectares. Cette superficie n'est certes pas énorme au regard des domaines de la côte Pacifique qui s'étendent sur des centaines de milliers d'hectares mais dans le contexte régional sa situation économique lui assurait pouvoir et prestige social.

Le père d'Eucaria Apreza, fils d'un riche fermier d'origine espagnole avait agrandi son domaine en achetant des terres à Zitlala à l'époque des lois de Réforme, en particulier la loi Lerdo qui libérait les terres détenues par l'Église et les communautés indiennes.

L'expropriation ne se fit pas sans heurts. Comme dans de nombreuses régions rurales du Mexique, les paysans zitlaltèques, tous d'origine nahua, s'organisèrent pour lutter à la fois sur le plan légal en faisant valoir leurs droits sur leurs terres, malgré la corruption des magistrats et juristes, et sur celui protestataire en participant à plusieurs rébellions contre le processus d'expropriation. Les propriétaires usant de tout leur pouvoir pour conserver les terres, les Zitlaltèques poursuivirent leur lutte plusieurs décennies avant que les autorités acceptent d'instruire leurs revendications afin qu'elles soient prises en compte dans la répartition agraire.

Il y avait très peu de riches héritières célibataires à Chilapa et Eucaria Apreza, en plus d'une réputation de femme de tête, se distinguait dans l'élite de Chilapa aussi pour ses nombreux dons au clergé. À Zitlala, elle était propriétaire de l'hacienda de Tlapehualapa, installée sur les terres usurpées par son père à la communauté. Elle comprenait un peu moins de cinq mille cinq cents hectares et produisait essentiellement du sucre et ses dérivées dans des conditions d'endettement de la main-d'œuvre caractéristiques de l'époque. Elle employait en permanence une centaine de péons et plus du double à l'époque de la récolte²⁵³.

Au tout début de la Révolution, la *generala*, comme l'appelaient les maderistes bien qu'elle n'ait jamais approché un champ de bataille, apporta son appui à Madero en participant au financement de l'insurrection contre Porfirio Díaz, coopération qui lui a conféré jusqu'à aujourd'hui une aura révolutionnaire toujours d'actualité chez certains notables de Chilapa. À Zitlala, en revanche, on se souvient surtout de son opposition aux zapatistes qui, à la même époque, prônaient la restitution des terres aux communautés indiennes. Les rebelles zitlaltèques, et d'une manière plus générale les Indiens dépossédés de leurs terres, participèrent à l'offensive révolutionnaire qui embrasa la région. En 1912, menés par Juan Pablo Cuchillo, ils prirent d'assaut Chilapa où Eucaria Apreza se plaint dans une lettre à Madero que son hacienda de Tlapehualapa a été mise à sac par les zapatistes.

Ils ouvrirent les prisons, brûlèrent les archives et confisquèrent les biens de riches commerçants. Ensuite, ils destituèrent les autorités gouvernementales de leur village et en nommèrent de nouvelles qui dans la pratique se sont soustraites à la domination du gouvernement durant des années. Puis, ils incendièrent les plantations de canne et les moulins à sucre de Doña Eucaria Apreza²⁵⁴.

Suite à l'assassinat de Madero en 1913, Eucaria Apreza se retire de la vie politique et se concentre sur la défense de ses terres face aux zapatistes de plus en plus nombreux et organisés. Sa participation à la Révolution aux côtés de Madero et ensuite contre les zapatistes pour défendre ses terres illustre bien les deux courants principaux chez les révolutionnaires mexicains du début du XX^e siècle. On trouve d'une part les modérés issus d'une bourgeoisie locale, peu enclins à transformer les structures sociales et de l'autre, les paysans déterminés à résoudre les armes à la main le problème agraire en suspens.

Après la proclamation du *Plan d'Ayala* par Emiliano Zapata en novembre 1911, Eucaria Apreza décide de combattre les zapatistes et, avec d'autres propriétaires terriens de Chilapa, finance un corps armé de *rurales*. En octobre 1924, face à son refus réitéré de répartir ses terres aux paysans, elle est tuée dans son hacienda de Tlapehualapa lors d'une attaque menée par un petit groupe de zapatistes zitlaltèques. Après sa mort, tous ses biens sont confisqués, mais il faudra encore des années de

²⁵³ Juan Gregorio Pastor, *op. cit.*, p. 20-22.

²⁵⁴ Juan Gregorio Pastor, *op. cit.*, p. 27, citant Renato Ravelo Lecuona (comp.), *Historia General de Guerrero, Revolución y construcción*, t. 4, INAH, Gobierno del Estado de Guerrero, JGH ed., México, 1998, p. 4.

procédure pour que les deux haciendas soient décrétées terres *ejidales*²⁵⁵ et reviennent aux paysans. S'agissant de sa maison de Zitlala située sur la place principale, elle abrite aujourd'hui l'école primaire Emiliano Zapata.

Le personnage d'Eucaria Apreza est encore actuellement très controversé localement. Pour ceux de Chilapa, elle a gardé l'image d'une révolutionnaire bienfaitrice, pour ceux de Zitlala, c'est sa cruauté et l'usurpation des terres par ses ancêtres qui ont marqué les mémoires. Ainsi en témoigne l'incident survenu lors de l'inauguration d'une statue à son effigie en mars 2001 à Chilapa en présence du président de la République où la présence de nombreux paysans qui dénonçaient cet hommage en termes d'offense à la mémoire des peuples indigènes de la région a conduit à l'annulation de la cérémonie. « Ici à Chilapa, comme nous n'avons pas de héros ou d'héroïne, on veut lui découvrir tout un tas de mérites qui en réalité, quand on mène des recherches sur sa vie, n'existent pas »²⁵⁶.

À la fin de la période révolutionnaire (1919), les grands commerçants locaux reprennent le pouvoir local sans qu'il y ait eu de changements notables dans l'organisation politique. On peut l'observer par exemple dans la région de Tlapa, largement étudiée par Danièle Dehouve, où les structures étatiques postrévolutionnaires sont peu présentes.

Loin d'adhérer au nouveau modèle de société, les communautés indiennes tendent *a contrario* à renforcer leur cohérence communautaire qui s'exprime et se particularise surtout autour du territoire et du saint auquel se rattachent de nombreux rituels.

C'est l'époque où chaque communauté indienne se replie autour de l'organisation coutumière qui lui est propre. Spécialités économiques, fêtes, foires, pèlerinages, tout nous parle de ces groupes locaux, apparemment autonomes, mais qui constituent en fait le tissu régional²⁵⁷.

4. La communauté indienne postrévolutionnaire

La Révolution mexicaine a rétabli la propriété collective de la terre en procédant à la redistribution des terres sous deux formes : l'*ejido*²⁵⁸ et les terres communales. Mais si à la fin de l'époque coloniale les frontières des villages ou des entités administratives et la propriété foncière se rejoignaient, avec la nouvelle répartition agraire née de la Révolution, la situation devient plus complexe et engendre de nombreux litiges entre villages.

Et comme l'obtention d'une catégorie territoriale précédait dans le temps la conquête d'une catégorie foncière, la concurrence administrative en vint à jouer un rôle dans des démarches agraires [...] À grands traits, on peut dire que la fondation de l'unité administrative devint la première étape menant à l'indépendance agraire [...] Il est donc important de garder en mémoire la distinction entre divisions territoriales et agraires, mais aussi de reconnaître qu'au Mexique, du fait de circonstances historiques particulières, se sont établies entre ces deux domaines des relations complexes et changeantes. C'est pourquoi les conflits administratifs en sont venus à avoir des conséquences sur la propriété foncière²⁵⁹.

Dans ce contexte bouleversé, la lutte pour le contrôle de l'espace territorial reprend et les frontières des *municipios* de la Montaña subissent de nouvelles transformations. Dans le *municipio* de Zitlala, comme souvent au Mexique, les terres *ejidales* sont issues entre autres de la confiscation des terres des haciendas, en l'occurrence ici celles d'Eucaria Apreza. Quant aux terres communales²⁶⁰ (*bienes comunales*), elles proviennent essentiellement de titres de propriété de l'époque coloniale (ecclésiastique et villageoise). Ces « nouvelles » terres ont permis la création de plusieurs hameaux à l'intérieur du *municipio*, renforçant par là même l'importance de la *cabecera*.

²⁵⁵ De l'*ejido*. Issu de la Révolution, l'*ejido* est une propriété collective de la terre inaliénable composée de lopins individuels sur lesquels les familles exercent un usufruit. Les réformes constitutionnelles et les nouvelles lois agraires de 1992 ont rendu possibles la privatisation et la vente de ces parcelles. Cette possibilité de mettre sur le marché des terres autrefois protégées juridiquement a provoqué dans certaines régions productives ou touristiques une quasi-disparition du dispositif et l'afflux vers les grands centres urbains de nombreux paysans.

²⁵⁶ Maclovio Ariza Acevedo, propos cités par Juan Gregorio Pastor, *op. cit.*, p. 64.

²⁵⁷ Danièle Dehouve (1990), *op. cit.*, p. 267.

²⁵⁸ Voir note 255.

²⁵⁹ Danièle Dehouve, *La géopolitique des Indiens du Mexique. Du local au global*, Éditions du CNRS, Paris, 2003, p. 198.

²⁶⁰ Instaurées après l'époque révolutionnaire (1934), les terres communales sont également des propriétés collectives avec l'impossibilité de les fractionner en parcelles. Toutefois, depuis les réformes de 1992, l'Assemblée communale peut décider de les transformer en *ejido* et, du même coup, obtenir à terme le droit de vente individuelle.

Au début des années quarante, 80 % de la population de l'État du Guerrero vivait dans des zones rurales mais l'introduction des voies de communication et les modifications économiques ont transformé radicalement le panorama démographique régional. La population en très forte augmentation (2,3 % par an) tend à se concentrer dans les zones urbaines au développement accéléré, notamment à Acapulco qui devient le pôle le plus attractif au niveau régional avec l'essor de l'industrie du tourisme et la privatisation de tous les terrains du bord de mer²⁶¹.

Avec la construction de la route Mexico-Acapulco, Chilapa, en dehors du tracé, perd à partir des années cinquante de son importance, tant dans le domaine économique que sur le plan ecclésiastique, aggravée par le démantèlement de l'évêché en 1958.

D'une manière générale, au mi-siècle, le Guerrero est un État très pauvre particulièrement déficient en matière de santé, d'éducation et de services publics, encore plus accentués dans les zones indiennes comme la Montaña.

Depuis les années cinquante, une activité salariée de type saisonnier s'est généralisée dans la Montaña vers des destinations variant selon les besoins de main-d'œuvre, essentiellement dans le nord du pays et les États-Unis. En plus de ces emplois temporaires, les habitants des zones rurales de la région entreprennent une multitude de petites activités commerciales locales pour améliorer une subsistance guère favorisée par le faible rendement des parcelles agricoles.



Malgré les profondes et très visibles transformations économiques et sociales qui touchent tous les villages indiens, les anthropologues mexicanistes de l'époque ne cessent paradoxalement de définir la communauté indienne²⁶² comme une entité stable qui aurait survécu aux tempêtes de l'Histoire. Autonome, isolée, dotée de traits culturels propres, en d'autres termes fermée sur elle-même, mais aussi homogène et égalitaire, cette définition de la communauté indienne qui a marqué durant plusieurs décennies l'anthropologie mexicaine est une représentation idéale et fantasmée qui ne tient pas compte du facteur historique et social, interne aussi bien qu'externe, et des multiples fluctuations des groupes et des intérêts locaux.

En effet, si l'on observe bien les différentes localités à l'intérieur des *municipios*, on se rend compte de nombreux changements qui révèlent la complexité de l'organisation sociale communautaire. Le *municipio* n'est pas nécessairement vécu comme une communauté territoriale. Danièle Dehouve, dans une approche géopolitique qui met en évidence le rôle de l'État, a montré que la « communauté [...] ne serait pas une entité stable et fermée, mais le résultat de l'appropriation de la législation de l'État national par des groupes et des intérêts locaux »²⁶³. Autrement dit, elle prend le problème dans l'autre sens. Au lieu de partir de la communauté et d'analyser ses relations avec l'État central, elle part de l'État et de son arsenal législatif et observe la façon dont les lois sont utilisées, réappropriées par des groupes locaux pour former des communautés.

Cette approche permet d'expliquer les nombreux conflits et rivalités à l'intérieur des *municipios* entre le chef-lieu et les localités subalternes, alimentés dans un premier temps par l'accès à la terre, puis par les ordonnances successives de réorganisation territoriale auxquelles s'ajoutent les différents « ajustements » issus des réformes agraires et, à partir des années quatre-vingt-dix, par l'obtention de subventions nationales ou régionales. Les avantages que procure d'un point de vue administratif, exécutif et financier le statut de chef-lieu suscitent en effet depuis longtemps une âpre rivalité entre communes pour acquérir ou maintenir ce statut.

En dépit des différentes modifications apportées par les gouvernements successifs, les transformations dans les divisions territoriales et administratives et les rivalités régionales, Zitlala a conservé son statut de chef-lieu depuis sa création en 1692. Et ce malgré le très proche et important bourg de Chilapa.

²⁶¹ Miguel Ángel Gutiérrez Ávila, «Guerrero después de Cárdenas» in Edgar Neri Quevedo (comp.), *Guerrero 1849-1999*, t. 1, Gobierno del Estado de Guerrero, Chilpancingo de los Bravo, 1999, p. 76.

²⁶² « L'anthropologue mexicain Alfonso Caso fut l'un des premiers à utiliser la notion de "communauté indienne", en affirmant [en 1948] qu'est Indien "tout individu qui se sent appartenir à une communauté indienne" » in Danièle Dehouve (2003), *op. cit.*, p. 16.

²⁶³ Danièle Dehouve (2003), *op. cit.*, p. 26 (souligné par l'auteure).

À l'image de nombreux villages de la région de la Montaña, Zitlala fait partie des *municipios* considérés comme *expulsores de población*²⁶⁴. La pénurie de terres agricoles proportionnellement au nombre d'habitants qui a pratiquement triplé entre 1950 et 2005²⁶⁵, passant de 7 743 à 19 718, la pauvreté du sol, le manque d'eau auxquels s'ajoutent l'absence d'investissement, le manque d'activité commerciale et artisanale, ont entraîné une situation de précarité économique persistante caractéristique de la région.

Dès le XIX^e siècle, alors que la bourgade de Chilapa en plein développement devient un évêché et concentre en lui tous les bénéfices économiques régionaux, le village de Zitlala, pour ne pas être absorbé par son puissant voisin et pouvoir préserver son statut de *cabecera*, doit s'imposer sur la scène régionale bien au-delà des ressources financières importantes de Chilapa et continuer à exister dans une société où l'économie prend une part croissante dans les relations sociales.

Disposant d'une très faible capacité productive face à Chilapa, Zitlala a dû se différencier sur un point où elle pouvait s'affirmer, son capital religieux, symbolique et culturel que les autorités municipales successives n'ont eu de cesse de faire fructifier en tant qu'exception culturelle vivace. En premier lieu, la présence à Zitlala de l'image de San Nicolás de Tolentino lui confère un ascendant symbolique inégalable car d'essence divine. N'oublions pas que San Nicolás a décidé de rester à Zitlala et a accompli plusieurs miracles, dont celui de libérer Chilapa et Acatlán de la peste en 1749. Aujourd'hui encore, ce statut, qui s'est construit autour de l'image de son saint et de la façon dont il est vénéré par les habitants, nourrit une organisation collective dirigée vers l'action rituelle dont les expressions sont fortement valorisées.

Outre le saint, les Zitlaltèques vont également s'imposer par leur ferveur communautaire qui donne lieu à des cérémonies spectaculaires et est devenue un marqueur communautaire reconnu qui, jusque dans la seconde moitié du XIX^e siècle, alimente une économie détenue par les confréries qui gèrent des terres et un cheptel « à leur manière » en dépit des lois républicaines restrictives sur la question agraire.

En 1866, Francisco Rios dénonce un terrain de la confrérie de San Nicolás du village indien de Zitlala et cent soixante-dix têtes de bétail de trois autres confréries du village qui n'avaient pas été réparties entre les confrères [...] Le gouverneur Diego Álvarez ratifie l'arrêt et demande de mettre à exécution la répartition entre les confrères qui par leur totale ignorance n'ont pas compris les lois et méritent pour cela la considération et l'indulgence pour leurs erreurs²⁶⁶.

Dans la seconde moitié du XX^e siècle, les *mayordomías* prennent le relais dans l'organisation des fêtes et, à l'aube du nouveau millénaire, l'importance de celles-ci dépasse le champ strictement religieux. La musique et les groupes de musiciens vont ainsi se multiplier pour rayonner régionalement et les nombreuses danses se voient proclamées comme authentiques et uniques de Zitlala ; les cérémonies propitiatoires de pluie et les célébrations au saint patron – qui requièrent l'engagement annuel de groupes de solidarité dans chacun des trois quartiers et la participation de nombreux habitants de Zitlala – sont des démonstrations publiques de la cohésion communautaire. Les combats de tigres et des xochimilcas de la *cabecera*, en tant que singularités rituelles non catholiques, ne sont pas en reste et participent directement à ce faste cérémoniel lequel, d'après les témoignages recueillis auprès des anciens et le visionnage des premiers documentaires tournés à Zitlala, est en constante augmentation malgré l'indigence économique endémique de Zitlala.

Chapitre III – Présentation de Zitlala

Je suis arrivée à Zitlala la première fois en février 2011 dans le but d'étudier des combats rituels des xochimilcas dont j'avais appris l'existence à Mexico lors de la présentation d'une recherche sur la capoeira. Autant dire qu'à l'époque, hormis quelques généralités géographiques et culturelles sur cette partie de l'État du Guerrero, j'étais particulièrement ignorante en ce qui concerne ce village.

²⁶⁴ En français, expulseurs de population. Cette qualification officielle de la part des autorités mexicaines comptabilise la population contrainte de migrer face au manque de terre productive et à l'impossibilité de trouver un emploi dans la région. À Zitlala, selon les chiffres publiés dans le *Plan municipal de desarrollo 2000-2002*, 52,8 % de la population économiquement active du *municipio* doit émigrer pour trouver un emploi, in Eliseo Tecruceño Palacios, *op. cit.*, p. 47.

²⁶⁵ Sources *II conteo de población y vivienda, 2005 – Plan de desarrollo municipal 2009-2012*.

²⁶⁶ Hernández, *op. cit.*, p. 155.

J'arrivais avec trois semaines d'avance et cet intervalle se révéla des plus bénéfique. Tout d'abord, il me permit de partager le quotidien zitlaltèque avec une solide raison – l'attente de l'événement – ce qui me différençait des *antropólogos* généralement perçus à Zitlala comme de passage, ne séjournant guère plus d'un jour ou deux avec des questions préétablies et des « informateurs » précis à interroger. Mais aussi, ce premier séjour, qui finalement s'étendit sur près de six semaines, me permit d'entrevoir la complexité des particularités de Zitlala et me poussa à élargir le champ de ma recherche pour comprendre le rituel de ces combats, lequel impliquait nécessairement de s'intéresser à d'autres aspects hors du cadre strict de mon objet en le replaçant dans une globalité historique et sociale.

Très rapidement, sur le terrain, je me suis rendu compte qu'il existait plusieurs sortes de combats rituels se déroulant à des dates différentes. Néanmoins, en dépit des apparentes dissemblances dans leurs formes et leurs fonctions, je pense – et tenterai de le démontrer au cours de ce travail – qu'ils peuvent être étudiés conjointement. Il apparut de plus, outre ces derniers, que Zitlala était surtout reconnu régionalement pour ses très nombreuses fêtes et célébrations qui s'échelonnent tout au long de l'année, elles-mêmes objet d'étude de plusieurs travaux anthropologiques²⁶⁷. Il s'avérait donc inconcevable de ne pas les prendre elles aussi en considération dans la recherche tant leur importance structure – plus encore que les combats – la vie sociale de cette petite localité de l'État du Guerrero.

Étrangement, ces combats – où n'apparaît aucun symbole ecclésiastique à la différence des nombreuses autres manifestations rituelles locales – ont très peu été étudiés, voire approchés par les anthropologues. Ce qui aiguïait ma curiosité, d'autant plus qu'au-delà de l'énergie dont font preuve les protagonistes dans un échange de coups portés réellement, je constatais que les notions de vainqueur et de vaincu n'étaient pas déterminantes, s'écartant par là même d'une logique compétitive. En ce sens, ces combats présentaient des caractéristiques spécifiques qui les différençaient non seulement à l'intérieur des structures rituelles zitlaltèques mais également sur le plan strictement pugilistique en comparaison d'autres formes sportives d'affrontement.

Si, comme on vient de le signaler, les chercheurs les ont écartés de leurs études, en revanche, depuis quelques années, vidéastes et journalistes se pressent toujours davantage pour filmer les combats, essentiellement ceux des tigres, un style de combat autrement impressionnant visuellement et donnant lieu à des documentaires le plus souvent exclusivement centrés sur cet aspect.

Force est de constater que ces diverses formes de combats suscitent un véritable engouement de la part des populations locale et régionale qui y viennent en grand nombre pour y participer, que se soit dans le rôle de spectateur qu'en celui de lutteur. En outre, certaines reçoivent un soutien croissant des autorités municipales dont la prétention est de les faire rentrer dans un processus de patrimonialisation dans lequel les combats des tigres occuperaient une place privilégiée, essentiellement par leur dimension spectaculaire et une supposée origine préhispanique résolument marquée, même si celle-ci s'avère quelque peu apocryphe.

Toutefois, avant de nous consacrer dans la partie suivante aux combats proprement dits, à leur dynamique historique au cœur de la modernité, il est nécessaire d'aborder au préalable certaines des particularités les plus marquantes de Zitlala et d'analyser l'intense activité cérémonielle locale à l'intérieur de laquelle ils se situent, résultat de la colonisation espagnole et de la « construction de la communauté indienne », sans oublier de déterminer l'implication des différentes formes d'autorités autour du cycle cérémoniel.

1. Zitlala, « lieu des étoiles »

À une altitude moyenne de 1 380 m, Zitlala – « lieu des étoiles » en langue nahuatl – se trouve situé à 360 km au sud de la ville de Mexico et à 70 km au nord-est de Chilpancingo de los Bravo, capitale de l'État du Guerrero.

a) Données générales

Zitlala est le chef-lieu du *municipio*²⁶⁸ homonyme qui comprend, en dehors de petits hameaux et des ranchs isolés n'abritant parfois que quelques familles, vingt-huit localités (*comisarias*, *rancherías*,

²⁶⁷ Voir *supra* chapitre I, 1-c.

²⁶⁸ Voir notes 40 et 188.

colonias) de plus de cinquante habitants réparties sur un territoire d'une superficie de 308,20 km² et qui comptait 22 587 habitants lors du recensement de 2010. Reprenant ces chiffres, on s'aperçoit que six localités²⁶⁹ de plus de 1 000 habitants concentrent 70 % de la population du *municipio* : Zitlala (6 065) où siège le président municipal qui administre le *municipio* dans sa totalité, Pochahuisco (3 130), Topiltepec (2 496), Tlaltempanapa (1 517), Rancho de las Lomas (1 232), Yetlancingo (1 169).

Composé essentiellement d'une population nahua dont plus de la moitié est bilingue nahuatl-espagnol, ce *municipio* peut être considéré comme rural dans le sens où les familles zitlaltèques conservent généralement une activité agricole leur permettant d'assumer, peu ou prou, leur propre consommation de maïs – aliment de base du Mexique rural –, mais dont les revenus tirés de cette activité vivrière demeurent bien souvent insuffisants pour pourvoir aux autres nécessités du quotidien, d'où une constante émigration – saisonnière ou non – qui touche pratiquement toutes les familles.

La *cabecera* est constituée de trois quartiers – San Nicolás, situé à l'est et qui se revendique comme étant le plus ancien, San Mateo à l'ouest et San Francisco au nord – entre lesquels s'établissent des divisions territoriales, économiques, sociales, religieuses et symboliques bien marquées ainsi qu'une notable hiérarchisation qui tend cependant à s'estomper avec le développement rapide des localités avoisinantes. J'ai recueilli à ce propos de très nombreux témoignages sur les « limites infranchissables » entre quartiers qui ont perduré jusque dans les années soixante-dix, tel celui de Camilo du *barrio* de San Nicolás :

À cette époque on ne pouvait pas se rendre dans un autre quartier. Ceux qui s'y risquaient s'attendaient à des représailles. On les poursuivait et on leur jetait des pierres. Dans les cas où une jeune fille d'un quartier différent était courtisée, seule celle-ci pouvait se déplacer pour s'installer dans la famille du prétendant²⁷⁰.

Ces interdits de pénétrer dans le territoire voisin n'étaient probablement pas étrangers à l'accès à l'eau, denrée rare en période précédant la saison des pluies (de mai à septembre), qu'illustrent certains commentaires des habitants de San Francisco qui se rappellent avoir dû faire un long détour pour rejoindre les quelques sources encore vives ou la rivière Atempa coulant en contrebas. Dans ce quartier considéré comme plus récent, et par conséquent d'un impact historique moindre, les habitants bénéficient d'un quota inférieur de terres, qui plus est généralement de qualité inférieure, et sont souvent employés comme ouvriers agricoles ou maçons dans les deux autres quartiers. L'hostilité sous-jacente qui persiste face aux habitants de San Francisco s'exprime au grand jour au moment des parades précédant le jour des combats lorsque les *barrios*, alliés les uns contre les autres, s'interdisent de franchir leurs limites territoriales, limites que tout Zitlaltèque ne peut ignorer.

**

Pour ce qui est de ces quartiers, chacun possède sa propre église et son saint patron auquel de grandes fêtes annuelles sont dédiées ; mais tous participent aux célébrations de San Nicolás du quartier du même nom. Ce dernier, siège des autorités municipales, publiques, administratives et paroissiales, conserve une place prépondérante au sein du *municipio*. C'est ici qu'au tout début du XVII^e siècle fut bâtie l'église San Nicolás qui abrite le saint, patron protecteur de Zitlala et de tous ses saints. C'est aussi dans ce *barrio* que de nombreuses et importantes festivités civiques et religieuses se déroulent et que se trouve jalousement gardé le *teponaztli*, tambour rituel exhibé chaque année à l'occasion des cérémonies en honneur au saint patron.

b) Les infrastructures

Celles-ci sont particulièrement déficientes, surtout du côté de l'adduction en eau, à tel point qu'aucune des communautés du *municipio* ne bénéficie de l'eau courante, aggravant la pénibilité des conditions de vie due au climat semi-aride. Si la situation est très variable d'une communauté à l'autre, l'eau demeure, à de rares exceptions près, une ressource exceptionnelle. À la *cabecera*, par exemple, en dehors des puits artésiens souvent à sec, ou soumis à une trop grande utilisation, l'eau

²⁶⁹ Sources INEGI (*Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática 2010*). Pour les autres localités, voir Annexe 4 *Liste des localités de Zitlala de plus de cinquante d'habitants*.

²⁷⁰ Entretien mai 2012.

ne parvient dans les quartiers, et en fonction de leur importance, qu'une demi-journée au plus par semaine pour être stockée dans des réservoirs installés sur le sommet des habitations, éléments incontournables du panorama visuel de nombreux villages dans des pays souffrant des mêmes maux. L'eau pourtant ne manque pas à celui qui dispose de moyens – financiers, relationnels ou autres – pour se la faire livrer par *pipa*, un de ces innombrables camions-citernes capables d'affronter les endroits les plus reculés du *municipio*. Mais dans certaines communautés environnantes, comme à Teyapan ou Tizayucan, il est encore nécessaire (en 2013) d'aller s'approvisionner à la rivière Atempa à dos d'âne. Cette dernière, du reste, contaminée par les élevages et les cultures en amont, est devenue impropre à la consommation et vectrice de nombreuses maladies parasitaires et cutanées affectant les riverains.

À la *cabecera*, ce problème de l'eau demeure un handicap rédhibitoire face aux prétentions de développement touristique affichées par les deux derniers *presidentes municipales* (maires).

Du côté des voies de communication, la situation est plus enviable mais reste précaire même si de grands projets d'aménagement routier sont annoncés. D'une manière générale, les axes de communication à l'intérieur du *municipio*, bien que parcourus en permanence par une flottille de taxis-camionnette collectifs (*urba*), se réduisent à des pistes difficilement praticables lors de la saison des pluies, exception faite de Zitlala et de Pochahuisco aux rues principales cimentées et reliés par des routes asphaltées au chef-lieu Chilapa situé à une douzaine de kilomètres pour la première et à une dizaine pour le second.

Si Zitlala appartient administrativement, comme nous l'avons vu, à la région Centre de l'État du Guerrero, les anthropologues, les géographes et les historiens la rattachent très souvent à la région appelée la Montaña à cause de son passé et de sa situation à l'orée de cette zone géographique. Cette dernière couvre un territoire au relief accidenté de plus de 9 000 km² de la Sierra Madre del Sur que borde, dans sa partie méridionale, l'océan Pacifique. Une très importante déclivité prédomine dans ce territoire où se nichent, à une altitude variant entre 600 et 3 000 m, quelques petites étendues de terrains moins inclinés et souvent proches de cours d'eau au parcours sinueux, affluents du Río Balsas (Río Mezcala).

Ces caractéristiques géographiques particulières soumettent la population à des conditions de vie difficiles. Souvent dispersés, les hameaux de la Montaña, peuplés en majorité d'Indiens d'origine nahua, mixtèque et tlanèque, pratiquent une agriculture de subsistance sur des terres escarpées au faible rendement agricole, ce qui situe cette région parmi les plus pauvres de la République mexicaine et force de nombreux candidats à l'émigration, autant intérieure qu'extérieure.

Au-delà de ces aspects, ce territoire appartient à un espace socioculturel profondément attaché à ses montagnes, vallées et fleuves qui la sillonnent. Les communautés indiennes de la Montaña ont tracé, dans ce paysage, les contours de l'appartenance communautaire autour de multiples célébrations rituelles (aux saints, aux monts, aux sources, à la pluie, au maïs, etc.). En ce sens les fêtes patronales, les cérémonies de pétitions de pluie peuvent se comprendre comme des rituels de distinction villageoise sans toutefois omettre la pluralité de perspectives et d'expériences qui se jouent en son sein, les participants à l'action rituelle ne partageant pas tous le même système de significations : il y a en effet plusieurs manières pour les acteurs de vivre, de comprendre le rituel qui de plus, en tant que processus, est sujet en permanence à de nouvelles réinterprétations.

c) La migration

Face à la pression démographique et le manque de terres, des Zitlaltèques se sont installés en bordure de sentiers isolés pour y construire de modestes ranchs se transformant à leur tour en petites localités dont dix nouvelles furent recensées entre 1984 et 2005. De plus, avec les devises des migrants et l'argent de la « narcoculture »²⁷¹, la qualité de la terre est devenue une notion moins déterminante dans le choix du lieu d'implantation, ces autres sources de revenus se substituant aisément à ceux de l'agriculture de subsistance.

²⁷¹ Il est évidemment très difficile de chiffrer précisément cet apport pour Zitlala mais, selon les sources de la *SEDENA* (*Secretaría de la Defensa Nacional*) et du *DOS* (*Department of State*) des États-Unis, l'État du Guerrero produirait 60 % de l'opium mexicain, essentiellement dans les régions montagneuses. Cité par Alfredo Méndez, «Guerrero, mayor productor de amapola» in *La Jornada*, 8 septembre 2015, p. 4 (voir note 575).

Cette question de la migration est fondamentale, non seulement à Zitlala mais également dans toute la région dans la mesure où, au fil du temps, celle-ci s'est muée en facteur économique essentiel de substitution. Les destinations et les formes de migrations sont diverses et très anciennes. Actuellement, elles concernent pratiquement tous les foyers. Les grands centres urbains tels Acapulco, Mexico, les plantations du nord du pays, « légales ou illégales », et les États-Unis sont les plus courues. Ajoutons que depuis quelques années, une migration saisonnière « officielle » avec le Canada, s'est considérablement développée²⁷².

Dans ce contexte très particulier d'exode économique qui touche un grand nombre de Zitlaltèques, ceux qui restent – anciens ou femmes se consacrant aux enfants, aux tâches domestiques et à la *milpa* (petit lopin de terre planté essentiellement de maïs) – développent toute une série de moyens additionnels de subsistance en fonction des circonstances (vente de jus de fruits, de confiseries artisanales ou de tout autre produit proposé sur le mode ambulante), sans oublier l'omniprésente production de tresses de palme destinée essentiellement à l'élaboration de chapeaux. Cette dernière, très peu rémunératrice et pratiquée par de nombreux Zitlaltèques, âges et sexes confondus, dans les moments d'oisiveté mais aussi dans les transports en commun, voire même en marchant, consiste à tresser la palme afin d'en faire un rouleau d'environ six mètres porté à l'épaule ou autour du bras et destiné à être vendu 2,50 pesos pièce²⁷³ (plus ou moins 0,15 centime d'euro) aux fabricants de chapeaux de Chilapa. Avec l'habitude, une seule heure est suffisante pour confectionner un rouleau entier.

**

À la différence des migrants vers l'intérieur de la République ne s'absentant que le temps d'une saison, ceux qui franchissent le Rio Grande ne reviennent pas, pour la plupart d'entre eux, avant plusieurs années. Des communautés d'émigrés se sont organisées chez ce puissant voisin, comme celle de Manhattan, où près d'un demi-millier de Zitlaltèques, employés essentiellement dans la construction et la restauration, maintiennent une manière de vivre, de parler, de célébrer qui leur permet de préserver le lien avec leur communauté d'origine. Nombreux également sont ceux qui se dirigent vers la Caroline du Nord pour travailler dans les abattoirs et les usines de conditionnement de viande.

Loin d'être négligeable, l'apport financier – ou *remesas*²⁷⁴ – des migrants à Zitlala, estimé pour l'année deux mille à huit cent mille dollars²⁷⁵, impacte directement sur l'économie locale dont profite avant tout le secteur du bâtiment sous forme de massives habitations, détonnant au milieu de l'habitat traditionnel en pierre volcanique ou en adobe.

d) Les relations avec Chilapa

La consultation des archives a mis en évidence le poids de Chilapa dans le développement de Zitlala dès le début de la colonisation espagnole. Village important entouré d'un district du même nom, Chilapa ne cessera de grandir et rayonnera régionalement jusqu'à la fin du XIX^e siècle, s'appuyant, entre autres, sur le commerce fructueux du sucre et du coton favorisé par sa situation géographique privilégiée entre Mexico, Puebla et Acapulco. « Les commerçants et les muletiers transportaient du sucre et des haricots de Chilapa vers la côte Pacifique où ils achetaient du coton brut qu'ils allaient vendre à Puebla ou à Mexico. Une partie restait à Chilapa où il était filé par des

²⁷² Très encadré par les autorités mexicaines, le *PTAT (Programa de Trabajadores Agrícolas Temporales)* est destiné exclusivement aux habitants des zones rurales et ne peut excéder huit mois. Il répond aux besoins de main-d'œuvre des grandes entreprises agricoles canadiennes qui se chargent de l'ensemble des procédures administratives, migratoires et d'hébergement sur les lieux de production, en relation avec les autorités consulaires respectives. Si d'après les témoignages recueillis lors de mon travail de terrain, les conditions de vie ne sont pas sans rappeler celles de camps de travail, l'existence de contrats représente néanmoins pour les migrants l'assurance du respect des droits des travailleurs, inexistant dans le cas des illégaux.

²⁷³ Prix de 2013.

²⁷⁴ En 2014, l'envoi de devises vers le Mexique représentait 23,6 milliards de dollars, dont 1,2 milliard pour l'État du Guerrero (sources *Banco de México*, 2015).

²⁷⁵ Eliseo Tecruceño Palacio, *op. cit.*, p. 48.

femmes indiennes et tissé par des métis »²⁷⁶. Les ateliers de Chilapa ont d'ailleurs fourni des uniformes aux troupes engagées contre l'Espagne durant la guerre d'Indépendance (1810-1821)²⁷⁷.

Ce dynamisme économique générera la formation d'une élite espagnole et métisse d'éleveurs, d'agriculteurs et de négociants prospères, et déterminera ce chef-lieu à devenir évêché en 1862.

Les villages indiens voisins de Chilapa quant à eux pourvoient à la production vivrière (maïs, haricots noirs, légumes) sur les terres communautaires et procurent porteurs, muletiers, *petates* (nattes constituées de palmes tressées) pour le transport des marchandises, ainsi que la nourriture pour les caravaniers et animaux de bât destinés au chargement à Acapulco des produits en provenance d'Asie.

*

**

Avec la restructuration politico-administrative qui suivit l'Indépendance, les notables de Chilapa accaparent les terrains agricoles les plus fertiles de la région, accentuant ainsi le déséquilibre social et économique avec les autres localités et contribuant dans le secteur de la Montaña aux fréquents soulèvements indiens contre l'usurpation de leurs terres.

Bien que Chilapa ait perdu quelque peu de son importance depuis la création, au début du XX^e siècle, de la route Mexico-Acapulco responsable du spectaculaire développement d'Acapulco (Acapulco de Juárez) et de la capitale d'État Chilpancingo de los Bravo²⁷⁸, la ville préserve néanmoins sa position dominante quant au commerce régional.

Face à l'emprise économique de cette riche bourgade située à seulement 12 km, Zitlala, chef-lieu modeste et République d'Indiens jusqu'à l'Indépendance, n'a d'autre perspective, pour ne pas être absorbée et devenir village-sujet de son influent voisin, que de s'imposer dans le domaine du symbolisme où il jouit d'une aura incontestable grâce principalement à la figure miraculeuse de son saint patron Nicolás de Tolentino²⁷⁹.

Actuellement, Chilapa, chef-lieu de 31 157 habitants²⁸⁰ du *municipio* Chilapa de Álvarez (120 790 habitants)²⁸¹, draine, avec Tlapa de Comonfort (chef-lieu du *municipio* homonyme), toute l'économie de la région de la Montaña. Plus localement, Chilapa est le centre des échanges commerciaux de la région de la Montaña Baja dont dépendent de nombreuses communautés indiennes, et qu'illustre, en ce qui concerne Zitlala, l'intense fréquentation de véhicules en tout genre – en particulier une flotte d'*urbas* (taxis collectifs) transportant passagers et marchandises depuis l'aube jusqu'à la tombée de la nuit. Si cette proximité a sans nul doute nui au développement économique de Zitlala, cette dernière, en revanche, rayonne régionalement pour son saint et les nombreuses et somptueuses fêtes qui lui sont dédiées, mais aussi pour ses *bandas* (fanfares), ses danses, ses combats, ses cérémonies propitiatoires de pluie, atouts culturels indéniables face à Chilapa ou même Acatlán.

Village rural doté de très peu de ressources propres, Zitlala s'appuie, du point de vue agricole, sur une production – maïs et haricots principalement – destinée pour l'essentiel à la consommation locale, principalement familiale. Le secteur artisanal à des fins commerciales est inexistant, mis à part la tresse de palmes que l'on a déjà vue et qui ne requiert ni structure économique ni savoir-faire particulier.

Sa véritable richesse se situe dans l'élaboration d'une vie cérémonielle très intense. Le saint, certes, est très important, aussi la communauté le célèbre avec faste, mais la vie cérémonielle de Zitlala ne se limite pas à lui. Il y a aussi les cérémonies propitiatoires de pluie, les fêtes des saints patrons des deux autres quartiers, les combats qui tous s'attachent à s'exprimer avec éclat. À cela s'ajoutent les fêtes d'ordre familial (baptême, communion, « quinze ans », mariage, etc.) et toutes les autres dates festives des calendriers liturgique, agricole et républicain. Cette vie cérémonielle qui se

²⁷⁶ Peter Guardino, «¿Barbarismo o ley republicana? Los campesinos de Guerrero y la política nacional, 1820-1846» in Edgar Neri Quevedo (comp.), *Guerrero 1849-1999*, t. 1, Gobierno del Estado de Guerrero, Chilpancingo de los Bravo, 1999, p. 39.

²⁷⁷ Carlos Illades, Martha Ortega, *Guerrero una historia compartida*, Gobierno del Estado de Guerrero, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, México, 1989, p. 67.

²⁷⁸ Chilpancingo de los Bravo devient capitale de l'État du Guerrero en 1872.

²⁷⁹ Pour l'histoire du saint de Zitlala, voir *supra* chapitre II, 2-b.

²⁸⁰ Sources *INEGI*, *op. cit.*

²⁸¹ *Idem.*

construit sur des éléments coloniaux et préhispaniques mais aussi républicains et catholiques renforce le sentiment d'appartenance communautaire, voire de référent identitaire à l'intérieur duquel les combats occupent une place à part du fait de leur éloignement avec toute symbolique catholique, sans que cela leur attribue pour autant une connotation antireligieuse.

Outre le capital symbolique, le prestige qui découle de toutes ces festivités fait vivre les nombreux musiciens²⁸², mobilise d'indispensables et constantes énergies collectives autour de l'élaboration des repas, des danses, des processions. C'est de cette façon que Zitlala atteste de son importance qui lui permet de conserver son statut de *cabecera* et ainsi pouvoir rester indépendant.

2. L'organisation collective

En dépit du manque de terre et de la pauvreté des sols qui amènent un grand nombre de paysans à subvenir aux nécessités économiques de multiples façons, les activités agricoles continuent de rythmer la vie de Zitlala et la célébration de nombreuses fêtes et rituels se calque sur le cycle naturel des pluies dont ces activités dépendent.

Le calendrier des fêtes de Zitlala est aussi profondément rattaché aux rites religieux catholiques – en particulier à celui de son saint patron San Nicolás – dont l'organisation collective, génératrice de liens sociaux spécifiques durables, peut être considérée comme un facteur important de cohésion, d'affirmation et de renforcement du sentiment communautaire.

Ce cycle, qui s'étale sur toute l'année, réunit en grand nombre sur le parvis de l'église ou sur le *zócalo* les habitants de Zitlala, ceux des *barrios* éloignés, des ranchs isolés mais également les migrants qui, lorsque les conditions de retour le permettent, participent eux aussi aux festivités majeures, mais plus souvent économiquement que dans les faits.

L'organisation de ces festivités auxquelles se rapportent de multiples expressions musico-chorégraphiques issues principalement des cérémonies religieuses organisées en leur temps par les confréries espagnoles, est en lien direct avec un système de charges très structuré basé sur le *tequitl* (travail collectif) et le *huentli* (offrande).

Quant aux combats, bien qu'en dehors de toute liturgie catholique – et l'on verra pour quelles raisons au cours de cette étude –, ils s'inscrivent pleinement dans cette vie cérémonielle très intense qui ordonne des pans entiers de la vie sociale locale, mais préservent une certaine autonomie en se situant en dehors du système des charges.

a) Le système des charges

Institution coloniale d'origine espagnole, le système des charges existe toujours dans l'actualité chez de nombreuses communautés indiennes de Mésoméridique et des Andes. Décrit pour la première fois par l'anthropologue américain Sol Tax dans un article publié en 1937²⁸³, il est devenu, depuis, un fréquent sujet d'étude pour nombre de chercheurs, et a engendré une impressionnante bibliographie, surtout au Mexique où il est considéré comme un élément typique de l'organisation sociale des communautés indiennes. De nombreux anthropologues (Wolf²⁸⁴, Aguirre Beltrán²⁸⁵) ont tenté de définir un modèle théorique du système des charges existant dans les communautés indiennes. Le long débat qui suivit, étayé de nombreuses ethnographies, a surtout mis à jour la grande diversité et variabilité dans les systèmes et révélé l'impossibilité d'en faire une lecture strictement hiérarchique ni de le percevoir comme une instance de nivellement des richesses. Il existe en réalité « une multiplicité d'agencements qui varient en fonction des fêtes et des communautés »²⁸⁶.

Tous les auteurs reconnaissent le caractère caméléonesque du système des charges : il est pratiquement impossible de trouver deux communautés avec le même système. Elles se différencient par le nombre de charges, leur coût, les obligations, l'importance du système dans la

²⁸² Les orchestres de Zitlala sont réputés et régionalement très sollicités. Tendant à se professionnaliser, ils sont depuis quelques années rémunérés pour leurs prestations.

²⁸³ Sol Tax, «The Municipios of the Midwestern Highlands of Guatemala» in *American Anthropologist*, vol. 39: 423-444, 1937.

²⁸⁴ Eric Wolf, «Types of Latin American Peasantry: A Preliminary Discussion» in *American Anthropologist*, vol. 57: 452-471, 1955.

²⁸⁵ Gonzalo Aguirre Beltrán (dir.), *El indigenismo en acción*, INI, México, 1976.

²⁸⁶ Françoise Neff (2005^[a]), p. 233.

communauté, l'articulation entre les hiérarchies religieuse et politique, et d'autres facteurs. Cependant, on trouve des similitudes dans la majorité des manifestations du système²⁸⁷.

Socle de l'organisation de la vie cérémonielle de nombreuses communautés indiennes du Mexique, le système des charges identifie la structure sociale qui permet la continuité rituelle, comme on peut affirmer que l'est tout autant son contraire.

Dans certains villages, les charges ont un caractère obligatoire. « Tenter d'y échapper signifie refuser de travailler pour la communauté et donc de s'en exclure »²⁸⁸. Dans d'autres, comme à Zitlala, elles sont volontaires et facultatives et le titulaire d'une charge s'engage habituellement pour un an. La charge peut donc être comprise comme une responsabilité prise par un individu envers les nombreuses obligations rituelles. Une fois acceptée, la charge implique généralement des frais élevés pour le *fiestero* – lequel doit parfois vendre des biens ou s'endetter sur plusieurs années pour l'assumer – et suppose aussi et surtout un solide réseau de sociabilité indispensable à la bonne exécution de l'événement, tant pour l'aide matérielle que pour le soutien « logistique ».

**

À Zitlala, la charge est matérialisée par le parrainage temporaire d'une image sainte. Chaque année un nouveau responsable la reçoit et a le devoir de s'y consacrer. Durant cet intervalle, il la gardera chez lui, installera un autel, fleurira les lieux. Chez Miguel Ajusco, *mayordomo* de la *cabecera* entre 2012-2013, une pièce entière est dédiée au saint dont l'effigie et l'étendard trônent sur un grand autel remarquablement fleuri entouré de nombreuses autres images pieuses puisées dans le répertoire un peu kitch de l'imagerie chrétienne mexicaine que côtoient les couleurs récurrentes du drapeau national et les cierges allumés en permanence.

Lors de ma première visite, Miguel Ajusco et son épouse ont évoqué à plusieurs reprises l'importance des frais occasionnés par l'entretien des lieux, en particulier pour la décoration florale qui nécessite de changer les fleurs au moins une fois par semaine durant une année entière. Ce couple, dont le mari a travaillé plus de dix ans à Mexico comme manœuvre dans la construction, vit actuellement grâce à la vente de *gorditas* – beignets de maïs – qu'ils confectionnent sur leur étal situé sur la *plaza cívica* de Zitlala. Cette activité leur assure une source de revenus réguliers, ce dont ne disposent pas de nombreux Zitlaltèques.

Les images saintes sont nombreuses à Zitlala – il existe même plusieurs images du même saint sans qu'elles soient pour autant considérées comme des répliques – de différentes tailles et possèdent leur hiérarchie flottante. Chacune d'elles entraîne des obligations rituelles qui comportent presque toujours l'organisation d'une célébration, la plus importante étant celle de San Nicolás de Tolentino, le saint de tout Zitlaltèque. La fête en son honneur, officinée le 10 septembre, est organisée par le *tequiua*, épaulé par le/la *mayordomo/mayordoma* et le/la *padrino/madrina*, eux-mêmes secondés dans leur tâche par leurs « invités » respectifs.

Il est à noter que l'appellation de *tequiua* – issue du mot *tequitl* – pour désigner une des charges de Zitlala semble récente car les monographies des années quatre-vingt/quatre-vingt-dix mentionnent *fiscal* mais jamais le mot nahuatl. Les Zitlaltèques ont donc troqué le mot *fiscal* pour *tequiua*, ce qui, comme le confirment la lecture de ces recherches et les données de terrain, montre (voir *supra*) l'impossibilité de fixer un modèle organisationnel stable pour le système des charges qui relève visiblement d'un processus en constante redéfinition.

Rapporter ici le détail des obligations liées aux différentes charges serait long – et fastidieux pour le lecteur – et ne donnerait qu'un instantané d'interactions en continuelles adaptations des performances rituelles.

Il faut savoir toutefois que la réalisation d'une obligation exige un engagement complet et peut poser quelques difficultés aux Zitlaltèques demeurant en dehors de leur village. Ainsi, pour Doña Gloria²⁸⁹ qui vit et travaille comme employée de maison à Cuernavaca (capitale de l'État du Morelos)

²⁸⁷ Leif Korsback, «El desarrollo del sistema de cargos de San Juan Chamula: el modelo teórico de Gonzalo Aguirre Beltrán y los datos empíricos», *Anales de Antropología*, vol. 24, n° 1, IIA-UNAM, México, 1987.

²⁸⁸ Françoise Neff (2005^[a]), p. 233.

²⁸⁹ Doña Gloria, âgée de cinquante ans (2013), a quitté Zitlala il y a plus de vingt ans. Cette femme, dotée d'une forte personnalité, revient régulièrement depuis quelques années dans son village d'origine pour participer à la vie rituelle. Je l'ai rencontré à plusieurs reprises entre 2011 et 2013 à Zitlala et à Cuernavaca.

tout en assumant la charge importante de *tequiua* pour la fête de San Nicolás de Tolentino [de 2011], la situation est délicate, même si son mari – avec qui elle est séparée – habite Zitlala et partage la charge avec elle, comme le veut la coutume.

Je ne prends pas de jours de congé pour pouvoir en négocier avec mon patron lorsque j'ai besoin de venir à Zitlala. Ensuite, sur place, il y a toujours beaucoup à faire. Il faut trouver et payer les musiciens qui vont nous accompagner avec les invités dans les visites rituelles aux autres *fiesteros*, acheter du mezcal, des rafraîchissements pour en offrir à tout le monde, trouver des fleurs et des pétards. Les *principales*²⁹⁰ conseillent et aident mais leurs recommandations arrivent au compte-gouttes, ce n'est donc pas facile de s'organiser²⁹¹.

En son absence, elle est représentée par une parente chez qui s'organisent tous les préparatifs aux festivités. Un peu amère, Doña Gloria donne l'impression, malgré tous ses sacrifices, de devoir partager avec elle le prestige de la charge qu'elle ne peut assumer en totalité.

b) Le *tequitl*

Traduit du nahuatl par Molina²⁹² en 1571 par tribut ou travail, le terme *tequitl* a aujourd'hui perdu son sens premier de taxe ou de redevance obligatoire et caractérise une notion complexe se référant à l'énergie humaine (physique, spirituelle, intellectuelle, émotionnelle) mise en commun dans un but précis pouvant être religieux, matériel, rituel autour du devoir, des tâches à accomplir dans le système des charges, du travail collectif. « Depuis la perspective nahua, le travail n'est jamais un phénomène individuel, on ne travaille ni seul ni pour soi-même, le travail se partage »²⁹³. Il permet la circulation des énergies et crée des liens sociaux dans le partage du travail en tant que *tequitl*. Cette forme de mutualisme où les individus joignent leurs efforts pour le bénéfice de tous est un vaste concept qui régit un grand nombre d'activités rituelles des communautés de la Montaña.

C'est cette notion de travail collectif que l'on retrouve dans l'organisation des fêtes et des rituels, mais aussi dans des travaux agricoles, d'aménagement de la commune ; elle se développe au-delà du groupe domestique et de la communauté pour s'étendre aux défunts, aux saints patrons, aux paysages, aux montagnes, aux sources, aux vents qui tous définissent et participent à l'existence de la communauté en « travaillant » ensemble.

Le *tequitl* n'a pas la connotation négative du mot travail dans certaines langues européennes dont l'étymologie latine²⁹⁴ révèle le sens de souffrance qui lui est associée. Ni activité déplaisante ni individuelle, il s'affirme telles une relation d'échange, une manière d'être dans le monde. C'est un tribut que chacun se doit de verser au groupe et, en tant que membre de ce groupe, il bénéficiera en retour du travail de tous. Mais avant tout, c'est dans cet échange de travail que se constituent les relations humaines et se reproduit socialement le groupe. « Ce qui constitue et délimite le groupe c'est le fait que tous les membres travaillent ensemble » nous dit Catharine Good Eshelman²⁹⁵ et de souligner que dans la région de l'Alto Balsas²⁹⁶, les relations de parenté sont secondaires en comparaison à l'importance des liens sociaux autour du travail collectif. Ainsi n'est-il pas rare d'entendre, mentionne-t-elle, « c'est mon frère mais nous ne sommes rien l'un pour l'autre (*es mi hermano pero no somos nada*) »²⁹⁷ lorsqu'est absent le rapport à l'échange.

Concomitamment à cette notion d'échange, l'organisation autour du *tequitl* sous-entend nécessairement celle de réciprocité, notion elle aussi omniprésente à la base des relations sociales.

²⁹⁰ Nommés aussi *pasados*, ils sont les autorités morales en charge du respect des obligations rituelles.

²⁹¹ Entretiens des 10 et 11 mars 2011.

²⁹² Le *Vocabulario en lengua castellana y mexicana* du franciscain Alonso de Molina (1513-1579) est le premier dictionnaire bilingue nahuatl-espagnol publié une première fois en 1555 et une deuxième fois dans une édition augmentée en 1571.

²⁹³ Catharine Good Eshelman (2005), *op. cit.*, p. 92.

²⁹⁴ Le verbe travailler est issu du latin populaire « *tripaliare* » qui signifie littéralement « tourmenter, torturer avec un instrument de torture » appelé *trepalium*, in Alain Rey (dir.) [1993], *Dictionnaire Historique de la langue française*, N^{elle} éd. Le Robert, Paris, 2010, p. 2351.

²⁹⁵ Catharine Good Eshelman (2005), *op. cit.*, p. 6.

²⁹⁶ Peuplée majoritairement d'Indiens nahuas, la région du Haut Balsas, située dans l'État du Guerrero, est contiguë au secteur de la Montaña Baja où se trouve Zitlala.

²⁹⁷ Catharine Good Eshelman (2005), *op. cit.*, p. 95.

De plus, du fait de la pression sociale qu'elle exerce dans le champ des activités rituelles, elle provoque une double contrainte pour celui qui reçoit et se voit donc dans l'obligation d'accepter mais aussi de donner dans le sens de rendre.

**

Symbole des solidarités entre les membres des communautés indiennes, ce modèle d'organisation collective a été parfois idéalisé par certains anthropologues qui le perçoivent comme le socle ancestral de relations communautaires profondément égalitaires. Pour Danièle Dehouve, le *tequitl* ne se résume pas à un modèle unique de fonctionnement issu de la communauté, « c'est l'échange de travail qui crée la relation et le groupe »²⁹⁸. L'auteure nous montre par ailleurs que la conception des mexicanistes des années cinquante/soixante-dix d'une communauté indienne stable, ancrée de toute éternité dans un territoire bien défini, n'existe pas. La concurrence peut en effet être rude tant entre les groupes de solidarité qu'en leur sein propre et entraîne de notables fluctuations dans le fonctionnement des communautés qui doivent se comprendre en élargissant la focale au contexte législatif et territorial plus ample du *municipio* auquel toute communauté est forcément rattachée. De plus, il existe une grande inégalité entre le chef-lieu et les communautés qui en dépendent : « Le chef-lieu exerce son pouvoir sur les localités subalternes ; il exige de celle-ci contributions, y exerce la justice, et répartit entre elles les aides gouvernementales, entre autres attributions »²⁹⁹.

À Zitlala, outre les fêtes familiales qui, comme nous le verrons, mobilisent des énergies bien au-delà de la parentèle, le *tequitl* se retrouve dans toutes les cérémonies rituelles d'importance qui s'organisent autour d'un complexe système de charges associant des individus et leurs « invités » durant toute l'année. Point d'ancrage des relations sociales, il permet l'organisation des fêtes et des activités cérémonielles collectives dans laquelle des groupes travaillent ensemble. Il est à relier aux danses, aux offrandes, à la musique, aux processions, aux combats qui impliquent un engagement physique partagé. Dans ce contexte, les expressions rituelles sont des mécanismes qui alimentent ce processus collectif tout en s'en nourrissant et permettent de maintenir la cohérence communautaire, même si leur élaboration est le lieu où s'expriment de nombreuses tensions, en particulier au sujet de l'utilisation de l'argent du saint (deux cent mille pesos de dons soit approximativement quatorze mille euros en 2011-2012, somme importante dans cette région déshéritée du Mexique). D'où une méfiance que l'on peut percevoir entre les individus confrontés à l'exercice de la charge mais aussi de la part de la population en général.

Cette réaction, très fréquente dans les entretiens, illustre bien le climat de suspicion endémique de corruption au Mexique où, comme dans de nombreuses sociétés issues de la colonisation européenne, toute forme de pouvoir est dans l'imaginaire collectif indissociable de l'enrichissement personnel. Ainsi les moindres actions des *fiesteros* sont observées, disséquées par la communauté et les rumeurs vont bon train. On me raconte qu'à l'église, un *mayordomo* éteignit des cierges à moitié consommés pour en récupérer la cire afin de la revendre. Dans un registre plus grave, circule dans le village l'histoire qu'un tel, au moment de rendre sa charge, s'est vu séquestrer un membre de sa famille, « alors ce qu'il avait pris pour s'enrichir, il a dû le rendre pour payer la rançon »³⁰⁰. Ces rumeurs ne sont pas récentes ; depuis une quarantaine d'années, un notable est régulièrement accusé d'avoir vendu une « fortune » l'ancien *teponaztli*³⁰¹.

Dans ces conditions, la charge de *fiestero* se révèle souvent délicate à assumer : « *es muy pesado* (c'est très lourd) » et le mot n'est pas usurpé, tous les *fiesteros* que j'ai rencontrés s'accordent sur ce point.

D'un autre côté, une fois la charge rendue et la pression communautaire retombée, les *fiesteros* sont généralement très satisfaits d'avoir accompli leur mission, « je me suis sentie très bien, nullement désillusionnée, au contraire, j'étais fière d'avoir mené à bien la fête »³⁰². Et s'il n'y a pas eu de problème particulier, les rumeurs et suspensions disparaissent au profit du souvenir de la tâche accomplie.

²⁹⁸ Danièle Dehouve (2003), *op. cit.*, p. 202.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 196.

³⁰⁰ Soyła, carnet de terrain, septembre 2012.

³⁰¹ Voir note 78.

³⁰² Doña Gloria, carnet de terrain, mars 2013.

L'intense vie cérémonielle de Zitlala s'affirme ainsi tel un marqueur d'identité particulièrement valorisé et valorisant dans toute la Montaña mais aussi au-delà de ses limites géographiques. Le sentiment d'appartenir à un village « *con mucha tradición* » s'ajoute à d'autres aspects identitaires comme le parler nahuatl largement employé, le vêtement traditionnel des femmes³⁰³, le saint patron, et, non moins importante, la bravoure exprimée au travers des combats.

c) Le *huentli*

Le mot nahuatl *huentli* désigne les offrandes destinées aux vivants, aux morts, aux croix, mais aussi aux sources, aux puits, à tout élément naturel rapporté à l'action humaine. Assimilé à « une manière d'offrir »³⁰⁴, le *huentli* est à la fois la nourriture qui se distribue ou s'échange suivant des règles très précises, l'élaboration d'un décor éphémère comme l'arc de San Marco³⁰⁵, l'énergie dépensée dans les danses, les combats « on se bat pour faire offrande (*nos peleamos para ofrendar*) », tout autant que les repas partagés sur les lieux sacrés, la profusion de couronnes de fleurs et de pains, la fumée de copal, etc.

La nourriture, en particulier, est une offrande importante et prise très au sérieux par les *fiesteros*, à plus forte raison qu'elle se trouve évaluable. Toutefois, le *huentli* ne sous-entend pas de quantité fixe à respecter, il s'exprime en termes de réciprocité ce qui permet une adaptation aux conditions multiples que peuvent rencontrer les *fiesteros*. En d'autres mots, ce n'est pas le nombre qui compte mais le respect de l'engagement mutuel.

Ainsi, le *padrino* doit offrir un certain nombre de paniers (*chiquihuites*) garnis de bananes plantain et de pains sucrés qu'il échangera contre des paniers de dindes fournis par le *mayordomo* pour être ensuite répartis entre leurs « invités ». La quantité de paniers, fixée à l'avance chaque année (jusqu'à cinquante), doit être identique pour les deux *fiesteros* et correspond au nombre d'« invités » de chacun d'eux. Cet échange de paniers (*intercambio de chiquihuites*) est l'un des *huentli* les plus représentatifs et les Zitlaltèques insistent tous sur la stricte concordance de l'échange (*tiene que corresponder*), d'autant plus que les paniers sont amenés à l'église à la vue de tous.

L'offrande, après être restée toute la journée dans l'église, est ensuite acheminée chez la *tequiua* qui la répartit entre ses « invités » en leur offrant à cette occasion un repas de *mole*³⁰⁶ et de *tamales de frijol*³⁰⁷. Le mezcal est quant à lui partagé selon la règle entre les serveurs de mezcal (souvent dans une simple bouteille en plastique), lesquels en proposent des gobelets aux personnes de leur choix. Ce jour-là, l'assistance se trouve rapidement en état d'ébriété et quelques tensions se manifestent, notamment entre une « préposée » au mezcal et une « invitée » refusant de boire davantage après son quatrième verre. La détentrice de la bouteille versa comme une insulte le contenu d'un verre de mezcal dans l'assiette de l'« invitée » avant de répéter son geste pour bien appuyer l'affront. L'assistance se figea un instant, attendant la réaction de l'offensée. Cette dernière, femme dotée d'une forte personnalité qui n'habite pas Zitlala mais qui fut *tequiua*, n'aurait certes pas manqué de réagir en d'autres circonstances mais, prudente vis-à-vis de l'opinion des villageois sur son « *sexenio de tequiua* [sic] »³⁰⁸ qui ne s'était pas déroulé dans les meilleures conditions, préféra désamorcer le conflit par l'humour en réussissant à faire rire toute l'assistance. Un tel exemple montre bien que

³⁰³ Le port du costume traditionnel des Zitlaltèques est très codifié et bien que celui-ci ne soit pas utilisé au quotidien, sauf par quelques femmes âgées, en posséder un fait partie des choses importantes dans la vie des femmes de Zitlala qui ne manquent pas une occasion de le porter à l'occasion des nombreuses fêtes. Néanmoins, le prix élevé de la jupe (*enagua*) – au minimum quatre mille pesos en 2013 (260 euros approximativement), le salaire moyen d'un travailleur agricole à Zitlala à cette époque s'élevant à soixante pesos/jour (quatre euros environ) – le rend inaccessible à certaines d'entre elles et tend à devenir un élément de différenciation sociale.

³⁰⁴ Françoise Neff (2005^[a]), *op. cit.*, p. 243.

³⁰⁵ Cet arc spectaculaire de près de dix mètres de long couronne les cinq croix du mont Cruzco. Fabriqué sur place par un groupe d'habitants de la communauté de San Marco (*municipio* de Zitlala), il se compose de fleurs élaborées à partir du tressage de feuilles de maguëy auxquelles sont suspendus des bouquets mêlant pattes, viscères, têtes de dindes et autres volailles consommées sur place par tous les participants.

³⁰⁶ Le *mole* est une préparation culinaire sous forme de sauce de couleur différente suivant les ingrédients incorporés : rouge (piments), verte (graines de courge) ou noire (cacao).

³⁰⁷ Les *tamales* sont des pâtés de maïs moulus et cuits à la vapeur dans la feuille de l'épi. Pour les *tamales de frijol*, on ajoute des haricots noirs (*frijol*).

³⁰⁸ *Sexenio* d'un an. Le « véritable » *sexenio* s'étale sur six ans, le plus connu étant le mandat présidentiel au Mexique.

des incidents peuvent se produire à tout moment durant les célébrations, tant dans leur préparation que durant leur exécution, et nous enseigne que le rituel n'est pas un protocole aussi lisse qu'on voudrait le décrire, mais bien la somme de multiples expressions humaines confrontées à l'emprise du milieu social.

Les fêtes étant rythmées par des repas autour d'un bœuf (pour les *tequiuas* et *mayordomo*) ou d'un cochon (pour le *padrino*), l'oblation de nourriture serait incomplète sans le sacrifice d'un animal. Ainsi, pour les fêtes du saint patron, *tequiuas* et *mayordomo* devront, à des dates précises, tuer un bœuf ou une vache qu'ils répartiront entre leurs « invités », les danseurs et les musiciens. De son côté, le *padrino* fera don d'un cochon pour le *pozole*³⁰⁹ destiné à être redistribué entre tous les *fiesteros* et leurs « invités ».

À l'occasion d'une des fêtes dédiées à San Nicolás, j'ai assisté à l'abattage de la jeune vache de Miguel Ajusto. Un petit groupe d'hommes arrivés très tôt le matin avait silencieusement, dans la pâleur de l'aube, tué, saigné, vidé, dépecé la bête sans répandre une goutte de sang, puis étendu la peau pour la faire sécher pendant que les femmes partaient laver les tripes à la rivière et que d'autres cuisinaient le sang de l'animal, préparaient les lieux et les *tortillas*³¹⁰. Dès que la viande fut prête à être consommée, toutes les femmes vinrent opportunément avec un récipient pour transporter la nourriture afin de répartir le *huentli* entre les « invités ».

On pourrait raconter par le menu les cérémonies mais la profusion de détails nous ferait penser que le rituel se limite à son expression dans une temporalité courte aux limites établies. Or, en approfondissant notre vision, on perçoit le rituel sur un temps plus long, imbriqué dans la réalité où temps court et temps long se mêlent l'un par rapport à l'autre, dans la dualité ; alors compte autant la préparation qui devient le théâtre de nombreux efforts, de tensions, de satisfactions, et donne à voir un condensé d'espace et de temps.

3. Les cérémonies rituelles

Si les communautés indiennes mexicaines sont célèbres pour leurs festivités, la *cabecera* de Zitlala s'en distingue quant à elle par leur nombre, la ferveur qu'elles suscitent chez les membres de la communauté et l'originalité des expressions transmises.

a) Calendrier festif de Zitlala³¹¹

Les célébrations importantes d'ordre religieux sont souvent précédées et suivies d'autres fêtes introduisant ou concluant la cérémonie principale³¹².

Les rituels d'affrontements sont indiqués en **gras**, les fêtes non mentionnées dans ce travail en **marine**.

Janvier – 1^{er} janvier : Jour de l'an.

– 6 janvier : Fête des Rois **marines**.

Février-mars – 2 février : Chandeleur.

– **Date flottante : Mardi gras (cabecera) – Combats des xochimilcas.**

Avril – **Date flottante : Dimanche des Rameaux.**

– **Date flottante : Fêtes de la Semaine sainte.**

– 25 avril : Fête de San Marco : Bénédiction des semences, préparatifs pour la fête de la Santa Cruz (Sainte Croix) ou propitiatoire de pluie.

– **25 avril (Pochahuisco) : Combats entre les tigres de Pochahuisco et de Mazatepec.**

– 30 avril : Début des cérémonies de la Santa Cruz. Les croix des lieux sacrés sont amenées à l'église en grandes processions.

³⁰⁹ Soupe de maïs en grains accompagné de morceaux de viande.

³¹⁰ Fines galettes de maïs, base de l'alimentation mexicaine.

³¹¹ Les fêtes des autres localités du *municipio* n'apparaissent pas dans cette chronologie où, en dehors des combats, ne figurent que les cérémonies importantes pour les habitants de la *cabecera*, d'où la quasi-absence de célébrations à caractère historique et/ou républicain du calendrier laïque national.

³¹² Les neuvaines (cérémonies se déroulant durant les neuf jours précédant la fête, notamment la veille) et les octaves (le huitième jour suivant) sont des dates liturgiques souvent célébrées chez les chrétiens.

- Mai*
- 1^{er} mai : Fête de la Santa Cruz à l'église.
 - 2 mai : Célébrations à la Santa Cruz sur le mont Cruzco et les collines Amelco et Zitlaltepetl.
 - **2/3 mai (La Esperanza) : Pugilats entre les localités de La Esperanza et de Rancho de las Lomas.**
 - **2/3 mai (Acatlán) : Combats des tigres d'Acatlán.**
 - **5 mai (cabecera) : Combats des tigres de Zitlala.**
 - 9/10 mai : Offrandes à San Nicolás de Tolentino.
- Juin à août*
- **Chaque dimanche et jusqu'à mi-septembre : Combats de pierres et pugilats à Teyapan et Huitzacarrillo (interdits depuis les années quatre-vingt).**
- Septembre*
- 1^{er} septembre : Début de la neuvaine à San Nicolás.
 - 6 septembre : Fêtes à la Vierge de la Nativité.
 - 9 septembre : Sortie du teponaztli.
 - 10/11 septembre : Fêtes de San Nicolás de Tolentino.
 - 14 septembre : Xilocruz ou fête du maïs.
 - 16 septembre : Fête nationale mexicaine.
 - 18 septembre : Octave de San Nicolás de Tolentino.
 - 21 septembre : Fête du quartier de San Mateo.
 - 28 septembre : Octave de San Mateo.
 - 29 septembre : Fête de San Miguel (offrande de fleurs aux terres labourées).
- Octobre*
- 4 octobre : Fête du quartier de San Francisco.
 - 12 octobre : Octave de San Francisco.
 - 19 octobre : Fête de San Lucas.
 - 31 octobre : Jour des Morts (enfants).
- Novembre*
- 1^{er}/2 novembre : Jours des Morts (adultes).
 - 21 novembre : Fête de Santa Cecilia (patronne protectrice des musiciens).
- Décembre*
- 12 décembre : Fête de la Vierge de la Guadalupe.
 - 25 décembre : Noël.

Comme nous pouvons le constater, le calendrier festif de Zitlala se compose d'un nombre important de fêtes associées au cycle agricole et à la saison des pluies qui s'étend de fin avril et septembre.

Après la Conquête et la destruction des structures sociales locales, les Indiens ont juxtaposé le calendrier chrétien imposé par les conquistadores avec les moments clés du cycle agricole dont on célébrait les dates à l'époque préhispanique et ont donc privilégié les saints dont la fête coïncide avec ces moments.

Ainsi, par exemple, les fêtes de San Marco (25 avril) et de la Santa Cruz (2 mai) correspondent à la fin de la saison sèche et l'attente des pluies indispensables pour les semailles, d'où les cérémonies propitiatoires, tandis que la fête de Xilocruz (seconde fête de la Santa Cruz)³¹³ du 14 septembre fait, quant à elle, honneur au maïs et se rapporte au début de la récolte.

Curieusement, on notera dans ce calendrier l'absence de fêtes durant les mois de juin, juillet et août, en pleine saison des pluies et de travaux agricoles, alors qu'en cette même période – jusqu'aux années quatre-vingt – des affrontements entre *barríos* et villages se produisaient chaque semaine.

**

Pour ce qui est des combats, ils ont lieu d'une manière générale à différentes saisons et ne sont pas tous liés au seul phénomène agricole/climatique, tels ceux des xochimilcas qui se déroulent le mardi du carnaval et qui, comme nous le verrons, ne peuvent se comprendre comme une simple « inversion carnavalesque de l'ordre établi ». Quant aux combats dominicaux (aujourd'hui disparus), ils s'étaient entre juin (la date n'est pas précise) et le dernier dimanche précédant le 10 septembre, donc avant le jour de la Saint-Nicolas auquel coïncide le début des récoltes.

³¹³ Avant la réforme du calendrier catholique du Concile Vatican II (1962-1965), la Sainte Croix était fêtée deux fois par an : le 3 mai et le 14 septembre. Depuis, seule la date de septembre a été officiellement retenue. Toutefois au Mexique, dans de nombreuses communautés, les changements calendaires ne sont pas pris en compte et le 3 mai (ou le 2 mai à Zitlala) continue à être célébré comme la fête de la Sainte Croix, in Aline Hémond et Marina Goloubinoff, *op. cit.*, p. 148.

Par contre, ceux d'avril et de mai entrent pleinement dans le cadre des cérémonies propitiatoires de pluie. Cette époque, où les réserves de maïs s'épuisent, est favorable aux activités rituelles qui renforcent les liens communautaires et intercommunautaires mais aussi aux conflits, en particulier ceux concernant l'eau, comme le notent Aline Hémond et Marina Goloubinoff dans leurs travaux relatifs aux étapes rituelles du cycle agricole chez les Nahuas du Guerrero. Elles rapportent qu'en cette saison « les *nahuales*³¹⁴ particulièrement actifs engagent des combats nocturnes qui peuvent se terminer avec la mort des protagonistes »³¹⁵.

Les auteures indiquent par ailleurs que cette croyance de luttes nocturnes nécessaires à la survie du groupe existe dans de nombreuses contrées, citant notamment celle au Moyen Âge des *benandanti* (bons marcheurs) de la région du Frioul (nord-est de l'Italie) s'adonnant à des combats nocturnes contre les *malandanti* (mauvais marcheurs), synonymes de mauvaises récoltes³¹⁶.

Aux dires même des Zitlaltèques, « *aquí en Zitlala, la fiesta es lo que rige todo el año* » (ici, à Zitlala, la vie est toute l'année régie par les fêtes). Ce que confirme Maclovio Ariza Acevedo, professeur au lycée de Chilapa :

Ici à Chilapa, on dit que le cycle des fêtes de Zitlala s'arrête en décembre et commence en janvier. Beaucoup de nos élèves viennent de Zitlala pour étudier mais en période des fêtes, plus moyen de les retenir et c'est ainsi dans tous les secteurs. Si tu emploies quelqu'un de Zitlala les jours de fête, sois certaine qu'il ne viendra pas. D'autres activités les accaparent et ils s'absentent. On tente bien de les en dissuader [de s'absenter] mais rien à faire. Pour eux, c'est très important de participer aux célébrations.

Si la vie communautaire de Zitlala s'appuie en grande partie sur ses fêtes, ce n'est pas tant dans leur représentation mais bien dans leur organisation que celles-ci prennent toute leur importance. Cette organisation collective se retrouve dans toutes les fêtes, aussi bien celles se référant aux imposantes célébrations rituelles pour lesquelles se mobilisent une grande partie des Zitlaltèques que les fêtes limitées au cercle familial (baptême, communion, « quinze ans »³¹⁷, mariage, etc.) – qu'elles se revendiquent « traditionnelles » comme certaines formes de mariage (*boda de pedido*)³¹⁸ ou au contraire dans l'air du temps, telle cette fête de quinze ans offerte à une adolescente à laquelle j'ai assisté, animée par un groupe de rock et décorée façon Disney dans le gymnase municipal.

Comme nous l'avons déjà évoqué, les migrants zitlaltèques entretiennent également des liens très étroits avec leur communauté d'origine et l'afflux de devises joue un rôle non négligeable dans l'accomplissement festif qui peut apparaître au premier regard comme une permanence culturelle formalisée, mais qui relève en même temps d'une nouvelle adaptation d'un processus rituel dynamique à de profondes transformations économiques.

La fête, en effet, tel qu'on a pu le constater lors d'entretiens et du visionnage de plusieurs documentaires produits entre 1987 et 2011, ne se réduit pas à une structure figée. On peut notamment observer entre ces deux repères des changements dans la forme qui se traduisent par une plus grande

³¹⁴ Dans la mythologie populaire, le *nahual* (ou *nagual*) renvoie à un animal symbolique – souvent sous les traits d'un chien – représentant l'esprit d'une personne ou d'un lieu ; le terme désigne aussi bien l'animal que la personne dotée de ce pouvoir.

³¹⁵ Aline Hémond y Marina Goloubinoff, *op. cit.*, p. 142.

³¹⁶ Les recherches menées par Carlo Ginzburg in *Les batailles nocturnes*, Verdier, 1980, précisent que durant les nuits des jeudis des Quatre-Temps, les esprits de personnes nées « coiffées » – les *benandanti* – s'en vont pendant leur sommeil, parfois sous une forme animale, combattre les *malandanti* avec bâtons et fouets pour protéger la récolte et assurer la prospérité agricole. Ces croyances, aux évidentes origines rituelles agricoles, seront considérées comme hérétiques par les Inquisiteurs entre le XVI^e et XVII^e siècle.

³¹⁷ D'origine espagnole, la fête des « quinze ans » représente le passage de l'enfance au statut de femme. Elle est très importante au Mexique et dans toute l'Amérique hispanique pour les jeunes filles qui la célèbrent souvent en habit de « princesse ».

³¹⁸ *Boda de pedido* ou demande en mariage. Cette forme de mariage, rare actuellement, implique l'accomplissement de tout un processus d'approches et de négociations entre les deux familles. En premier lieu, le futur marié accompagné de ses proches va solliciter sa future épouse à sa famille ; le père peut faire durer sa réponse ce qui entraînera d'autres visites. Une fois l'accord donné vient l'échange de dindes et un calendrier est établi. Chacun s'active pour organiser sa partie dans le pacte qui a été prononcé. La cérémonie, très codifiée, comporte des processions dansées, la sortie du tapis de palme (*petate*) que l'on secoue énergiquement jusqu'à le réduire en morceaux, le lavage des vêtements et la danse des « éviars » (*fregaderos*) précédant un nouvel échange de dindes, le tout associé à une grande consommation de mezcal. D'après l'explication de Gabriela, ma logeuse, qui la présente comme « la version complète et exacte d'un mariage traditionnel ».

profusion d'offrandes et de danses, par une recherche esthétique plus élaborée dans les costumes et la chorégraphie, par une participation plus enjouée débarrassée du lourd passé colonial qui imprégnait antérieurement d'une grande affliction les expressions festives.

Ainsi, les fêtes de Zitlala, longtemps considérées comme des cérémonies internes à la communauté, acquièrent progressivement un statut spectaculaire exploitable touristiquement par les autorités municipales qui les intégreront dans leur plan de développement 2009-2012.

b) Les cérémonies propitiatoires de pluie

Comme l'attestent de nombreux documents d'archives, ce moment crucial du cycle agricole est fêté dans toute l'aire mésoaméricaine depuis bien avant la Conquête et ces rituels agraires ont été intégrés durant la colonisation au calendrier liturgique, lui-même issu de rites agraires européens.

Dans ses travaux, Éric Roulet rapporte que « les religieux dans leur mission évangélique tentent de capter l'attention des Indiens en faisant des processions rogatoires pour les pluies »³¹⁹. Les sources historiques du XVI^e siècle, poursuit-il, attestent que cette pratique rencontra très vite un large écho chez les Indiens, qui déjà, avant même l'arrivée des Espagnols, vénéraient Tlaloc et autres divinités de l'eau (*tlaloques*) : « Parmi tous les rituels pratiqués par les Indiens à l'époque coloniale, ceux qui visent à faire venir l'eau pour favoriser les récoltes sont les plus nombreux »³²⁰. À tel point que cet engouement pour les cérémonies des pluies fait que certaines autorités religieuses de l'époque s'interrogent sur un possible détournement idolâtre.

Fêtes de grandes importances et s'appuyant toutes entières sur le système des charges, les cérémonies propitiatoires de pluie, de par leur relation avec les combats de tigres, sont donc celles sur lesquelles se portera notre attention³²¹. Initiées le jour de la San Marco et s'achevant le 5 mai par les combats des tigres, ces cérémonies comportent plusieurs étapes bien distinctes qui, d'après mes recherches, tendent de plus en plus à devenir des moments rituels séparés.

Le 25 avril, les *fiesteros* et leurs « invités » gravissent le mont Cruzco surplombant Zitlala pour préparer le lieu du rituel³²² en amenant à dos d'âne les récipients d'eau et les imposants chaudrons nécessaires à l'élaboration du repas – chaudrons que l'on retrouve par ailleurs dans de nombreux foyers zitlaltèques – ainsi qu'à couper le bois indispensable à la cuisson. Parallèlement, des *padrinos* se rendent sur les collines d'Amelco et de Zitlaltepétl, lieux également sacrés de Zitlala, et s'affairent à d'autres préparatifs cérémoniaux. C'est aussi l'occasion de préparer la terre de la *milpa* pour la saison des pluies qui s'annonce.

Le 30 avril, nouveau cérémonial où prennent part les jeunes des trois quartiers et qui consiste à descendre de nuit du mont Cruzco cinq lourdes croix³²³ (en bois de *tepehuaxin*)³²⁴ portées sur leurs épaules au milieu des éclats de rire, d'effluves de *mota*³²⁵ et du bruit des pétards – bien loin de la traditionnelle image de recueillement des processions du passé – pour annoncer leur approche vers le village. Ces dernières, reçues à l'aube par leurs *mayordomos* et *padrinos*, seront ensuite préparées et parées du vêtement traditionnel des femmes zitlaltèques³²⁶. Entièrement recouvertes de guirlandes de pains et de fleurs de *cempasuchil*³²⁷, escortées d'infatigables danseurs et musiciens, elles seront ensuite, au cours d'une longue procession entrecoupée de nombreux arrêts dansants, acheminées jusqu'à l'intérieur de l'église où elles resteront exposées toute la nuit, cernées de cierges, de bougies, d'encens de copal, et toujours accompagnées de musique, de danses et, tradition oblige, d'une abondante consommation de mezcal.

³¹⁹ Éric Roulet, *op. cit.* p. 142-143.

³²⁰ *Ibid.*, p. 194.

³²¹ N'ayant pas de lien direct avec les combats, on ne s'attardera donc pas ici sur le déroulement des grandes fêtes dédiées à San Nicolás de Tolentino (saint patron de Zitlala) entre le 9 et le 18 septembre.

³²² Espace sommairement aménagé à 600 m au-dessus de Zitlala (1 400 m) et situé à proximité d'un promontoire où se trouvent les cinq croix, protégées sous un abri. Le mont culmine, lui, à 2 375 m d'altitude.

³²³ Une pour chacun des quartiers et deux autres, plus petites, pour des sources du mont Cruzco. Les trois plus grandes pèsent près de 300 kg (carnet de terrain, avril 2012).

³²⁴ Bois semblable au chêne.

³²⁵ Cannabis en argot de consommateur.

³²⁶ Concernant la symbolique des croix, plusieurs chercheurs ont travaillé sur le sujet et je renvoie à leur lecture. Voir notamment Aline Hémond et Marina Goloubinoff, *op. cit.* ; Françoise Neff (1994), *op. cit.* ; Samuel Villela (2008), *op. cit.*

³²⁷ Roses d'Inde d'un orangé très vif.

Dès l'aube du jour suivant (2 mai) – nommé jour de l'ascension au Cruzco³²⁸ ou *día de la Santa Cruz* (jour de la Sainte Croix) –, des centaines de villageois se rendent au mont Cruzco au milieu d'orchestres, de danseurs, et où défilent les femmes vêtues de leurs imposantes jupes traditionnelles. Ils y rapporteront les croix pour les replacer sur leur socle où elles demeureront jusqu'à leur prochaine solennisation, l'année suivante. Là aussi l'engagement physique est primordial pour gravir durant plus de deux heures des sentiers difficiles sous un soleil cuisant.

Au terme de la procession où musiciens et danseurs, omniprésents, n'économisent pas davantage leur énergie, de nouvelles danses, des offrandes, un repas préparé sur place au prix d'un important effort collectif pour monter les aliments nécessaires à son élaboration (dindes et poulets vivants, *mole verde*, maïs, etc.), parachèveront le rituel.

Les offrandes, qui consistent aussi bien dans la libation aux divinités qu'au repas pris en commun, seront, plus que toute autre forme de l'action rituelle, le point cardinal du cérémonial. « C'est autour de leur obtention, de leur élaboration, de leur préparation, de leur transport et de leur consommation que s'organise le rituel festif »³²⁹. Cette « offrande collective de temps et de biens » permet de construire un espace temporaire ritualisé où la communauté va pouvoir s'exprimer au-delà des impérieuses nécessités du temps ordinaire.

Dans cette grande organisation où chacun, au sein d'un acte collectif, a conscience des tâches qui lui incombent, depuis les musiciens, les danseurs, jusqu'à ceux ou celles chargés du dépouillement des poulets, de la confection des plats, du service, de la préparation de *tamales* et de *tortillas*, etc., l'engagement physique s'impose en définitive comme une des clés du bon accomplissement de l'action rituelle où tout geste résulte d'un savoir-faire en parfaite corrélation avec l'action commune et où la créativité, à l'intérieur d'un cadre rituel précis, est permanente.

Car l'action rituelle suppose la création commune et éphémère d'une esthétique qui structure et dessine un espace sur la base de l'effort avec une grande attention portée aux couleurs, aux formes, aux arrangements floraux, mais aussi aux danses, aux masques et costumes, à la musique, aux décorations des autels, à l'élaboration des *tamales*, etc. Ces réalisations collectives, issues d'une intense implication corporelle et génératrices de nombreuses actions et interactions sociales sont, de mon point de vue, déterminantes pour comprendre l'essence des luttes, c'est-à-dire prendre en considération ce qui se fait et surtout de quelle manière cela se fait.

c) La fête familiale

La fête familiale, bien qu'importante dans la vie sociale de Zitlala, se situe en dehors de notre sujet d'étude ; aussi ne sera-t-elle abordée ici que parce qu'elle s'inscrit dans un cadre rituel à l'intérieur duquel les luttes prennent part.

Un soir, durant mon premier séjour à Zitlala, la place de la mairie, la *plaza cívica*, se trouvait réservée pour un mariage et délimitée par une ceinture de barrières ; un imposant banquet, une scène avec orchestre de variété venu spécialement d'Acapulco, quantité de fleurs, composaient le décor. Bref, je voyais là un inhabituel étalage de richesse d'autant plus que quelques Zitlaltèques pressés le long des barrières commentaient en nahuatl ce que je comprenais comme quelque chose d'inaccessible pour eux. Le lendemain, je me renseignais sur ce mariage de « riches ». Toutes les personnes que j'ai interrogées me répondirent que ce type de mariages n'était pas rare à Zitlala et n'avaient rien à voir avec la richesse. « Ce qui compte ce sont les invités qui vont collaborer à la fête » me rétorquait-on. Je dois reconnaître que ma réaction première de réduire ce mariage à une cérémonie ostentatoire était le fruit de l'ignorance de ces complexes liens sociaux.

À travers une organisation très formelle, les fêtes familiales impliquent les « invités », parrain(s) et marraine(s), dans des tâches bien précises qui consistent aussi bien à élaborer les guirlandes de fleurs, préparer le gâteau et confectionner les vêtements des mariés, qu'à trouver musiciens, boissons, etc. Les organisateurs, souvent les parents ou le couple lui-même, ont au préalable rendu visite à leurs proches pour leur laisser le temps de s'organiser et trouver l'argent et/ou le matériel nécessaire.

En d'autres termes, toute personne qui sollicite la collaboration d'une autre devra à son tour la lui rendre lorsqu'on l'invitera à être parrain/marraine. Ainsi, la fête révèle le capital de confiance de

³²⁸ Prosaïquement lieu de la croix appelé parfois *Tonakatepetl* (Montagne des graines en nahuatl).

³²⁹ Françoise Neff (1994), *op. cit.*, p. 79.

celui qui demande une aide collective et pour cette raison, il est impératif de rendre et de tenir ses engagements – *cumplir* – pour conserver les liens indispensables qui structurent la communauté. L'échange et la parole donnée sont donc d'une extrême importance pour ne pas dire fondamentaux dans les relations sociales. C'est une obligation morale : « Si l'on ne respecte pas la parole donnée, c'est terminé, c'en est fini de l'amitié (*si no se cumple pues allí muere todo, se pierde la amistad*) »³³⁰.

Lors de la préparation et du déroulement de la fête, chaque « invité » consent à une participation financière et à un travail effectif. C'est cette relation d'échange et de collaboration vers un but commun où l'argent n'est pas le moteur qui crée le groupe et que sans cet équilibre la fête perd son sens. De cette façon, des fêtes somptueuses peuvent s'organiser même si parfois on perçoit une certaine hésitation chez ceux qui l'envisagent dans la mesure où plus l'aide demandée est conséquente plus il faudra rendre la pareille.

Gabriela, ma logeuse, est fière de son mariage traditionnel, synonyme de prestige supplémentaire à l'intérieur de la communauté, loin d'une cérémonie de façade que l'on retrouve quelquefois chez d'autres notables. En effet, bien que déjà institutrice à cette époque, elle a vécu, avec tous les devoirs que cela comporte, trois ans de *nuera* (belle-fille) chez ses beaux-parents de condition modeste. Elle raconte qu'elle s'est mariée dans le respect de la tradition mais reconnaît « avec une intervention financière importante, plus que celle de la communauté »³³¹. Son père, un cacique, n'a pas cru bon solliciter d'aide car il pouvait s'acquitter des frais. Il a été le parrain de la plupart des préparatifs (vêtements de mariés, gâteau, musique, repas, fleurs, etc.). Cependant, la capacité d'acquiescer sans aide les éléments matériels du mariage ne l'a pas soustrait totalement de la relation d'échange car il devait tout de même avoir l'appui d'« invités » de Zitlala pour la procession à travers le quartier, notamment les danses et les parades des femmes en robes traditionnelles. De plus, organiser une fête sans rentrer dans un réseau d'échanges, éloigne la personne du système de valeurs locales et peut attiser *envidia* (l'envie), un sentiment responsable de nombreux malheurs et mauvais sorts dont les Indiens tentent de se protéger.

À ce propos, il est intéressant de noter que dans le contexte nahua, ce « péché capital » n'est pas seulement imputable à l'envieux mais aussi à celui qui provoque l'envie. Dans ce sens, celle-ci doit être considérée à l'intérieur d'un système de relation sociale et non en tant qu'émotion individuelle et pour cette raison la crainte de créer l'envie évite des comportements qui pourraient nuire à l'organisation communautaire et peut être comprise comme un phénomène régulateur de l'équilibre social face au changement, « une réponse stratégique des groupes indiens pour affronter la modernité »³³². Dans cette optique, les conflits générés par l'envie se résolvent par un arbitrage extérieur symbolisé par l'intervention du *curandero* ; c'est une manière de préserver l'organisation sociale communautaire face aux initiatives individuelles dirigées vers le seul bien-être personnel.

d) Fêtes et système des charges

Toutes les grandes fêtes de Zitlala, nous l'avons vu, sont régies par le système des charges qui engage pour un an celui ou celle qui l'accepte. Le système, assez souple, fait preuve d'une capacité d'adaptation aux nouvelles réalités sociales induites par l'incorporation de la région à la macro-économie. Ainsi, d'un côté, il permet aux migrants d'intégrer le processus d'organisation des fêtes leur donnant à cette occasion l'occasion de conserver un lien avec la communauté et de développer un sentiment identitaire au-delà de l'espace géographique. Mais, de l'autre, il se révèle suffisamment rigide pour se protéger en rendant difficile, voire impossible, l'exécution dans les règles d'une charge pour un non-résident de Zitlala du fait de sa complexité relationnelle et de la connaissance indispensable des présupposés traditionnels qu'elle sous-tend.

En effet, la préparation et la célébration de toutes les fêtes sont extrêmement ritualisées et le rôle et les devoirs de chacun des *fiesteros* nécessitent généralement d'habiter sur place, préservant

³³⁰ Carnet de terrain, mars 2011.

³³¹ Carnet de terrain, août 2012.

³³² Frida Erika Jacobo Herrera, *Hacia una antropología de las emociones. La atención de la envidia entre los Nahuas de Cuetzalan, Puebla*, Tesis de doctorado en antropología sous la direction de Roberto Melville Aguirre, CIESAS, México, 2013, p. 38, non publiée.

les habitants de Zitlala d'une perte de contrôle sur le système des charges au profit de migrants disposant de ressources financières supérieures.

**

À Zitlala, les trois quartiers (San Francisco, San Mateo et San Nicolás) sont les organisateurs-promoteurs des fêtes et leurs *principales* respectifs nomment chaque année les *fiesteros*. Pour les grandes fêtes, les trois quartiers fonctionnent conjointement et les responsables des festivités, réunis au sein de confréries, se répartissent les frais suivant un « cahier des charges » très précis. L'accès à ces charges est volontaire et peut s'effectuer sans être soumis à un ordre particulier mais une fois qu'une charge est accomplie convenablement, son responsable sera sollicité pour exercer les autres.

Plus que la richesse, c'est la valeur morale et la capacité à réunir les énergies qui confèrent au *fiestero* son statut : une fête s'assume collectivement et celui qui en a la charge doit stimuler et motiver ses proches, encourager leur contribution à l'effort général de « rassembler pour redistribuer ». De cette manière, la préparation de la cérémonie ravive clairement les liens entre les « invités » sollicités en permettant à chacun d'y participer selon ses propres dispositions. Et si en elle-même la responsabilité d'une fête n'offre aucune opportunité d'ascension sociale, elle pourra, de par la manière dont elle sera évaluée par la communauté et par les *principales*, engendrer un prestige symbolique autrement plus valorisant.

**

Le grand nombre de fêtes et leur organisation entraînent *a fortiori* un « surcroît de travail » pour leurs acteurs. C'est le cas par exemple pour les *fiesteros* des *barrios* San Mateo et San Francisco activement impliqués dans les deux fêtes majeures (propitiatoire de pluie en avril/mai et San Nicolás en septembre) en plus de se dévouer à celles de leur propre saint. Lors de ces grandes occasions, les *fiesteros* principaux sont toutefois aidés dans leur tâche par d'autres, eux-mêmes bénéficiant d'« invités » se joignant au travail collectif, au *tequiltl*, notamment dans la préparation du repas que tous partageront et comportera, suivant le cas, *tamales*, *pozole*, *mole*.

Au cours de tous ces travaux réalisés en commun – ce que j'ai pu observer maintes fois –, chaque étape conditionne la nécessité de trouver un personnel correspondant à leur réalisation. Des groupes de femmes s'activeront autour de la confection des *tortillas* ou des *tamales*. Les poulets et dindes seront plumés par des enfants, les vaches sacrifiées par les hommes, etc. Ces fêtes, où tous les participants assument de jour comme de nuit, telle une véritable épreuve d'endurance, leurs obligations envers le rituel, sont comprises comme une offrande d'énergie, un *huentli* comme nous l'avons décrit précédemment. Pour cette raison, la fête, ici, n'est pas un spectacle offert à un public en quête d'émotions ou de distractions mais bien une participation active et collective à des expressions rituelles. Il est d'ailleurs révélateur d'observer la solennité du public à ces occasions dont la participation des heures durant, parfois dans une immobilité stoïque, souligne, par opposition, la mobilité inlassable des danseurs.

Si l'exercice de la charge revêt une forme établie selon des critères drastiques, les raisons pour l'assumer peuvent être multiples et variées. La *mayordoma* de la *cabecera* de 2012-2013, Doña Margarita, me raconte celles qui l'ont déterminée, elle et son mari, à se décider :

J'ai rêvé qu'un jeune homme de quinze ans m'attirait, je voulais rester avec lui mais il y avait mon mari, je n'osais pas, je le prenais juste par la taille. Dans un autre rêve, une femme frappe à ma porte et me présente son fils : il veut rester avec toi parce qu'il t'aime beaucoup. Je réponds que non, je ne peux pas, je suis bien plus âgée que lui. La femme insiste en disant que son fils s'en moque, qu'il veut rester avec moi, qu'il m'aime beaucoup, qu'il pleure tout le temps. J'ai finalement compris que c'était San Nicolás qui voulait que l'on s'occupe de lui. C'est ainsi qu'on a décidé d'accepter la *mayordomía*³³³.

Pour Doña Gloria, la *tequiua* de 2011-2012 dont nous avons déjà parlé, les causes sont plus complexes. Elle est partie il y a plus de vingt ans pour des raisons économiques et travaille actuellement comme employée de maison à Cuernavaca. Ses maigres ressources ne lui permettraient guère de revenir : « J'avais mon travail ici et j'étais seule avec les enfants. Même quand ma mère a été *mayordoma* de San Francisco, je venais en coup de vent ou j'envoyais de l'argent quand elle me le demandait ».

³³³ Carnet de terrain, septembre 2012.

Elle ressent une grande distance entre sa vie à Cuernavaca et son village d'origine. Cette cassure est difficile à vivre d'autant plus que ses enfants n'apprécient pas de venir à Zitlala où les conditions de vie sont plus dures encore que leur quotidien en ville. « Ils ne veulent pas en entendre parler et en plus ils ne comprennent pas le nahuatl, cela ne les intéresse pas ». Mais pour elle, c'est important de préserver des liens avec Zitlala, avec sa famille, et la fête est une occasion de montrer au village qu'elle existe, d'empêcher l'oubli, même si elle ne veut pas retourner y vivre. En même temps, la fête lui permet de l'éloigner temporairement de sa condition sociale. Elle se piquait par exemple de présenter à sa patronne une photographie d'elle en vêtement traditionnel durant une procession, cliché pris qui plus est par une anthropologue *francesa*.

La première fois où je suis allée chez elle à Cuernavaca, nous étions rentrées ensemble de Zitlala où elle venait de prendre sa charge de *tequiua*. Elle habite dans deux pièces inachevées en parpaings bruts, accolées à la montagne. Les conditions matérielles sont précaires (manque d'eau courante) mais elle s'enorgueillit d'avoir ce lieu à elle. « Petit à petit, quand j'ai un peu d'argent, je l'améliore ». Elle habite avec deux de ses filles et garde le fils d'une autre.

La semaine à Zitlala avait été épuisante, coûteuse et pleine d'émotions entre la réception officielle de la charge, l'organisation des rencontres rituelles avec les autres *fiesteros* et les *principales*, la réception de tous les « invités » qui participent à la fête où il faut sacrifier un bœuf, le préparer, produire quantité de *tamales* et encore plus de *tortillas*, sans oublier la consommation permanente de mezcal à laquelle nul(le) n'échappe. Nous commentons les derniers jours écoulés, très importants pour elle, alors qu'elle remisait son épaisse jupe traditionnelle dans un sac sous son lit. Sa fille, les yeux rivés sur une telenovela, semblait pour sa part, et sans hostilité apparente, indifférente à l'importance de l'engagement de sa mère qui a économisé trois ans durant pour assumer le rôle de *tequiua*.

4. La musique et les danses

À Zitlala, la musique et les danses accompagnent de très nombreuses formes d'expression de la vie sociale – baptêmes, mariages, enterrements, etc. – ainsi que les pratiques rituelles et dévotieuses – combats, cérémonies propitiatoires de pluie, processions et offrandes aux saints catholiques, visites rituelles aux personnages, lieux ou entités symboliques de la communauté, etc. Du fait de leur importance dans la communauté et de leur extrême diversité, l'étude des danses, tout comme celle de la musique à laquelle les associe un caractère d'indispensable complémentarité, est un sujet de recherche à part entière que l'on ne peut ici qu'effleurer.

De même que les cultes aux saints et les grandiloquentes processions sont à relier aux cérémonies religieuses organisées par les confréries espagnoles pour asseoir la norme catholique, la musique, les danses et le théâtre ont été, dès les premières années de la Conquête, des outils essentiels de l'évangélisation, et dont la complexe imbrication dans la représentation de la foi catholique, largement étudiée par les chercheurs, n'est plus à démontrer.

a) Les premiers outils de la conquête spirituelle

Entreprise sur la lancée des conquêtes militaires espagnoles, la sujétion spirituelle des Indiens à l'Église catholique fut menée dans un premier temps par les ordres mendiants³³⁴ et, précédant l'endoctrinement par les textes, s'attacha d'abord au visuel et à l'ouïe. Les commandements, les prières, les dogmes seront préalablement enseignés en espagnol sous forme de chants avant d'être traduits en langue nahuatl qui deviendra celle de l'évangélisation et s'imposera dans la partie centrale du Mexique comme la langue de la population indienne. Simultanément, l'important catalogue de festivités du calendrier chrétien, au nombre desquelles figurent fêtes et célébrations honorant les saints ou le roi, les processions religieuses, les représentations liturgiques, se reformera pour la circonstance en auxiliaire persuasif incontournable de propagation de la foi.

Pour parvenir à leurs fins, les missionnaires surent amplement tirer profit de l'interprétation du monde dans la société préhispanique, constitutivement imprégnée elle aussi de principes religieux, où astres, animaux, phénomènes naturels étaient déifiés au sein d'un système polythéiste et célébrés

³³⁴ Comme vu précédemment, Franciscains, Dominicains et Augustins arrivent respectivement à partir de 1524, 1526 et 1533, avant d'être rejoints par les Jésuites en 1572.

régulièrement à des dates appartenant à un complexe calendrier rituel superposé à celui du temps lunaire. Dans cette civilisation éminemment orale, la musique et les danses représentaient bien plus qu'un ornement ; elles transcendaient les dimensions purement ludiques et esthétiques et s'immisciaient étroitement au monde magico-religieux.

Dans ce contexte, après le glaive et le feu, il fut aisé pour les évangelisateurs d'utiliser ou d'adapter les pratiques culturelles d'Espagne – musique, chants, danses, théâtre, fêtes et processions – comme vecteurs d'expansion de la foi chrétienne pour l'imposer à l'ensemble des communautés indiennes. L'action du Pedro de Gante (c.1479-1572), franciscain flamand très impliqué dans l'évangélisation des Indiens, et qui écrivit au roi d'Espagne à leur sujet « j'ai commencé à les connaître et j'ai compris que toute leur adoration envers leurs dieux était de chanter et de danser pour eux »³³⁵, est significative de cette stratégie. Dans l'école qu'il avait fondée pour prêcher la doctrine chrétienne, cet ecclésiastique enseignait aux enfants de la noblesse indienne des chants et des danses dont les ostentatoires et fastueuses représentations publiques exaltaient leur ferveur religieuse.

Avant l'arrivée des Espagnols au Mexique, la « culture musicale » y était déjà très ancienne³³⁶, en témoignent non seulement les nombreuses représentations pictographiques observables à travers toute l'aire de peuplement mésoaméricain qui mettent en scène musiciens et danseurs³³⁷, mais aussi la grande diversité d'instruments de musique découverts lors de multiples recherches archéologiques rendant évidente la constante évolution de cette culture dans les sociétés préhispaniques.

L'importance de ces fouilles renvoie aux premiers documents coloniaux attestant eux aussi de l'existence d'une très riche tradition musicale illustrée par une grande variété de styles de musiques et d'instruments – bien différents des critères harmoniques espagnols – ainsi que par de nombreux chants et danses rythmant la vie quotidienne et rituelle préhispanique. Sahagún, dans le codex de Florence, raconte qu'« en ces temps passés, ainsi se prépare la fête, ainsi on danse, ainsi on chante, ainsi on danse et chante. Le chant se disperse comme le roulement des vagues »³³⁸.

**

Les chroniques de l'époque témoignent par ailleurs de la grande rapidité avec laquelle les Indiens incorporèrent la culture musicale espagnole. Ainsi en 1527, à la veille de Noël, plusieurs milliers d'Indiens chantèrent et dansèrent toute la nuit le Miracle de Bethléem avec une telle dévotion que, selon ce même Pedro de Gante, « même les anges depuis le ciel les entendirent »³³⁹.

Cette importance accordée à la musique par les autorités catholiques se retrouve également dans les monastères où des Indiens « instrumentalisés » participant de bonne grâce aux mises en scène religieuses, telles les chorales organisées à l'occasion des nombreuses cérémonies commémoratives, pouvaient bénéficier de certains privilèges.

Dans les zones plus éloignées, l'accent aussi est mis sur l'apprentissage des prières par le chant, et si une communauté récemment convertie venait à manquer d'abbés pour se charger des offices religieux, un chantre seul suffisait à la conduite de la prière et des chants.

Étroitement liées à la musique dans la conquête spirituelle, les danses, quant à elles, bien que se prêtant toutes à la même fonction d'évangélisation des natifs et de glorification de la colonisation, s'adaptent en fonction des lieux et des circonstances. C'est ainsi que l'on retrouve très tôt dans toute l'Amérique espagnole des danses issues directement de la péninsule ibérique et de la *Reconquista* mettant en scène les combats entre les Maures et les chrétiens et qui serviront de modèle à toute une série de « danses de conquête » où les spectateurs identifient aisément les Indiens conquis (Moctezuma, Atahualpa) des vainqueurs espagnols (Cortés, Alvarado).

**

³³⁵ Pedro de Gante cité par Lucero Enríquez «La música en la Nueva España» in *Arqueología Mexicana*, vol. 16, n° 94, p. 52-60.

³³⁶ Les instruments de musique les plus anciens exhumés aujourd'hui dateraient de plus de dix mille ans, d'après Arnd Adje Both «La música prehispánica sonidos rituales a lo largo de la historia», *ibid.*, p. 28-37.

³³⁷ Voir par exemple les peintures murales mayas de Bonampak (État du Chiapas) datant du VI^e siècle.

³³⁸ *Códice Florentino* (lib. XII, cap. 20, p. 55), cité par Israel Álvarez Moctezuma, «La cultura musical en los ámbitos indígenas de la Nueva España», *ibid.*, p. 47-51.

³³⁹ «Hasta los mismos ángeles los oyeron desde el cielo» in Lucero Enríquez, *op. cit.*

Tout au long des siècles que dura la colonie, la doctrine chrétienne dans les grandes villes s'inocula par le biais de représentations spectaculaires effectuées par les Indiens eux-mêmes où dialogues et chants traduits en nahuatl perpétuaient le message idéologique du bien contre le mal, du chrétien contre l'infidèle. La même formule, mais avec beaucoup moins d'éclat, s'utilisait dans les régions plus reculées où les prêtres, dans leurs sermons, n'hésitaient pas à stimuler l'impact visuel sur leur auditoire en perforant d'une lance la poitrine d'une image du Christ d'où jaillissait un sang symbolique. Serge Gruzinski a montré à plusieurs reprises comment ces mises en scène de la puissance divine ont frappé l'imaginaire indigène.

b) Les danses

Dans de nombreux pays de colonisation hispanique, il existe encore actuellement toutes sortes de chansons de geste, de danses et de représentations symboliques issues de l'époque médiévale espagnole. Lors de festivités et célébrations indiennes dans les montagnes du Guerrero, jusque dans les communautés les plus isolées, on peut ainsi voir des groupes de danseurs reprendre dans des expressions librement chorégraphiées « La Chanson de Roland » ou « Le Combat de Charlemagne contre les Maures » apprises et transmises depuis des générations par les paysans.

Avec l'indépendance du Mexique (1821), les élites métisses se sont éloignées de ces expressions qui ne faisaient plus sens avec une nouvelle réalité sociale et étaient perçues comme un frein à la modernité car représentant l'Espagne et ses archaïsmes. Les Indiens, en revanche, dont les conditions d'existence restaient pratiquement inchangées, les ont conservées en se les appropriant, entraînant une différenciation de leur relation à la culture dominante. C'est probablement à cette époque que réapparaissent des éléments préhispaniques telle l'image du tigre remise au goût du jour par la recherche archéologique alors en plein essor en ces temps de construction de l'identité nationale.

Dans l'actualité, à Zitlala, les danses sont nombreuses et très diversifiées et si certaines tendent à disparaître d'autres sont exhumées de l'oubli grâce au travail de quelques passionnés et retrouvent un nouveau sens, telle celle des *tenoxtin*, « sauvée », d'après ce qui m'a été rapporté, par un instituteur de Zitlala. Les plus connues sont celle des *chivas* (chevreaux), des *machos* (mâles), des *Moros chinos* (Maures chinois), des *muditas* (petites muettes), des *novias* (fiancées), des *reyes moros* (rois maures), des *Apaches* ou *mecos* [photos ci-après], des *tlacololeros* (du nahuatl *tlacoloa*, préparer la terre avant les semailles), des *tenoxtin*, des *vaqueros* (vachers), des *viejitas* (petites vieilles), des *xochimilcas*, des *zopilotes* (vautours).



Défilé de reyes moros (rois maures) – Zitlala, sept. 2012 – Danse des Apaches ou mecos

Toutes s'exécutent dans le cadre de cérémonies précises et se sont ouvertes aux femmes depuis le milieu des années quatre-vingt après avoir été longtemps une exclusivité masculine.

Certaines de ces danses sont considérées par les Zitlaltèques comme originaires de Zitlala, d'autres sont clairement empruntées mais toutes se situent dans un processus créatif collectif, d'un « espace », d'une performance. En ce sens, la danse n'est pas un seul exercice chorégraphique mais reflète et génère à la fois, à travers l'expérience partagée, des relations sociales.

Sur le terrain de la pratique, des responsables de danse (*capitán*) sont chargés de transmettre la chorégraphie mais doivent également présider à l'élaboration des costumes et des masques. Si un *capitán* assume correctement ces fonctions, il deviendra *principal*, reconnaissance qui, comme on l'a déjà vu, lui confèrera une représentativité accrue. Les danseurs, de leur côté, se compromettent pour une année et, sous son autorité, suivent une longue préparation ponctuée de nombreuses répétitions.

Acte toujours collectif, la danse est avant tout une performance où chacun offre son énergie dans une expression commune pour honorer la tradition et vénérer le saint garant du bien-être de la communauté. Au-delà de la connaissance des pas et de la chorégraphie, des costumes et des masques, les nombreux acteurs rituels insistent sur l'accomplissement physique, la nécessité de « *aguantar* » – cette notion de « *aguantar* », que l'on peut traduire dans ce contexte par « supporter » ou « tenir le coup », revient systématiquement dans les propos des danseurs – où seuls des mois d'entraînements peuvent leur permettre d'acquérir l'endurance indispensable les jours de célébration.

Engagement (*compromiso*) envers le saint et le groupe, la danse éprouve durement le corps des danseurs car il faut souvent danser trois jours de suite au cours de processions sur les chemins escarpés, au bord du fleuve ou sur le parvis de l'église, sous des costumes pesants et en pleine chaleur, le visage couvert d'un masque presque toujours en bois ; on comprendra le port systématique de chaussures de sport qui contrastent singulièrement avec la somptuosité des costumes. L'idée de flancher, de s'arrêter, c'est-à-dire de faillir à sa parole, n'effleure à aucun moment les participants et ceux qui faiblissent sont repris immédiatement par le « maître » et « rentrent dans la danse ». « Si tu dances, tu dances jusqu'au bout », expliquait Gabriela à sa fille de sept ans qui demandait à se reposer. Signe de l'esprit communautaire observable dans les nombreuses manifestations rituelles, les musiciens, pendant l'exécution des danses, sont attentifs à la fatigue des danseurs et intercalent régulièrement dans leurs partitions des séquences rythmées atténuées afin de permettre à ces derniers d'assumer ce rôle des heures durant.

C'est seulement à la fin de leurs prestations que les groupes de danse sont conviés à un repas par des *fiesteros* qui s'engagent à les recevoir en leur offrant un plat traditionnel (*atole de garbanzo*³⁴⁰, *pozole*, etc.), des rafraîchissements et du mezcal. Ces invitations font l'objet de règles précises et leur non-observation sera mal vue de tous.

*
**

La performance physique relie la danse aux forces invisibles qui participent directement à l'expression en donnant – ou au contraire en soustrayant – l'énergie nécessaire à la réalisation. Pour le danseur Daniel, qui chevauche pour la deuxième année le cheval de San Nicolás³⁴¹ dans la danse des *Moros chinos*, c'est un engagement important. Il me confie que cette année, il ne s'est pas bien préparé et souffre dans son costume qu'il trouve pesant. L'an dernier, le cheval le transportait, il se sentait bien et léger mais lorsqu'il y a une semaine il a voulu l'essayer, il n'y est pas parvenu alors qu'un compagnon plus costaud a réussi sans problème ; il a tenté de nouveau, sans succès. Finalement, il a pu l'enfiler mais la danse est dure pour lui. Il en connaît la cause, il a eu des aventures féminines et aussi quelques problèmes sur lesquels il reste discret. Mais qu'importe, il dansera jusqu'au bout.

Dans toutes ces danses, le travail esthétique sur les costumes et les masques est primordial et s'appuie presque toujours sur la non-différenciation des danseurs dont la singularité se perd derrière le déguisement. Sous celui-ci chacun semble en effet participer à sa propre dépersonnalisation, ce qui compte n'étant pas le danseur qui se trouve derrière le masque mais l'énergie qu'il dispense pour l'accomplissement d'une action.

Les capitaines sont très rigoureux et entraînent leur groupe avec application. La chorégraphie, généralement simple, compte moins que l'expression d'ensemble, d'un « nous collectif » qui rendra l'exécution de la danse fluide ou pesante. Au cours des processions, les danses peuvent se succéder ou bien s'exécuter en même temps en se déplaçant selon un ordre établi à travers l'espace commun.

³⁴⁰ Potage à base de pois chiches moulus.

³⁴¹ À Zitlala, le cheval et le teponaztli sont deux objets rituels en bois hébergés sous le même toit et sortis uniquement durant les fêtes en l'honneur au saint patron, mais suivant toutefois un parcours distinct.

Seuls des danseurs solitaires, évocations allégoriques de la mort, du diable et du prêtre, circulent librement, apparaissant et disparaissant au gré de leur inspiration.

Durant l'année, chaque danseur prépare et se responsabilise de son costume mais, le jour des danses, tous sont gardés chez le *capitán*, celui qui a la charge de fournir des repas à tous les danseurs et aux musiciens qui les accompagnent.

c) Les musiciens et orchestres

Les orchestres, présents sur les nombreux terrains de l'expression rituelle, à toutes les manifestations de la vie et de la mort de Zitlala, et ce jusque dans la gravité des cimetières, sont composés exclusivement d'instruments à vent et à percussions [*photos suivantes*]. Ils font corps avec les processions malgré l'encombrement de certains instruments (grosse caisse, soubassophone), de la chaleur et de l'instabilité des sentiers ; sans interruption, ils distillent et participent de l'énergie collective et, comme les danseurs auxquels ils sont souvent associés, montrent eux aussi une endurance infailible jusqu'à s'en meurtrir les lèvres, comme j'ai pu le constater quelques fois sur les jeunes trompettistes ou joueurs d'instruments à vent.



Grandes fanfares lors des combats des « tigres » – Zitlala, 5 mai 2013



Fanfare se préparant à intégrer une procession – Zitlala, sept. 2012

Comme pour les danses, la charge de maître de musique peut être à vie. Celui qui l’assume transmet sa connaissance des musiques, organise les répétitions, corrige les erreurs, forme les novices. Tout ce qui concerne la musique se trouve de fait placé sous sa responsabilité.

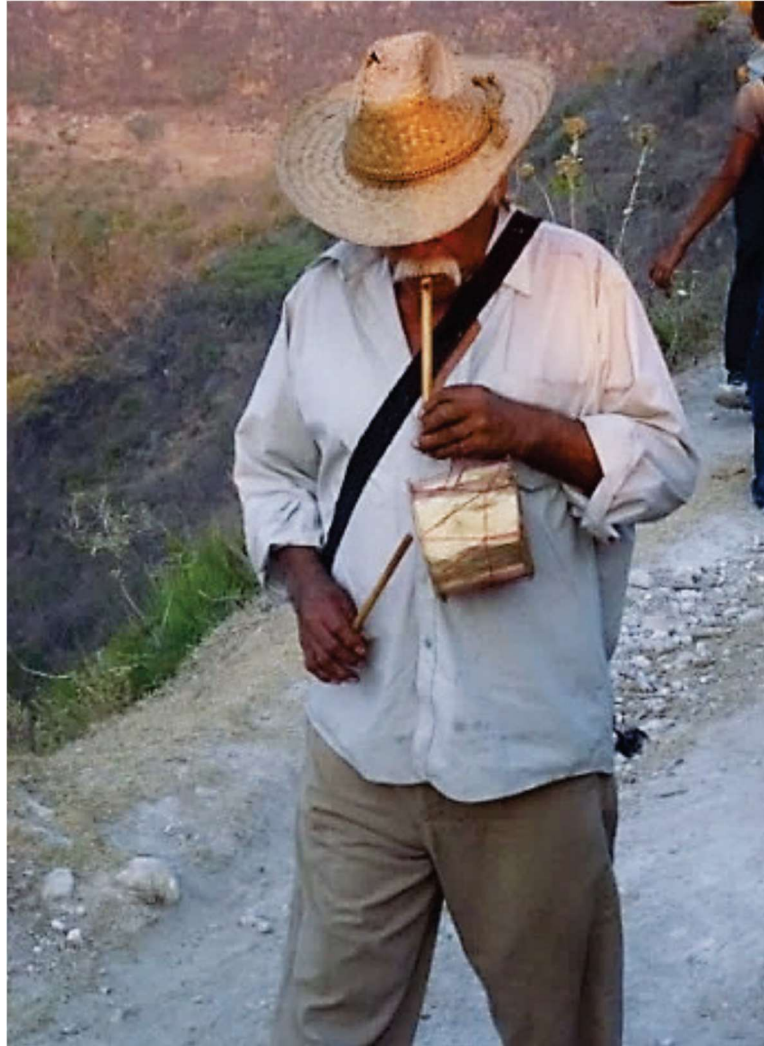
L’apprentissage est basé sur une approche musicale, physique et non théorique. Les enfants intéressés par la musique débutent aux cymbales par immersion dans l’orchestre. Cet instrument particulièrement sonore permet une première sensibilisation rythmique d’autant plus prégnante que son éclat métallique, immédiatement identifiable, ne pardonne la plus petite erreur. L’enfant peut être distrait, voire parler avec ses camarades, mais au moindre écart de rythme, il est immédiatement repris par le maître de musique qui porte une attention permanente à ses recrues, parfois très jeunes, et les ouvre ainsi à la musique. On remarquera que si les orchestres sont exclusivement masculins, on voit depuis quelques années des fillettes entrer dans le processus d’apprentissage musical en commençant elles aussi par s’initier aux cymbales.

Par la suite, alors qu’il a déjà côtoyé et entendu les différents instruments de l’orchestre, l’apprenti musicien pourra, s’il le désire, se familiariser avec l’un d’eux en apprenant par le regard et l’oreille. Il y a peu de verbalisation, l’apprentissage se faisant essentiellement par le corps, lui-même s’en imprégnant.

Depuis la fin des années quatre-vingt, les fanfares ont pris une importance grandissante et remplacent bien souvent tambours, flûtes et violons dans l’accompagnement des danses.

Cependant, en dehors de ces dernières qui peuvent regrouper jusqu’à une dizaine de membres, il existe à Zitlala d’autres musiciens en charge d’un répertoire spécifique souvent indissociable à l’exécution d’une danse de certains rituels. Ces musiciens, peu nombreux, jouent généralement seuls ou en duo et jouissent d’une grande reconnaissance parmi la communauté de par leur implication personnelle dans les expressions de la dévotion populaire.

Don Celestino est l’un d’entre eux [*photo suivante*]. Joueur de pipeau (*pitero*) reconnu, il m’a reçu en plusieurs occasions dans sa modeste maison du quartier de la *cabecera*.



Don Celestino jouant de son pipeau – Zitlala, sept. 2012

Fidèlement accompagné de son pipeau couplé à un petit tambour rudimentaire, on peut le voir, malgré son âge avancé, suivre sur des sentiers incommodes deux danses importantes de Zitlala, l'une, la danse des *tlacololeros*³⁴² lors des cérémonies propitiatoires de pluie, l'autre, celle des *Moros chinos*³⁴³ pour les fêtes en honneur au saint patron de Zitlala. Refusant d'être payé contrairement à d'autres musiciens dont les prestations peuvent s'élever jusqu'à cinq mille pesos (trois cents euros en 2012) ou à une fanfare aux tarifs pouvant avoisiner les vingt-cinq mille pesos (quinze cents euros en 2012), il estime qu'être *pitero* est un « acte de foi (*lo hago por fe*) » en lien avec sa charge à vie de gardien du *teponaztli*, l'instrument rituel indissociable de la vie cérémonielle zitlaltèque. Cette charge, selon l'usage, doit être en effet assumée par le joueur de flûte qui accompagne la danse des *Moros chinos*. Tout comme la plupart des musiciens, Don Celestino a appris en côtoyant, écoutant et observant son prédécesseur et se charge de transmettre son savoir de la même façon pour perpétuer la charge.

**

³⁴² La danse des *tlacololeros*, particulièrement physique, s'exécute dans le cadre des cérémonies propitiatoires de pluie d'avril et mai, avant les semailles, et se pratique dans plusieurs localités du Guerrero où elle met en scène le *tlacolol*, technique agricole adaptée au terrain pentu et aride. Les danseurs accompagnent les processions le visage dissimulé sous un masque de bois et un ample chapeau, le corps protégé par un costume constitué de sacs de jute rembourrés. Accompagnés d'un musicien – *pitero* –, ils dansent tout du long du parcours, faisant claquer leur fouet et échangeant quelques coups, se laissant quelquefois dévaler de tout leur corps les flancs d'une colline.

³⁴³ La danse des *Moros chinos* (Maures chinois) se déroulant en septembre serait, d'après Maclovio Ariza Acevedo (communication personnelle, mai 2013), une des plus anciennes danses dites de Conquête dans laquelle on retrouve certains éléments provenant des Philippines, archipel également assujéti à la Couronne d'Espagne et, par là même, intégrées à un vaste réseau d'échanges commercial et culturel à l'intérieur de l'empire espagnol.

Sur le terrain, on peut constater un regain d'intérêt pour des instruments moins coûteux que ceux employés dans de grandes formations, surtout dans les parades précédant les combats lorsqu'un groupe de combattants, ne pouvant s'offrir les services de fanfares « professionnelles », s'accompagne d'un ou deux tambours, base sonore et rythmique suffisante à préserver une visibilité sociale tout en évitant des dépenses importantes.

De même, dernièrement, certains maîtres de danse se détournent des orchestres actuels et recherchent d'anciens sons pour les faire jouer par des instruments « traditionnels » [photo suivante] qu'ils tentent d'imposer comme « authentiques » face aux orchestres composés d'instruments connotés modernes.



Tambour « traditionnel » lors d'une parade de xochimilcas – Zitlala, 8 mars 2011

Tel qu'on peut le voir, cet extrême enchevêtrement de la musique et des danses s'inscrit entièrement dans le système des charges qui préside aux protocoles des festivités. Les responsables de ces expressions assument cette charge solennellement, agent d'implication sociale de grande importance pour la communauté et qui revêt non moins un prestige indéniable pour son mandataire.

5. Le rôle des autorités

Durant les fêtes, le rôle et la présence des trois autorités – rituelles, municipales, religieuses – sont très différenciés. Mais en raison de son importance dans l'espace et le temps, la fête devient l'enjeu de multiples tractations et transformations dans lesquelles tous les groupes de pouvoir participent à des degrés divers suivant les époques.

a) Les autorités rituelles ou *principales*.

À Zitlala, l'organisation des fêtes échoit aux *fiesteros*, placés eux-mêmes sous le patronage des *principales*. Ces derniers, très souvent des hommes ayant déjà assumé plusieurs charges, sont les autorités rituelles reconnues par la communauté pour leur probité dans ces fonctions. Accéder au rang de *principal* ne résulte pas tant de l'exercice d'une charge mais plutôt de la manière dont elle a été exécutée. Aussi, devenir *principal*, loin de refléter une seule volonté individuelle, traduit une reconnaissance de la communauté au sommet d'une hiérarchie structurée sur le prestige, exempte par ailleurs de toute retombée économique directe.

Cette distinction et ce terme de *principal*, issus des premiers moments de la conquête, se retrouvent – parfois sous des vocables différents – dans toute l'Amérique hispanique où, d'après les premières sources coloniales, les *principales* apparaissent comme les caciques descendants de la noblesse indienne, en lien avec l'expression du pouvoir, religieux et administratif.

Jusque dans les années cinquante, le rôle des *principales*, souvent sollicités pour intervenir dans des conflits d'ordre plus général, telle la résolution des problèmes internes aux communautés, dépassait largement le cadre rituel. De plus, le prestige acquis dans l'exercice de différentes charges leur conférait un réel ascendant et bien souvent leur parole avait force de loi, « ils étaient comme la loi »³⁴⁴. Ces autorités indiennes, portées par la coutume, étaient engagées dans la gestion religieuse, politique et administrative des communautés par le biais du Conseil des Anciens, avant que leur champ d'influence ne se réduise progressivement.

Actuellement, l'influence de leur rôle social se limite à l'espace rituel festif mais du fait de l'importance des fêtes à Zitlala, les *principales* – au nombre d'une dizaine pour les trois quartiers – forment une entité locale de pouvoir sur laquelle il faut compter. Par exemple, on ne peut accéder à une charge de *fiestero* sans disposer de leur accord. Plus généralement, ils interviennent dans le déroulement de toutes les grandes fêtes à caractère religieux pour fournir explications et conseils, renseigner sur les obligations rituelles, émettre des critiques et procéder aux ajustements aussi fréquents que nécessaires. Car le savoir des *principales* n'est pas seulement formel, à la façon d'un cahier des charges rituel à respecter ; c'est avant tout une connaissance et une compréhension globale de la situation qui sous-entend de vivre à Zitlala. Pour cette raison d'ailleurs, lorsque les *fiesteros* ne demeurent pas sur place, comme Doña Gloria, la situation peut s'avérer difficile car les obligations et devoirs exigés par les *principales* leur sont toujours dictés au dernier moment.

Il est important de noter ici que les *fiesteros* et les *principales* sont totalement absents de l'organisation des combats et que ceux-ci se déroulent sous le contrôle des autorités municipales en relation avec les groupes de combattants.

b) Les autorités municipales

En 2015, comme on le verra plus loin³⁴⁵, les autorités municipales annoncent publiquement leur volonté de participer à l'organisation des grandes célébrations patronales, inaugurant un profond changement dans leur relation à la tradition et à la religion comparativement à 2013, date à laquelle j'ai effectué mon dernier terrain.

Cette année-là, lors des fêtes religieuses de septembre en l'honneur de San Nicolás régies par le système des charges, les autorités municipales se déplacent à la périphérie de Zitlala et abandonnent le centre de Zitlala aux festivités religieuses. Alors qu'une multitude défile en dansant dans les trois quartiers de Zitlala et les lieux sacrés, et que le teponaztli rituel fait sa sortie annuelle accompagné de parades et de danses le menant avec ses accompagnateurs dans un parcours défiant peur et danger jusqu'au sommet de la tour de l'église, le président municipal, accompagnés de représentants politiques régionaux, assistent à un spectacle de rodéo à l'entrée du village où une piste a été aménagée.

Cette attraction financée par l'*ayuntamiento* (mairie) se veut une réplique laïque aux festivités qui agitent le centre de Zitlala. Ici, point de mezcal, mais de la tequila, du rhum et du brandy en abondance pour les spectateurs et les artistes qui animent le spectacle tandis qu'alentour une myriade de vendeurs ambulants proposent bières, pop-corn, barbes à papa, *paletas* (glaces) et autres produits en tout genre mondialement distribués.

³⁴⁴ Marion Oettinger (1980), *op. cit.*, p. 106.

³⁴⁵ Voir deuxième partie, chapitre II, 3-d.

Plus tard dans la soirée, la mairie poursuivra sa « politique d'affirmation culturelle » en proposant une représentation du *Ballet folklorique du Guerrero*. Sur la scène, des couples de danseurs produisent un spectacle de qualité face à un public convoqué par les instances municipales pour venir assister à une « attraction laïque ». Là encore, des personnalités politiques sont présentes dans les tribunes dont la plupart participent à l'ivresse générale. Cette fête, exilée à l'entrée de Zitlala, permet aussi aux politiques de se mettre en scène à grand renfort d'accolades.

Ces spectacles, qui se veulent concurrents de la fête de San Nicolás organisée par tous les *fiesteros* de la *cabecera*, illustrent sans ambiguïté la volonté du pouvoir politique et des autorités municipales à vouloir préserver un espace civil d'expression à la marge des festivités religieuses organisées par les autorités rituelles et dédiées au saint patron.

*

**

Si le rodéo et les danses folkloriques sont l'affirmation de l'imagerie culturelle métisse, les autorités municipales n'hésitent pas dans d'autres occasions à manifester leur indianité et valoriser la « tradition » en apportant un appui logistique et en promouvant les spectacles des combats – notamment les combats des tigres – qui attirent toujours davantage de monde. Ces combats, qui s'organisent hors du système des charges mais possèdent leurs propres autorités rituelles, se déroulent sur la place de la mairie – ou palais municipal – en présence d'élus et font montre d'une importance croissante dans le cycle des festivités zitlaltèques.

L'intervention municipale dans leur développement illustre le résultat du processus de séparation entre les charges civiles et religieuses observées dans certaines communes indiennes du Guerrero, tel Zitlala, après l'époque révolutionnaire qui mit à mal le pouvoir de l'Église et a vu en parallèle l'édification du PRI³⁴⁶, un parti à connotation laïque, parfois même accusé d'anticléricalisme par ses adversaires. Cette dissociation entre responsabilités civiles et religieuses a rendu l'expression de chacune d'entre elles déterminante dans la représentativité locale où elles expriment et mettent en scène leur engagement et leur pouvoir. Aussi, les combats des tigres qui se déroulaient aux confins du territoire municipal sont devenus, en raison de leur fixation en place principale par les autorités municipales au début des années quatre-vingt, l'enjeu de différents intérêts politiques, culturels, économiques et, dernièrement, de patrimonialisation.

Ainsi que nous le verrons dans la deuxième partie à partir du chapitre II, les actions des instances municipales relatives aux combats montrent clairement qu'elles ont parfaitement intégré, à l'instar d'un certain nombre d'acteurs dont certains sont impliqués dans ces mêmes combats, la théâtralisation de la culture et les bénéfices à tirer d'une offre culturelle attractive correspondant aux attentes d'une identité définie comme un « monde autre à découvrir ».

c) Les autorités ecclésiastiques

Elles ne participent que de loin aux cérémonies du mois de septembre en honneur au saint patron et à celles propitiatoires de pluie d'avril/mai, toutes aussi importantes. Depuis quelques années, le curé consent à y venir uniquement pour lire la messe et administrer des sacrements qu'il monnaie au préalable³⁴⁷. Lors des offices dédiés aux croix ou aux lieux sacrés, celui-ci, appelé hors des murs de l'église, se munit d'une petite table sur laquelle il dispose les objets rituels nécessaires à un office « express » (calice, caissette à hosties, etc.). Néanmoins, d'après ce que j'ai pu remarquer en ces occasions, très peu de personnes viennent communier et quant aux autres elles ne paraissent guère disposées à suivre le rituel de la messe, comme l'illustrent par exemple les appels à l'agenouillement peu suivis et pourtant traduits avec insistance en nahuatl. De nombreux Zitlaltèques sont en effet hermétiques aux injonctions liturgiques, ayant eu maintes fois dans le passé – et encore aujourd'hui – des relations houleuses avec leurs curés.

³⁴⁶ Le PRI, issu du Parti National Révolutionnaire au pouvoir depuis 1929, rebaptisé Parti Révolutionnaire Institutionnel en 1946, a pénétré tout le système politique mexicain jusque dans les moindres recoins du pays. Évincé du pouvoir entre 2000 et 2012, ce parti n'en demeure pas moins très implanté dans de nombreuses régions rurales.

³⁴⁷ D'une manière générale toutes les interventions du curé sont rétribuées selon des tarifs pratiqués en fonction du type de cérémonie (baptême, communion, confirmation, mariage, enterrement). Selon Gabriela, à titre d'exemple : « La première communion varie entre deux cents et trois cents pesos (entre vingt et trente euros) par enfant. Comme ils sont souvent plus d'une centaine à leur première communion, on finit par avoir des sommes importantes » (carnet de terrain, mars 2013).

En plus du curé, les *rezanderos*, dont le rôle est d'adresser des prières à Dieu ou à la Vierge, interviennent dans des espaces différents et sont en quelque sorte les relais de l'Église. Leur proximité avec le divin leur confère un statut particulier, à plus forte raison s'ils détiennent un pouvoir de guérisseur. Leur présence, collective ou individuelle, est requise lors de nombreuses cérémonies privées (naissance, mariage, décès) ou publiques (célébrations rituelles). Aidés parfois d'un petit livret, ils récitent leurs litanies alors qu'autour d'eux on parle, rit, mange, boit et vaque à ses occupations dans une totale absence de silence révérenciel. Cette convivialité se retrouve aussi dans l'église, véritable lieu de vie que les Zitlaltèques investissent comme une maison collective où les enfants peuvent jouer pendant que les parents discutent ou se reposent tandis que d'autres, en charge de l'entretien, fleurissent et balayent tout en bavardant, indifférents à ceux venus prier. Les jours de la fête du saint patron, fanfares et danseurs se l'accaparent, échauffés par le mezcal et l'explosion sonore des cuivres qui se répercutent sous la nef.

La séparation/opposition entre les deux autorités, civiles et religieuses, est depuis longtemps inscrite dans la structuration spatiale du centre de Zitlala, remarquablement divisé en deux lieux accolés qui semblent vouloir s'ignorer. À l'ouest, se trouve l'église blanche orientée au sud et dotée d'un grand parvis arboré ceint d'un mur surmonté de grilles ouvragées auquel on accède par une volée de marches, tandis qu'au sud-est mais regardant au nord, le bâtiment de la mairie aux actuelles couleurs vives jaune et orange (2013)³⁴⁸ délimite une autre place sur laquelle se dresse un kiosque à musique, la *plaza cívica*, ouverte sur les rues adjacentes et où se déroulent les combats et les parades qui les précèdent. Lors des célébrations de fêtes à caractère religieux, on remarquera que les processions qui se dirigent vers le parvis de l'église s'abstiennent de traverser la *plaza cívica* et font toutes un détour pour rejoindre l'église d'où les autorités municipales sont absentes.

Conclusion de la première partie

Rassemblons pour conclure les éléments développés dans cette première partie qui permettent de porter un regard diachronique et synchronique sur le contexte zitlaltèque dans lequel les combats s'organisent.

Ne pas se cantonner à la seule période contemporaine inscrit ces derniers – dont l'étude jusqu'à présent n'a été qu'effleurée – dans un processus dynamique. Ce détour s'est imposé pour une compréhension historique des pratiques culturelles zitlaltèques considérées en tant qu'expression de différents éléments qui se sont mêlés et transformés au cours des siècles. Ainsi, on a pu voir que si les politiques culturelles pénètrent les pratiques, ces dernières, par leur intensité expressive, témoignent à Zitlala d'une grande capacité d'adaptation et de transformation.

En retraçant, à grands traits, l'histoire de la constitution des communautés indiennes, on a montré que « loin de constituer une réalité idéale hors du temps, les communautés actuelles sont le résultat d'une histoire longue et complexe, au cours de laquelle elles se sont maintes fois transformées et reconstruites »³⁴⁹.

Cette approche, en établissant une relation dialectique entre le travail historique et la réalité contemporaine, permet de comprendre les communautés indiennes non comme des sociétés du passé survivantes – ou à l'agonie – prises dans des stratégies de sauvegarde de leur culture mais bien comme des sociétés dynamiques traversées par plusieurs « systèmes » où des temporalités différentes se côtoient. Il ne s'agit donc pas de les regarder comme des vestiges du passé ou des anachronismes exotiques sur une échelle unique du progrès mais plutôt de montrer l'articulation entre le local et le global, entre le présent mondialisé et les systèmes organisationnels issus de la colonisation.

On ne saurait terminer cette conclusion de mise en contexte des combats de Zitlala sans mentionner la réalité du narcotrafic dans le Guerrero dont l'expansion au cours de ces dix dernières années a des répercussions depuis quelques mois (2016) à l'intérieur du *municipio*.

³⁴⁸ D'après mes observations, à chaque changement de président municipal (tous les trois ans), le nouvel entrant fait repeindre le bâtiment aux couleurs de son choix.

³⁴⁹ Jérôme Baschet, « L'histoire face au présent perpétuel » in François Hartog et Jacques Revel, *Les Usages politiques du passé*, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 2001, p. 58.

Les recoins montagneux et l'inaccessibilité de nombreux territoires mais aussi et surtout la pauvreté endémique d'une grande partie de la population ont stimulé l'intérêt des paysans pour cette forme d'économie de substitution. La violence inhérente à ce phénomène a engendré en quelques mois des dizaines de victimes et d'après mes contacts téléphoniques, au moins trois d'entre eux apparaissent dans ce travail dans l'organisation des combats rituels. Dernièrement – en septembre 2016 –, des militaires ont été déployés à la *cabecera* pour maintenir une apparence d'ordre constitutionnel mais également pour prévenir les luttes sociales que les conflits à l'intérieur de la nébuleuse du trafic ne manquent pas d'attiser.

DEUXIÈME PARTIE

Les combats, ethnographie des corps en action

Présentation de la deuxième partie

Tous les peuples et toutes les cultures ont développé des systèmes de combat dont la diversité et la créativité pugilistique n'ont cessé de se modifier, tant sur l'aspect technique que dans leur finalité.

À partir de l'invention de la boxe au XIX^e siècle en Angleterre³⁵⁰, de nombreux styles d'affrontements vont être créés – ou recréés – dans le monde, répondant pour la plupart aux nouvelles nécessités de construction d'identité nationale des États-nations en formation ou en consolidation.

Si depuis les années quatre-vingt, les sports de combat ont été l'objet de nombreuses études de la part de pratiquants passionnés et d'universitaires résolus – plusieurs chercheurs n'hésitant pas à monter sur le ring ou la tinte³⁵¹ pour “incorporer” leur sujet³⁵² – en revanche, les combats non sportifs où la signification de l'affrontement physique ne répond pas uniquement à une exigence compétitive, ont été à ce jour très peu abordés.

Ce type de confrontations non sportives et généralement à caractère rituel sont souvent présentées par leurs protagonistes comme ancestrales. Elles revêtent des dimensions mythiques, sociales et culturelles, multiples et complexes qui peuvent représenter un intérêt pour tenter d'élargir le champ d'études des formes de combats créées par l'homme ainsi que leurs significations.

Les combats de Zitlala s'inscrivent à l'intérieur de ces pratiques. Toutefois, avant de les observer au plus près, il nous a semblé essentiel de débiter cette deuxième partie en nous attachant à les replacer dans le contexte plus général des nombreux jeux d'affrontements paysans existants ou ayant disparu. Ensuite nous aborderons dans le détail sept différents combats de Zitlala et de sa région, avant de nous interroger sur la notion de violence et les fluctuations de sa perception au fil du temps et des sociétés. Pour finir, on se penchera sur les concepts de coutume et de tradition.

Chapitre I – Combat, lutte, jeu, les différentes formes d'affrontement physique non guerrier

Dans la première partie de ce travail, nous avons tenté de retracer sur le temps long les grandes lignes de la vie rituelle zitlaltèque afin de pouvoir aborder à présent les combats dans ce contexte général.

Toutefois, il paraît nécessaire au préalable d'orienter la réflexion sur le sens donné ici aux mots « combat », « lutte » et « jeu » d'autant que les formes d'affrontement physique non guerrier inventées par l'homme tout au long de son histoire – reflet des sociétés dans lesquelles elles évoluent – sont innombrables et leurs fonctions multiples.

Ainsi, en dehors du champ de bataille, là où le combat répondait à d'autres nécessités que la seule confrontation létale, de nouvelles formes plus subtiles d'affrontements ont surgi, donnant naissance à différents types d'événements codifiés – jeux grecs d'Olympie, jeux du cirque de Rome, joutes et tournois médiévaux, etc. – où pouvait s'exprimer toute la valeur combative des participants.

**

Si les techniques corporelles guerrières sont devenues caduques face au développement technologique des armes et l'évolution des sociétés, l'apprentissage et l'invention de systèmes de luttes au corps à corps n'ont pourtant jamais cessé. Au contraire même. Il existe de par le monde un très grand nombre de luttes dont certaines ont totalement intégré le registre sportif comme celles issues de l'Antiquité européenne (pancrace, lutte gréco-romaine), de techniques d'affrontement qui furent codifiées et répertoriées en tant qu'arts martiaux à partir d'anciennes pratiques guerrières pour transmettre une « technique » ou préserver de l'oubli la notion de combat vital – c'est le cas des arts

³⁵⁰ La première codification de la boxe anglaise date de 1865 par la rédaction des règles de John Graham Chambers.

³⁵¹ Promontoire à la poupe de la barque où se place le joueur lors des affrontements nautiques.

³⁵² Voir Loïc Wacquant : *Corps et âme. Carnets ethnographiques d'un apprenti boxeur*, Agone, Marseille 2000 et Jérôme Pruneau : *Les joutes languedociennes. Ethnologie d'un sport traditionnel*, L'Harmattan, Paris, 2004.

martiaux traditionnels asiatiques³⁵³ –, de sports de combat tels le sambo russe, le krav-maga israélien, le kick-boxing nord-américain, etc., et qui tous s'affirment comme hégémoniques dans le domaine de l'affrontement corporel³⁵⁴.

D'autres formes de luttes locales se situent à mi-chemin de la sportivisation en ce sens qu'elles s'appuient sur la base d'entraînements et de compétitions mais mettent en avant la réactualisation de pratiques coutumières anciennes et se trouvent généralement associées à des dates rituelles. Tel est le cas de certaines formes de luttes traditionnelles³⁵⁵ qui connaissent un nouvel essor depuis la fin du XX^e siècle comme le ssirûm³⁵⁶ de Corée datant de plus de quinze cents ans, la lutte mongole³⁵⁷ présentée comme millénaire, la lutte à l'huile turque³⁵⁸ que les historiens remontent au XIV^e siècle, ou encore les luttes séculaires gambienne et sénégalaise³⁵⁹.

*
**

Dans un autre registre que l'affrontement pugilistique et plus proche de nous géographiquement, citons le "calcio storico", jeu de ballon se déroulant tous les ans au mois de juin à Florence et tenu par certains historiens comme l'ancêtre du football. Ce jeu, disparu depuis 1739 et « réapparu » en 1930, est considéré de nos jours comme l'un des jeux collectifs les plus violents. Soumis à des règles minimales, les joueurs, grisés par les invectives des spectateurs, s'affrontent dans de furieux corps à corps, souvent sanglants, pour garder le contrôle d'une balle.

Ces formes de confrontations oscillant entre jeux populaires et/ou célébrations rituelles, souvent décrites par leurs protagonistes comme ancestrales, revêtent des dimensions symboliques et culturelles multiples et complexes. Comme l'attestent les recherches sur les différents systèmes de luttes, elles sont présentes dans bien des régions du monde et s'inscrivent pleinement dans l'histoire humaine.

Cependant, quoique très distinctes les unes des autres, la plupart ont en commun la désignation d'un vainqueur. Cette prédominance de systèmes d'affrontement répondant à une exigence compétitive n'exclut pas pour autant l'existence d'autres formes de combats, non sportifs, où les règles, les codes et les raisons d'être de l'engagement corporel s'inscrivent dans une réalité sociale plus ample, en dehors de toute compétition.

Dans ces jeux rituels d'affrontement non compétitifs, à l'exemple de ceux de Zitlala, la notion de victoire sur l'adversaire, individuelle ou collective, n'est ni prioritaire ni centrale et l'absence d'entraînements un facteur déterminant. Ils échappent pour cette raison à l'emprise médiatique et ont été, à ce jour, très peu étudiés. Mais depuis les politiques de valorisation et de patrimonialisation de

³⁵³ En dehors du kalaripayat, apparu en Inde dans la province du Kerala probablement plus de mille ans avant notre ère, du sumo japonais et du wushu chinois, également très anciens, la majorité des arts martiaux pratiqués actuellement sont de création récente. Pour mémoire, le judo fut créé en 1882 par Kano Jigoro, le karaté en 1922 par Gichin Funakoshi, l'aïkido en 1931 par Ueshiba Morihei.

³⁵⁴ Le sambo (abréviation russe « d'autodéfense sans arme »), officiellement reconnu en 1938, est une compilation des meilleures techniques puisées dans les différents styles de luttes anciennes existant au sein de l'Union soviétique combinant projections, clés (contrôle articulaire) et immobilisations. Le krav-maga, « combat rapproché » en hébreu, est une méthode créée dans les années 1940 destinée en premier lieu à l'armée et aux services spéciaux israéliens et dont l'objectif est d'enseigner en un minimum de temps des techniques efficaces accessibles à un maximum d'individus. Le kick-boxing américain, appelé aussi "karaté full-contact", s'apparente à un style de boxe pieds-poings à finalité sportive développé aux États-Unis dans les années 1960 qui combine essentiellement des éléments du karaté et du muay thai (boxe thaïlandaise).

³⁵⁵ Dans son imposant ouvrage *L'encyclopédie des sports. Plus de 3 000 sports et jeux du monde entier*, Wojciech Liponski répertorie pas moins de quatre-vingt-quatorze styles de luttes traditionnelles, sans compter les multiples variantes inventoriées.

³⁵⁶ Appelée aussi ssireum, cette forme de lutte utilisant des techniques de préhension est régie depuis 1983 par le *Korea Folk Ssireum Federation* dont le but est de la promouvoir comme sport national.

³⁵⁷ La lutte mongole attire chaque fois plus de combattants (plus de six mille en 2011 lors de la finale des compétitions à Oulan Bator d'après *Le Monde* du 24 septembre 2011).

³⁵⁸ Forme de lutte originaire de Perse à base de technique de préhension et où les combattants s'enduisent le corps d'huile. Attestée au XI^e siècle, elle s'est diffusée à travers l'Asie Mineure et la péninsule des Balkans mais actuellement se trouve surtout présente en Turquie où se déroule chaque année dans la ville d'Erdine la plus grande compétition annuelle.

³⁵⁹ Les luttes gambienne et sénégalaise sont très proches dans leurs formes, toutes deux utilisant des techniques de préhension et de percussion. Les compétitions, très populaires au Sénégal, sont devenues depuis la fin du XX^e siècle des événements sportifs de premier plan dans le pays.

la culture, on assiste ces dernières années dans de nombreuses régions à l'éveil d'un intérêt pour les luttes traditionnelles et combats rituels non sportifs de la part des autorités locales et des chercheurs.

*
**

Roberte Hamayon³⁶⁰, spécialiste de la région, parle longuement des luttes mongoles ; Stefan Krist³⁶¹ publie un article sur le même sujet. La lutte à l'huile turque est l'objet de plusieurs travaux³⁶² et dans la sphère sud-américaine, après le long silence qui a suivi la publication en 1988 de l'article d'Antoinette Molinié-Fioravanti³⁶³, les recherches sur les combats andins³⁶⁴ (essentiellement le tinku et le chiaraje) se multiplient depuis le début du XXI^e siècle. En France, le gouren (lutte bretonne) est étudié par plusieurs chercheurs³⁶⁵ et Aurélie Épron de l'Université Claude Bernard Lyon 1, dont les thèmes de recherche au sein du CRIS (Centre de Recherche et d'Innovation sur le Sport) sont les jeux et sports traditionnels, y a consacré sa thèse de doctorat³⁶⁶ et de nombreuses publications. En mai 2016, elle a organisé à Lyon une Journée d'étude³⁶⁷ où les luttes celtiques et sénégalaises ont été l'objet de plusieurs communications³⁶⁸. Cette liste ne prétend pas à l'exhaustivité mais elle montre clairement que l'étude des formes de combats traditionnelles est en plein essor.

1. Luttes et combats sportifs ou le recours à une violence codifiée

Au début du XVIII^e siècle, les combats à poings nus – parfois mortels – sont très prisés, particulièrement en Angleterre sous l'appellation de *bare knuckle fight* dont les premières véritables règles n'apparaissent qu'en 1743 sous la volonté du champion d'alors John Broughton à la suite d'un combat où son adversaire perdit la vie. Mais c'est seulement plus d'un siècle après (1865) que sont créés les règlements de la boxe anglaise : « Peu à peu, on assiste à une diminution des combats sanglants à poings nus. Ainsi l'évolution de la boxe anglaise s'inscrit dans une société qui tolère de moins en moins la violence publique »³⁶⁹.

Ce constat coïncide avec l'avènement de l'ère industrielle où les profondes transformations structurelles et technologiques de la société européenne de la seconde moitié du XIX^e siècle annoncent une modification radicale de la sensibilité humaine face aux expressions de la violence en général. Ces changements, aussi nommés ruptures de mentalités, qui impliquent une pacification des habitudes sociales, se reflètent également dans l'évolution des divertissements publics et induisent un abaissement notable de la violence physique que les gouvernements n'ont de cesse de stigmatiser.

³⁶⁰ Roberte Hamayon, *Jouer. Une étude anthropologique*, La Découverte – coll. Bibliothèque du Mauss, Paris, 2012.

³⁶¹ Stefan Krist, « Wrestling Magic: National Wrestling in Buryatia, Mongolia and Tuva in the Past and Today » in *The International Journal of the History of Sport*, vol. 31, n° 4, 2014, p. 423-444.

³⁶² Entre autres, Birgit Krawietz, « Prelude to Victory in Neo-traditional Turkish Oil Wrestling: Sense Perceptions, Aesthetics and Performance » et « Sport and Nationalism in the Republic of Turkey » in *The International Journal of the History of Sport*, vol. 31, n° 4, 2014, p. 445-458 et p. 336-346, respectivement.

³⁶³ Antoinette Molinié-Fioravanti, « Sanglantes et fertiles frontières. À propos des batailles rituelles andines » in *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 74, 1988, p. 48-70.

³⁶⁴ 2001 : Angela Brachetti, « La Batalla de Chiaraje: Una pelea ritual en los Andes del sur de Perú » in *Anales del Museo de América*, n° 9 ; 2008 : Alejandro Flores Solís, « El chiaraje. Un encuentro con la teatralidad » in *Ketzalcalli 2* ; 2011 : David Lorente Fernández, « La violencia del Estado como chiaraje o guerra ritual: una interpretación cosmológica de la lucha del ejército contra los quechuas de Sicuani en el sur del Perú » in *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 41, n° 2 ; 2013 : Michele de Laurentiis, *Tra tinku e oro : Conflitto et "politica indígena" in un ayllu boliviano*, Tesi in Antropologia e studi storico-linguistici XXIV ciclo, sous la direction de Bernardino Palumbo, Università degli Studi di Messina, non publiée.

³⁶⁵ Entre autres, Guy Jaouen, *Les Luttes Celtiques de Bretagne et du Cornwall*, Falsab, Noyal Pontivy, 2005.

³⁶⁶ Aurélie Épron, *Histoire du gouren (XIX^e-XXI^e siècles) : l'invention de la lutte bretonne*, thèse de doctorat STAPS, sous la direction de Luc Robène, Université de Rennes 2, 2008, non publiée.

³⁶⁷ « Penser les vulnérabilités et l'innovation dans les sports de combat », Journée d'étude, *Calenda*, publié le lundi 23 mai 2016, <http://calenda.org/367576>.

³⁶⁸ Dario Nardini, « Les luttes celtiques dans la société contemporaine : Invention et patrimonialisation » ; Cheick Tidiane Wane, « La lutte sénégalaise, entre pratique corporelle traditionnelle et sportive : Analyse de l'engagement des lutteurs » ; Jean-François Loudcher, Cheick Tidiane Wane et Omar Dieng, « La lutte sénégalaise moderne, une tradition inventée de l'ère postcoloniale ? ».

³⁶⁹ Jean-François Loudcher, *Histoire de la savate, du chausson et de la boxe française (1797-1978)*, L'Harmattan, Paris, 2000, p. 42.

Avec le développement du sport au XIX^e siècle, concept d'origine anglaise³⁷⁰ issue de la société industrielle qui suppose une expression plus symbolique de la rivalité entre adversaires, de nombreuses pratiques agonistiques correspondant à de nouveaux styles de lutttes et de techniques de combat à mains nues verront le jour – ou seront redécouvertes – à travers le monde dont la fonction première est de limiter au maximum les risques mortels tout en admettant une certaine idée de la violence dans un encadrement strictement défini.

Tout au long de ce siècle, et jusqu'à nos jours, se codifient et se développent dans de nombreux pays des formes de combats érigés en emblèmes nationaux dont on écrit souvent – dans la logique de l'invention de la tradition³⁷¹ – une histoire ancestrale et réifiée porteuse de nombreux stéréotypes qui répondent à des enjeux politiques, idéologiques et identitaires. Comme pour le sport, véritable faire-valoir de l'État-nation (au même titre que les arts, l'architecture, les foires internationales, etc.), on leur applique une idéologie nationaliste.

C'est ainsi que de nombreux jeux et pratiques populaires sont promus et codifiés en tant que sports nationaux confirmant le rôle central de l'État dans leur processus de sportivisation et participent par là même à la construction ou au renforcement des identités nationales. On peut citer à titre d'exemple les pratiques de la savate et du chausson regroupés sous l'appellation de boxe française³⁷² au milieu du XIX^e siècle ; le muay thai³⁷³ (boxe thaïlandaise) qui commence à se constituer en sport national à la fin du XIX^e siècle en pleine époque de modernisation et centralisation des institutions d'un pays cherchant à résister aux vellétés de colonisation occidentale ; la capoeira³⁷⁴ « fabriquée » dans les années 1930 durant l'*Estado Novo*³⁷⁵ et promue « lutte nationale authentiquement brésilienne » en 1953 par Getúlio Vargas.

Cette mutation de l'affrontement physique non guerrier vers l'activité sportive ou l'art martial impliqua corollairement la création d'espaces d'expression (concours, compétitions, championnats) et de règles strictes (ce qui est interdit ou autorisé), tous tournés vers une contention de la violence, une pacification des mœurs qui s'inscrivent dans la stratégie de monopolisation de cette violence par l'État exposée par Norbert Elias et Eric Dunning³⁷⁶. Ainsi, la plupart des formes de combats existant actuellement sont des combats euphémisés dotés de règles précises qui fixent le seuil de violence tolérée et affirment la permanence de lutttes « domestiquées » dans le processus de transformation des sociétés.

Dans leur évolution au fil du temps, les pratiques du sport et de l'art martial ne se sont pas, loin de là, substituées à la guerre ; celles-ci se développent seulement à l'écart des champs de bataille, dans des espaces où l'enjeu, dépassant celui de la survie immédiate, permet de conceptualiser le combat à travers un affrontement codifié mais aussi de développer des connaissances corporelles complexes et diversifiées lesquelles, en retour, autorisent l'enseignement de techniques toujours plus élaborées.

Le sens du combat change du fait de son interprétation « pacifiée » et les gestes et techniques qui nous sont parvenus se réorganisent autour de la pratique d'un entraînement spécialisé mais qui, cependant, engage toujours l'individu dans une relation charnelle de l'affrontement, supposant un rapport à soi-même, à l'autre, au monde. Aussi, même si les motivations ont changé et que les sportifs sont plus « frères de sueur » que « frères de sang », pour reprendre l'expression d'Emmanuel Charlot

³⁷⁰ Terme emprunt à l'anglais *sport* : divertissement au XV^e siècle (de *disport* : passe-temps, jeu au XIV^e siècle, lui-même issu de l'ancien français *desport* : plaisir, divertissement au XIII^e siècle) qui qualifiait les jeux et exercices physiques pratiqués en extérieur par une noblesse oisive et fortunée. L'emploi de ce sens fait encore référence aux activités physiques actuelles non compétitives et non professionnelles.

³⁷¹ Eric Hobsbawm et Terence Ranger (dir.), *op. cit.*

³⁷² Pour une histoire de la boxe française, voir Jean-François Loudcher, *op. cit.*

³⁷³ Pour l'histoire de la boxe thaïlandaise, voir Stéphane Rennesson, « Art martial, sport international et produit culturel » in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 179, Le Seuil, Paris, 2009, p. 63-75.

³⁷⁴ Pour l'histoire de la capoeira, voir Philippe-Willy Annon, *Capoeira, aux sources du mythe*, Ollin, Paris, 2007.

³⁷⁵ En 1937, après un coup d'État, Getúlio Vargas (1883-1954), fortement influencé par la doctrine positiviste d'Auguste Comte, proclame l'*Estado Novo* (l'État Nouveau), dictature civile populiste soutenue par les militaires, assez proche dans la forme du fascisme mussolinien, qui perdure jusqu'en 1945, date à laquelle Getúlio Vargas, sous la pression des militaires, renonce au pouvoir qu'il reconquerra par les urnes en 1950.

³⁷⁶ Norbert Elias et Eric Dunning [1986], *Sport et civilisation. La violence maîtrisée*, Fayard, 1994.

et Patrick Denaud³⁷⁷, les pratiquants actuels revendiquent et vivent une filiation avec le combattant d'hier. Au cœur de ces pratiques de l'art de l'affrontement, se déroule une rencontre de l'esprit et du corps où le geste forme l'esprit qui lui-même affinera la technique corporelle.

À la fin du XX^e siècle, on assiste cependant à un nouveau phénomène, essentiellement commercial, de rencontres incorporées à la catégorie dite de combats libres³⁷⁸ où l'affrontement est dépouillé des réserves inhérentes aux arts martiaux traditionnels ou autres luttes à caractère sportif. Ce retour à la violence revendiquant une absence presque totale de règles³⁷⁹, considérée par certains comme une « désportivisation »³⁸⁰, est devenu un sujet d'étude prisé par les ethnologues et sociologues du sport qui y voient le miroir grossissant de notre société.

Au-delà de ces récentes créations du sport-spectacle, et avant d'aborder les jeux d'affrontement, il convient d'ouvrir une petite parenthèse sur la catégorie dite des tournois médiévaux afin de souligner l'interaction entre les transformations socio-économiques et la lente pacification des mœurs à partir du XIV^e siècle, organisée autour d'un contrôle de plus en plus prégnant du corps et de l'espace.

Les tournois médiévaux s'intégraient au mode de vie chevaleresque dont l'existence s'identifiait en grande partie au métier des armes. On trouve des récits de tournois dès l'époque carolingienne où apparaissent toutes sortes de batailles rangées organisées pour l'amusement et la distraction.

Toutefois, l'absence de règles étant la norme, les engagements dans lesquels toutes les combinaisons et les coups étaient permis, de même que l'utilisation d'armes de guerre, se révélaient pour le moins brutaux, voire sanglants. Probable entraînement à la guerre à ses origines, le tournoi médiéval revêtait souvent les allures et les effets d'une vraie bataille. Blessés et morts étaient fréquents³⁸¹ et parfois le nombre de victimes dépassait celui des conflits entre seigneuries.

Selon Nicolas Bancel et Jean-Marc Gayman³⁸², la caste des chevaliers, en tant que catégorie sociale strictement hiérarchisée, entretenait sa cohésion et renforçait son caractère élitiste grâce aux combats en général et aux tournois en particulier. Haut lieu de sociabilité de la chevalerie, ces rencontres permettaient à chacun, en plus de livrer bataille, d'exposer ses exploits autour de grands festins où se nouaient amitiés et relations indispensables à la pérennisation du lignage.

**

Face aux frasques et autres méfaits commis par les tournoyeurs, les interdictions de tournois se multipliaient ainsi que le révèlent dans les archives quantité d'ordonnances royales. Néanmoins, ces dernières étant toujours à terme et visant systématiquement une région particulière, leur impact était limité et la prohibition souvent ignorée. D'autant plus que ces rencontres permettaient d'engranger prestige et honneur mais aussi d'autres avantages moins immatériels³⁸³ attirant de plus en plus de tournoyeurs professionnels qui remplissent ainsi leurs coffres et leurs écuries.

Jean-Jules Jusserand³⁸⁴ montre comment, à partir du XIV^e siècle, ces ardeurs combattives s'atténuent progressivement. Les combats effrénés menés bride abattue à travers lices, champs et villages, se transforment avec la création de règles précises qui réduisent l'usage des armes à la seule épée, interdisent les coups sous la ceinture et délimitent l'espace permettant ainsi la présence de juges et de spectateurs. Au XV^e siècle, René d'Anjou et d'autres auteurs retracent les lois de cette pratique dans un manuel complet où « il montre quel idéal de courtoisie et de grâce, tout en continuant de cogner comme des charpentiers, on cherchait alors à atteindre »³⁸⁵.

Au début du XVI^e siècle, il n'est plus question de tournoyer pour s'enrichir, « les prises, captures de chevaux, rançons de prisonniers n'étaient plus dans les usages. Il fallait se contenter de ces

³⁷⁷ Emmanuel Charlot et Patrick Denaud, *Les arts martiaux*, PUF, Paris, 1999.

³⁷⁸ *Vale tudo, KI, MMA (Mixed Martial Art)*, etc.

³⁷⁹ À part « mordre et arracher les yeux », tout est permis, la fin du combat est le K.O. ou la soumission.

³⁸⁰ Maarten Van Bottenburg et Johan Heilbron, « Dans la cage. Genèse et dynamique des "combats ultimes" » in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 179, *op. cit.*, p. 37.

³⁸¹ En 1240, soixante chevaliers périrent au tournoi de Neuss près de Cologne in Jean-Jules Jusserand [Paris, 1901], *Les sports et les jeux d'exercices dans l'ancienne France*, Slatkine, Genève, 1986, p. 44.

³⁸² Nicolas Bancel et Jean-Marc Gayman, *Du guerrier à l'athlète. Éléments d'histoire des pratiques corporelles*, PUF, Paris, 2002.

³⁸³ Les vaincus payaient une rançon et/ou perdaient armes et montures au profit du vainqueur.

³⁸⁴ Jean-Jules Jusserand, *op. cit.*

³⁸⁵ Jean-Jules Jusserand, *op. cit.*, p. 74.

honorables clameurs : progrès de mœurs, disaient les jeunes ; amollissement, disaient les vieux »³⁸⁶. Le tournoi deviendra un spectacle aristocratique avec un cérémoniel de plus en plus élaboré et dispendieux, aux règles compliquées. Cependant, malgré « cette splendeur si bien ordonnée »³⁸⁷, le tournoi médiéval ne répondant plus aux nécessités nouvelles des élites ne tardera pas à disparaître et la violence qui le distinguait se fondre dans le moule courtois de la Renaissance.

2. Les jeux d'affrontement anciens : *jeux de mains, jeux de vilains*

Je me suis rendue à Zitlala pour étudier une forme de combat rituel qui m'apparaissait comme « singulière » par le réalisme des coups portés. Or mes recherches démontrèrent très vite le contraire, que ce postulat de rareté se révélait erroné. En effet, je constatais, rapidement qu'il existait plusieurs de ces styles d'affrontements dans la région, mais d'autres encore au Mexique, au Costa Rica, dans les Andes, ainsi qu'en France, en Italie, en Mongolie, en Turquie, bref un peu partout. Et depuis « toujours » semble-t-il au regard des sources historiques et archéologiques qui témoignent d'une permanence de l'existence d'affrontements physiques non guerriers dans toutes les sociétés humaines, notamment rurales³⁸⁸. Finalement, ces combats s'intègrent à des pratiques physiques très répandues et ce n'est que depuis le début du XX^e siècle qu'ils ont été assimilés de façon systématique à des comportements violents et rustres par la société lettrée occidentale. En définitive, ce qui m'apparaissait comme « singulier » devenait la règle.

On touche donc ici à l'universel et au particulier ; ces formes d'affrontements, encore que formellement très différents entre eux, qu'ils soient rituels ou ludiques – la frontière n'est pas toujours très perceptible ni pertinente – sont présents depuis le début de l'histoire des sociétés humaines, mais également observables chez de nombreuses espèces animales et, en ce sens, peuvent constituer un champ de recherche dans un chemin de traverse encore peu défriché. Cette position n'est pas facile à tenir face à des spécialistes érudits dans toutes les disciplines relationnées ; il faut donc garder toujours à l'esprit l'objet de la recherche et tenter de faire des connexions diachroniques et synchroniques pour éviter une vision particulariste qui voudrait sublimer les différences.

Comme nous l'avons déjà souligné, cette recherche convoque et tente d'enchevêtrer l'histoire et l'ethnologie pour éviter une approche « exotique » et sensationnaliste des combats observés en les replaçant dans un registre de pratiques humaines aussi nombreuses que variées ; celles qui, d'une manière ou d'une autre, mettent en scène l'affrontement, le théâtralisent, lui donnent une dimension dramatique. Certes, les combats ne sont pas du théâtre, ils ne sont pas fictifs mais ils ne sont pas non plus dans la réalité quotidienne ; ils se situent dans un entre-deux qui se rapproche du jeu mais s'en différencie surtout comparativement à l'effet attendu. Proches du jeu car celui-ci est un monde à part doté de ses propres règles auxquelles il faut « croire », qui ne s'exprime que pour lui-même, mais aussi proches du rituel qui cherche, lui, à produire une réaction de dynamique temporelle qui dépasse le cadre du jeu.

Bien que n'étant pas le sujet de ce travail, le jeu, immense thème en soi, se doit d'être pris en compte car de nombreux jeux sont analysés en tant que rituel ; ce qui brouille la frontière et interroge la validité de cette différenciation. À quel moment un jeu devient-il un rituel ? Un rituel peut-il devenir un jeu ?

Le jeu, par ailleurs, ne s'apparente pas toujours à un divertissement. Il est pourvu d'une cadre relativement large d'interprétation dans un espace fictionnel qui permet d'agir de façon différente et d'aborder les combats comme une certaine forme de « jeu théâtral » à l'intérieur duquel ils sont mis en scène, non pas dans le sens d'une imitation ou de la reproduction d'une expression du passé, mais plutôt dans celui d'une création, d'une performance au sein d'un environnement social donné. Cet espace fictionnel s'affirme comme création à partir de la réalité, une création parallèle au réel qui simule et faire naître l'illusion, offrant ainsi la possibilité d'envisager d'autres réels.

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 7.

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 98.

³⁸⁸ Il serait d'ailleurs fort intéressant d'approfondir la recherche sur la relation entre le développement des villes – et le nouvel ordre spatial qu'il impose – et les interdictions et disparitions de ces pratiques.

Les jeux d'affrontements paysans anciens que nous allons voir maintenant sont, dans ce sens, des « jeux profonds » – pour reprendre l'expression de Clifford Geertz³⁸⁹ – qui peuvent nous éclairer sur l'ensemble de la société et sa propre vision d'elle-même. Ainsi, leur évocation permettra de nous plonger dans des pratiques physiques humaines que la morale et les autorités de l'État ont de plus en plus sévèrement jugées et réprimées au fil du temps.

– *Le jeu de la cournée*

Très populaire, le jeu de la cournée consistait à lancer des pierres sur l'adversaire, tel qu'il nous apparaît par le biais de cette description de 1387 évoquée par Annie Saunier³⁹⁰ dans son étude de onze lettres de rémission du XIV^e siècle émanant de la chancellerie royale. Nous retranscrivons l'annexe 10, datée de juin 1387, jointe à son article.

Rémission à Jean le Paguillet de Langres [Haute-Marne], pour un homicide lors du jeu de la « cournée ». Arch.nat, JJ 131, n° 20, fol.13r

Charles, etc, Savoir faisons a touz presents et a venir que la partie des amis charnelz de Jehan le Paguillet, demourant a Langres, nous a esté exposé que, comme de tout le temps ancien tant pour la garde et défense de ladicte ville qui est en frontieres, comme par manière de jeu et esbatement, l'en ait accoustumé de faire au dehors et près des murs d'icelle ville un jeu appellé la cournée chacun jour de feste deux foiz le jour, l'un après disner et l'autre après souper, lequel jeu se fait par ceulx de ladicte ville et autres a qui ycellui jeu plaist, c'est assavoir par ceulx de la cité d'icelle ville d'une part et par ceulx des bours et fourbours d'icelle ville d'autre part, et est advenu ou temps passé, c'est assavoir depuis trente quatre ans ou environ que ladicte ville eus testé prise des ennemis d'icelle se par ceulx qui lors estoient experts dudit jeu n'eussent esté reboutez, lequel jeu communement s'en commence par enfanz et aucunes foiz se parfait par genz bien aagiez et puissanz de corps, habiles audit jeu privez et estanges en gettant les uns contre les autres pierres grosses et menues au plus efforcement qu'ilz pevent chacun en esperance de rebouter sa partie telement que aucunes foiz, sont navrez et bleciez et bien souvent ami contre ami, tant frère comme cousins et autres, et se il avient que aucun d'eulx prengne aucun autre de sa partie adverse, le preneur a ccoustumé de oster le chaperon de son prisonnier et mettre en la taverne et lui rençonner d'une pinte de vin et vont boire ensemble en faisant paix comme devant, dont bien souvent est advenu que les aucuns par navreure ou bleceure en ont esté mutilez de leurs membres, comme de oueil, de jambes, de braz ou autrement et n'est mémoire d'homme que aucun y ait esté mors et toute voies pour ce le dit jeu ne s'en delaisse point a faire, ne hayneou courroux ne s'en ensuit ne meut pour ce l'une partie contre l'autre, ne le blecié contre celui par qui blecié est depuis le jeu ne pour ocasion d'icellui.

– *La soule ou choule*

Autre jeu très répandu entre le XI^e et le XIX^e siècle en France et en Angleterre. L'unique règle de ce parent lointain du football et du rugby consistait à s'emparer d'un ballon de cuir ou en bois rempli de paille ou de foin – la soule – pour aller la déposer dans un espace convenu à l'avance. Tous les coups étaient permis ce qui donnait lieu à des affrontements collectifs ou individuels particulièrement violents. Jean-Jules Jusserand³⁹¹, après l'étude de nombreuses lettres de rémission³⁹² concernant des joueurs qui avaient par erreur fendu la tête d'un camarade au lieu de frapper le ballon, insiste sur la dangerosité du jeu. Jusqu'au XIX^e siècle, blessés et morts sont chose courante dans des parties en outre non limitées dans le temps et dans l'espace, comme en témoignent certains riverains du XVII^e siècle incommodés par des actions de jeu furibondes menées à travers les rues des villes et perturbatrices de la tranquillité publique.

³⁸⁹ Clifford Geertz, « Jeu d'enfer. Notes sur le combat de coqs balinais » in *Le débat*, n° 7, Gallimard, Paris, décembre 1980, p. 107.

³⁹⁰ Annie Saunier, « S'esbattre ou se battre de quelques "jeux" et de leurs conséquences à la fin du XIV^e siècle » in *Jeux, sports et divertissements au Moyen Âge et à l'Âge classique*, Actes du 116^e congrès national des sociétés savantes, Ministère de l'éducation nationale et de la culture, CTHS, Chambéry, 1991, p. 90. Également publié in *Jeux et sport dans l'histoire. Pratiques sportives*, Section d'histoire moderne et contemporaine, t. 2, CTHS, Paris, 1993.

³⁹¹ Jean-Jules Jusserand, *op. cit.*

³⁹² Une lettre de rémission est un acte de chancellerie attesté au moyen d'une *lettre patente* par lequel le roi accorde son pardon à la suite d'un crime ou d'un délit considéré comme pardonnable. Elles font partie des sources privilégiées par les historiens pour leur description précise des faits.

Nicolas Bancel et Jean-Marc Gayman³⁹³, pour leur part, soulignent la fonction intégratrice de la pratique commune de la soule, laquelle raffermirait la cohésion du groupe, stimule les liens sociaux, conforte le mode de vie communautaire du village mais permet aussi une régulation autonome des conflits individuels ou intervillages.

**

À partir du XIV^e siècle, d'incessants interdits sont édictés par le pouvoir royal opposé à la soule, mais sans grande efficacité. Ce jeu, profondément ancré dans les modes de socialité paysanne, disparaîtra pourtant avec les transformations sociales résultantes de la pénétration de l'économie de marché, l'individualisation de la propriété, le contrôle de l'espace public dans les communautés paysannes, phénomènes responsables de profonds bouleversements au sein du monde rural.

Cette mutation ne s'est toutefois pas faite sans résistance dans une société où l'affrontement physique est valorisé et créateur de lien social, où les nécessités de la vie imposent une culture du physique, et où la force s'exprime dans de nombreuses pratiques corporelles, à la frontière du jeu et de la guerre.

– *Autres jeux d'affrontement du passé*

Détailler la multitude des jeux d'affrontements du passé – ruraux ou autres – ainsi que leur extrême diversité serait inapproprié à cette présente étude ; aussi conclura-t-on ce point avec quatre derniers exemples plus proches de nous dans le temps. Dans un article, Laurent Quisefit³⁹⁴ décrit le *dol ssaum* ou *dol palmae ssaum*, une coutume coréenne multiséculaire de combats « lithoboliques »³⁹⁵ et « lithomachiques »³⁹⁶ disparue au début du XX^e siècle. La source la plus ancienne attestant de leur existence remonte à l'an 636 et les nombreux témoignages qui existent, notamment à partir du XIV^e siècle, rendent compte de batailles à jets de pierres, de poursuites et d'affrontements au corps à corps se déroulant à des dates précises de l'année, au milieu de curieux aussi fascinés qu'apeurés. En 1908, un médecin, diplomate en place et pasteur nord-américain, a observé ces combats et ses propos rappellent tout à fait d'autres affrontements de ce type existant ou ayant existé de par le monde et dont la rudesse peut être létale.

Deux villages rivaux s'assembleront sur une plaine gelée, au début du printemps, pour tester leurs forces respectives. Des gardes avancés, la tête protégée par des casques en cordes de paille et armés de gourdins, se jetteront l'un contre l'autre, de part et d'autre d'une ligne médiane.

Puis les "forces de protection" restées en arrière se précipiteront au bas de la colline et lanceront des pierres sur les forces adverses. Le travail principal est fait avec ces pierres, dans le lancer duquel les indigènes sont très habiles.

Comme l'un des camps surclasse l'autre et le contraint à la fuite, la bataille devient folle et bruyante, attirant des milliers de spectateurs qui couvrent les coteaux avoisinants, pour ensuite refluer en panique, fuyant sous une pluie de projectiles envoyés par le camp victorieux qui poursuit l'autre³⁹⁷.

Dans la Russie tsariste, les combats paysans tenaient une grande place et engageaient de nombreux villageois qui se préparaient avec passion aux affrontements. Moshé Lewin rapporte une fête paysanne *prestol'nye prazdniki* où les jeunes « se rendaient armés de couteaux et de poids, et les adultes se joignaient à eux dès que l'action s'enflammait brusquement. Ils trouvaient toujours sur le terrain quelque objet massif dont ils pouvaient se servir »³⁹⁸. Lutte et combats de boxe, bagarres générales se terminaient souvent autour d'un banquet où l'alcool coulait à flots. La plupart des historiens³⁹⁹ s'accordent sur la violence (réalisme) de ces échanges pugilistiques, souvent liés là aussi à des rituels agraires.

³⁹³ Nicolas Bancel et Jean-Marc Gayman, *op. cit.*

³⁹⁴ Laurent Quisefit, « La violence lithobolique en Corée : jeu de guerre, simulacre cathartique et rituel agricole » in Luc Robène (dir.), *Le sport et la guerre XIX^e et XX^e siècles*, Presses Universitaires de Rennes, 2012, p. 53-62.

³⁹⁵ Du grec *lithobolikos* « qui lance des pierres », voir Laurent Quisefit, *op. cit.*, p. 53.

³⁹⁶ De *litho* « pierre » et *machi* « combat », *ibid.*

³⁹⁷ Horace Newton Allen, *Things Korean*, Fleming H. Revell Co., New York, 1908, cité par Laurent Quisefit, *op. cit.*, p. 54.

³⁹⁸ Moshé Lewin, *La formation du système soviétique*, Gallimard, 1987.

³⁹⁹ Notamment Vladimir Propp, *Les fêtes agraires russes*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1987.

De même, dans certaines régions du nord de l'Espagne, des bagarres rituelles associées à l'espace et au temps de la fête s'organisaient au début de l'année. « Les combats entre jeunes gens de deux localités limitrophes et les affrontements quotidiens à jets de pierres des enfants des villages sur les frontières sont des comportements traditionnels qui transcendent l'expression de la violence »⁴⁰⁰.

En 1953, Andrés G. Alencastre et Georges Dumézil⁴⁰¹ ont publié l'un des premiers écrits détaillant par le menu de multiples « batailles rangées » et divers affrontements à la fronde et aux jets de pierres⁴⁰² qui se déroulaient dans une province du Pérou, principalement à l'époque du carnaval, et se terminaient en véritables bagarres générales entre communautés voisines. Leur narration comporte aussi d'autres jeux où les protagonistes s'affrontent par paire.

L'un des deux, tournant le dos au partenaire, se campe bien droit, jambes écartées, tendant sa fronde à deux bras derrière sa tête de manière qu'elle s'appuie en son milieu sur la nuque ; la nuque est d'autre part protégée par une petite coiffe spéciale nommée c'utuku. L'autre lui assène un coup sur la nuque. Si le frappé ne s'évanouit pas, les rôles changent : quiconque s'évanouit est vaincu⁴⁰³.

3. Les jeux d'affrontement actuels

Les jeux d'affrontements corporels ne sont pas le seul apanage du passé, il en existe encore de nombreux, certains très anciens et d'autres de création très récente.

– *Luttes rituelles du tinku et de Chiaraje*

Actuellement, dans trois pays andins (Bolivie, Pérou, Équateur) sont célébrés chaque année plusieurs types de batailles rituelles⁴⁰⁴. Les plus étudiées dans l'actualité sont le tinku⁴⁰⁵ (ou tinkuy) bolivien et péruvien où les participants/participantes s'affrontent à poings nus dans des combats qui rappellent dans leur forme ceux des xochimilcas de Zitlala. Mais il existe aussi d'autres styles de batailles rituelles, au Pérou en particulier – en dehors du tinku – avec celles de Chiaraje (ou du chiaraje), du nom du lieu où elles se déroulent à plus de 4 000 m d'altitude sur des terres balayées de vents glacials. Plusieurs fois par an, ces batailles où s'utilisent aussi bien la fronde que le fouet, ainsi que les *bolos* pour les combats de proximité, réunissent des centaines de participants. Décrites, comme nous l'avons vu précédemment, par Andrés G. Alencastre et Georges Dumézil⁴⁰⁶ dans leur ouvrage, ces bagarres sont aujourd'hui l'objet d'étude de quelques anthropologues mais attirent aussi l'intérêt des jeunes combattants de Zitlala par le biais de reportages visionnés sur Internet.

– *Fête des Pailhasses*

Dans le sud de la France, à Cournonterral, petite ville située en pleine région vinicole à une vingtaine de kilomètres de Montpellier (département de l'Hérault), se déroule le mercredi des Cendres (fête mobile entre février et mars), la fête des Pailhasses (écrite aussi Paillasses) qui consiste pour un groupe (les noirs) d'enduire un second (les blancs) de la lie de vin déposée à l'avance dans des bacs en plusieurs endroits. S'ensuivent dans tout le village des courses-poursuites musclées qui n'épargnent personne. Les autorités municipales, avec le renfort de la police nationale, bloquent l'entrée du village aux spectateurs entre 15 h et 18 h. Les quelques curieux qui s'aventurent sont prévenus qu'ils pénètrent dans les lieux à leurs risques et périls et qu'aucune plainte ne sera acceptée. Les habitants désireux de ne pas y participer doivent prendre leurs dispositions pour sortir du périmètre festif avant l'horaire indiqué ou bien rester confinés chez eux.

⁴⁰⁰ Carmelo Lisón Tolosana, *Antropología de los Pueblos del Norte de España*, Universidad Complutense de Madrid y Universidad de Cantabria, Madrid, 1991, p. 95.

⁴⁰¹ Andrés G. Alencastre et Georges Dumézil, « Fêtes et usages des Indiens de Langui (province de Cana, département de Cuzco) » in *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 42, 1953, p. 1-118.

⁴⁰² Des combats de pierres avec frondes sont mentionnés par Manuel E. Bustamante, *Apuntes para el folklore peruano*, Ayacucho 1943 in Andrés G. Alencastre et Georges Dumézil, *op. cit.*, p. 31.

⁴⁰³ Andrés G. Alencastre et Georges Dumézil, *op. cit.*, p. 36.

⁴⁰⁴ Entre autres, le tinku, le chiaraje, le tocto, le takanacuy, le sunthuthu.

⁴⁰⁵ Tinku signifie « rencontre » en quechua et en aymara. Pour plus d'informations sur ce thème, voir D. Roca, J. Casaverde Rojas, J. Sánchez Farfán et T. C. Cevallos, « Wifala o p'asña capitán » in *Folklore*, n° 1, p. 83-102, Cuzco, 1966 ; Diane Hopkins, « Juego de enemigos » in *Allpanchis Phuturinga* n° 20, p. 167-187, Cuzco, 1982 ; Antoinette Molinié Fioravanti, *op. cit.*, p. 48-70 et Michele de Laurentiis, *op. cit.*

⁴⁰⁶ Voir le point « La bataille du chiaraje » in Andrés G. Alencastre et Georges Dumézil, *op. cit.*, p. 12-29.

Daniel Fabre rapporte que jusqu'à la fin des années cinquante, à la place de la lie de vin « c'était le contenu des étables, des fosses à purin et des cabinets qui était répandu sur les places »⁴⁰⁷.

– *Autres jeux d'affrontement actuels*

Dans le village de Boruca, au Costa Rica, du 30 décembre au 2 janvier, ce sont une cinquantaine d'hommes, volontaires de tous âges – les *Diablitos* – et stimulés par une généreuse consommation d'alcool, qui participent à de véritables rixes allant crescendo durant les trois jours. Sous la férule d'un « diable majeur », ils affrontent sans retenue dans l'espace public une représentation du taureau ainsi que ses acolytes, provoquant toutes sortes de dégâts et blessures dans la liesse générale⁴⁰⁸.

À Tenancingo, dans le sud de l'État de Tlaxcala au Mexique, à l'époque du carnaval, les habitants donnent libre cours à de « terrifiantes bagarres à coups de fouet, donnés en principe au niveau des tibias protégés. Sous l'effet de l'alcool et de la drogue, l'affaire dégénère et de nombreux coups sont portés sur les poitrines ou les visages non protégés »⁴⁰⁹.

D'autres combats à poings nus – visibles en particulier sur le site YouTube – regroupés parfois sous l'appellation *box ranchero* ou *box campesino*⁴¹⁰, existent dans la sphère hispano-américaine, notamment à Chivarreto au Guatemala ou à Takanakuy au Pérou, et semblent acquérir depuis les années 2010 une certaine notoriété. D'après mes premières observations, ces affrontements relèvent plus du domaine sportif avec la désignation de vainqueur, la présence d'arbitres et de commentateurs sportifs. Néanmoins, sous réserve de recherches les concernant, il n'est pas exclu que ces combats soient d'anciens jeux ou rituels d'affrontements paysans (ré)actualisés.

Ce bref détour par tous ces styles de jeux et formes d'affrontement corporel, très peu étudiés à ce jour, m'est apparu nécessaire pour cette recherche car il permet de situer les combats de Zitlala dans une universalité et de dépasser l'apparence spectaculaire et brutale qui souvent heurte la sensibilité des observateurs étrangers et biaise l'analyse en introduisant des notions morales imprégnées de la relation que notre société contemporaine entretient avec la violence physique.

Chapitre II – Les combats de Zitlala et de ses environs

Confronté à un contexte social en transformation rapide due à différents facteurs d'ordre principalement économique, politique et migratoire, chaque village, chaque communauté organise ses fêtes et opère des changements à l'intérieur d'un processus de recomposition de la vie cérémonielle. Dans ce sens, le rituel festif peut se considérer comme un système dynamique en constante adaptation à l'intérieur duquel s'expriment antagonismes et rivalités communautaires sous-jacents et où peut se lire l'impact des changements sociaux sur les expressions culturelles et les stratégies mises en œuvre par les populations pour les préserver.

Le cycle festif dans la région de Zitlala, observable du reste dans de nombreuses régions du Mexique rural, comporte deux aspects distincts, bien qu'entremêlés : célébrations patronales liturgiques en honneur aux saints protecteurs des villages d'une part et cérémonies propitiatoires de pluie liées au cycle agricole d'autre part. Ce deuxième point à l'intérieur duquel se situe prioritairement notre travail et dont la plupart des luttes rituelles de Zitlala et de ses environs furent un de ses éléments constitutifs paraît, au vu des observations récentes constatées sur le terrain, ne plus être pour les acteurs déterminant dans la signification des combats. Ces derniers en effet, prenant dans l'actualité de plus en plus d'importance, semblent même se détacher résolument de cette concomitance ancienne, de cette « paternité » pour devenir une expression en soi, autonome, tendant à « détrôner » le saint patron dans le système des représentations communautaire.

⁴⁰⁷ Daniel Fabre et Charles Camberoque, *La fête en Languedoc. Regards sur le carnaval aujourd'hui*, Privat, Toulouse, 1977.

⁴⁰⁸ D'après Corinne Thomas, *El juego de los Diablitos. Autour d'un rituel chez les Indiens borucas, Costa Rica*, licence en ethnologie, sous la direction d'Arnauld Chandivert et Magali Demanget, Université Paul-Valéry, Montpellier 3, 2011, non publiée.

⁴⁰⁹ Frédéric Saumade, « Le carnaval au Mexique. Animaux, espaces locaux et représentation nationale dans une société métisse » in *Pôle Sud*, n° 14, 2001, p. 87-105.

⁴¹⁰ « Boxe du ranch » ou boxe paysanne.

Sous une apparence de rusticité et pour peu qu'on y prête attention, les combats de Zitlala et de ses environs symbolisent des notions particulièrement enracinées dans l'État du Guerrero – vaillance, détermination, endurance – nourries par une tradition orale d'indocilité au centralisme d'État. Elles expriment à leur manière la nature des rapports entre humains à l'intérieur d'une expérience physique où dans une « agressivité libérée » se mesure l'équilibre complexe de l'affrontement corporel, du jeu et de la violence qui varie selon de multiples facteurs, et peuvent être considérées comme vecteur de transmission d'une perception particulière du monde communautaire dont elles sont issues, comme une force structurante et initiatique d'un processus collectif.

Leur développement, loin de toute étanchéité, s'affirme par le biais d'une mobilité entre différents rituels (processions, carnivals...) où les lutteurs peuvent endosser des fonctions diverses et, bien que décriés par certaines instances officielles comme relevant d'un archaïsme inacceptable, les combats génèrent et expriment, avec toute la conviction dont font preuve leurs protagonistes, un profond sentiment d'unité communautaire. Il est certain que se battre de cette manière – sans enjeu économique ou sportif – traduit un contrôle « par le bas » soulignant la spécificité du rituel, quelque chose qui échappe au contrôle social « par le haut » et ceci bien que la municipalité, dans une politique volontariste de valorisation de la culture, semble se donner les moyens d'en exploiter économiquement et symboliquement certains aspects, comme on le verra plus loin.

Pour autant, et bien que pouvant se comprendre comme un ensemble homogène porteur d'une tradition culturelle, les combats reflètent la situation particulière dans laquelle ils se produisent et pour cette raison sont sujets à diverses perceptions et interprétations de la part de leurs promoteurs et entre les protagonistes eux-mêmes. Quant aux combattants eux-mêmes, il est intéressant de se poser la question de savoir qui sont-ils ? Certains appartiennent à des « lignées » de combattants qui remontent à trois ou quatre générations et où une grande partie de la parentèle est impliquée. D'autres s'y intéressent « spontanément » et rejoignent un groupe déjà constitué de leur quartier sous l'œil pas toujours bienveillant de leurs proches qui voient là un risque inutile de blessure.

Mais, outre cette première dissemblance, le travail de terrain auprès de nombreux participants m'amène, à partir du croisement de leur rôle dans les combats et leur situation sociale, à proposer trois idéaux-types qui, plus que chercher à standardiser les combattants, soulignera leur diversité. L'utilisation de cet outil méthodologique, issu de la sociologie « compréhensive » de Max Weber, consiste à grossir certains traits pour mettre en lumière des logiques pratiques diverses qui dans la réalité se retrouvent entremêlées. Cette démarche permet d'appréhender la réalité sociale par le « sens vécu » et donne un aperçu de la complexité du réel, lequel, loin de se limiter aux réflexions conscientes, rationnelles, passe aussi par la matérialité des gestes.

Je précise que cette typologie aux catégories nullement figées est avant tout un outil méthodologique permettant d'identifier rapidement les protagonistes qui rentrent en scène.

Le premier de ces idéaux-types que je nommerais par commodité *aficionados*, est le plus représentatif en termes de nombre. Il est composé très majoritairement de paysans ou de travailleurs manuels peu scolarisés qui sont rentrés dans les combats par décision personnelle et souvent par le truchement d'un proche ou d'un membre de la famille. Ils peuvent appartenir à des familles de combattants ou avoir découvert les combats par eux-mêmes. Ils ne s'entraînent pas, leurs conditions de vie leur assurant une robustesse physique suffisante à supporter la rudesse des combats.

Le deuxième idéal-type de combattants concerne les *capitanes* ou organisateurs de groupes. Ils sont réputés pour leur implication dans les combats et rassemblent autour d'eux plusieurs protagonistes. J'ai constaté que depuis 2011, avec la politique de valorisation patrimoniale municipale, cette fonction de *capitán* gagne du terrain dans la hiérarchie sociale où celui-ci se définit de plus en plus en tant que « gardien de la tradition ». Face aux frais occasionnés par cette charge, le *capitán* doit, à la différence des deux autres types de combattants, disposer de certaines ressources économiques. Dans cet idéal-type, on trouve aussi des artisans, des commerçants, des musiciens, quelques diplômés ou employés du secteur tertiaire, natifs de Zitlala qui peuvent être amenés à travailler la condition physique, en particulier course à pied et durcissement des poings. Dans le mouvement de va-et-vient des formations de groupes, les subventions municipales jouent un rôle important.

Le troisième idéal-type – le moins représentatif en ce qui concerne sa portée dans la vie rituelle de Zitlala – regroupe les combattants occasionnels qui participent sans avoir à se joindre à un groupe. Ils ne rentrent pas systématiquement dans les combats, tout est fonction des conditions personnelles et de l'environnement général. La physionomie sociale de ce groupe est la plus hétérogène.

On y rencontre de nombreux travailleurs manuels et agricoles, mais aussi, en nombre plus restreint, des employés du secteur tertiaire, des commerçants, des migrants, etc.

Après avoir passé en revue ces trois profils de combattants, nous allons nous intéresser maintenant aux différents types de combats se déroulant à des dates précises à l'intérieur du *municipio* et qui seront examinés en détail dans l'ordre suivant.

On s'intéressera pour commencer au cycle des combats de Teyapan et de Huitzacarrillo, tous deux disparus dans les années quatre-vingt. À jets de pierres et à poings nus, ils se tenaient chaque dimanche entre juin et septembre sur les collines environnantes de Zitlala. Nous les aborderons en premier dans ce chapitre pour l'éclairage qu'ils peuvent nous apporter quant à la pratique de certains combats actuels.

Ensuite, nous étudierons les luttes des xochimilcas qui ont lieu le Mardi gras (février/mars) et où des hommes vêtus du vêtement féminin traditionnel, mais également des femmes et des enfants, se livrent à un échange sans retenue de coups de poing, principalement au niveau du visage.

Puis on se penchera sur les combats se déroulant entre avril et mai à l'occasion des cérémonies de pétitions de pluie initiant le cycle agricole sur lequel s'appuyait auparavant une économie locale basée sur l'agriculture de subsistance et donc tributaire de la saison des pluies. À ce titre, dans toute la région de la Montaña, de nombreuses cérémonies célèbrent à partir de mi-avril l'avènement de l'eau. Cette pluie, « invitée d'honneur », requiert d'importants préparatifs, tant aux champs pour les travaux agricoles que pour la préparation des autels auxquels sont destinées des offrandes propitiatoires.

Ces cérémonies, réparties sur plusieurs jours, suscitent une forte participation de la communauté, laquelle, ainsi que nous l'avons vu, va rendre hommage au cours de longues processions aux sources et aux croix protectrices dressées sur les monts avoisinants en vue d'obtenir une bonne récolte.

À partir de ce cadre, on s'intéressera en tout premier à trois rituels de *peleas de tigres* (combats de tigres) concomitants à ces fêtes dans certains villages où les protagonistes – exclusivement masculins et la tête protégée par des masques de cuir représentant une tête de tigre – s'assènent de violents coups à l'aide de matraques constituées de corde rigidifiée, et/ou avec leurs poings gantés selon l'endroit où ont lieu les combats. On tentera de voir comment les combats de tigres, suivant les localités et leurs caractéristiques sociales et historiques, sont sujets à différents processus d'actualisation et de réinvention et, bien que mobilisant les mêmes symboles, n'ont pas forcément le même sens pour les acteurs, tant à l'intérieur de la communauté qu'entre les communautés elles-mêmes. Cette pluralité perspective agit conséquemment sur le déroulement même des combats, dans leur organisation et dans l'engagement physique qu'ils impliquent.

On s'attardera bien entendu en priorité sur ceux de Zitlala du 5 mai avant de nous tourner sur ceux d'Acatlán du 2 et 3 mai, village voisin de Zitlala mais dépendant du *municipio* de Chilapa de Álvarez, puis sur ceux de Pochahuisco (village incorporé au *municipio* de Zitlala) du 25 avril⁴¹¹ et qui s'inscrivent quant à eux dans une démarche de réappropriation de l'action rituelle.

Avant de conclure sur les notions de coutume et tradition, notre attention se portera sur les pugilats à *puño limpio* (poings nus) de La Esperanza réputés pour leur rudesse et leur large participation féminine et qui ont lieu les 2 et 3 mai de chaque année entre cette localité – dépendante du *municipio* Mártir de Cuilapan⁴¹² – et celle voisine de Rancho de las Lomas – dépendante de celui de Zitlala.

CALENDRIER DES COMBATS ÉTUDIÉS

Mardi gras (février/mars)	Combats des xochimilcas à Zitlala <i>cabecera</i> (poings nus)
Avril à mai ^[413] 25 avril 2-3 mai 2-3 mai 5 mai	Combats des tigres de Pochahuisco (<i>reata</i> ^[414] et poings gantés) Combats de La Esperanza (poings nus) Combats des tigres d'Acatlán (poings gantés) Combats des tigres de Zitlala <i>cabecera</i> (<i>reata</i>)
Chaque dimanche de juin à septembre	Combats disparus de Teyapan (affrontements lithoboliques et combats à poings nus) Combats disparus de Huitzacarrillo (combats à poings nus)

⁴¹¹ Pour ce travail, j'ai choisi de respecter l'ordre dans lequel j'ai observé ces rituels lors de mes divers séjours dans la région.

⁴¹² *Municipio* jouxtant celui de Zitlala, avec Apango comme *cabecera municipal*.

⁴¹³ Dans le cadre des cérémonies propitiatoires de pluies.

⁴¹⁴ Massue en corde tressée (voir *infra* point 3.).

1. Entre pierres et poings, les combats disparus

Lors de nombreux entretiens que j'ai pu avoir avec les Zitlaltèques, on m'a souvent parlé d'un ancien cycle de combats qui se déroulaient tous les dimanches de juin à septembre avant de disparaître dans les années quatre-vingt. D'après les explications obtenues, et bien qu'on ne leur attribue de date calendaire précise, ils s'observaient durant la saison des pluies, une fois les semailles terminées, lorsque le maïs croît et que les villageois surveillent leurs plantations et se préparent à la future récolte. En revanche, les confrontations qui clôturaient ce cycle se déroulaient quant à elles à une date précise, le dernier dimanche avant le 10 septembre, jour de la fête au saint patron Nicolás de Tolentino qui coïncide, comme nous l'avons vu, approximativement avec la première récolte. Pour plusieurs de mes interlocuteurs, cette date semblerait symboliser une sorte de trêve implicite avant la fête de Xilocruz du 14 septembre en honneur aux premiers épis de maïs⁴¹⁵.

a) Les combats de Teyapan et de Huitzacarrillo

Ces combats dominicaux avaient lieu simultanément dans deux endroits distincts, Teyapan et Huitzacarrillo situé chacun à une extrémité de Zitlala, sur le haut de collines – désertes à l'époque – marquant les confins du territoire habité. Un *hinterland*, un espace de jeu et de confrontation encore très vivace dans les mémoires. Dans le premier, les combats opposaient les villageois de Zitlala à ceux d'Acatlán tandis que le second était plutôt témoin d'affrontements entre les *barrios* de Zitlala, San Nicolás et San Mateo alliés contre San Francisco.

Mes recherches bibliographiques ont révélé peu de choses. Juan Sánchez Andraka⁴¹⁶ et Françoise Neff⁴¹⁷ mentionnent brièvement des combats de pierres qui se déroulent entre les deux villages les dimanches des mois de juillet et août sans évoquer leur disparition.

Pour compléter mes sources, j'ai donc cherché à rencontrer Don Santiago, un habitant de Teyapan⁴¹⁸ dont on m'avait parlé à plusieurs reprises pour sa fréquente participation à ces confrontations disparues. Âgé d'une soixantaine d'années, il vit avec sa famille de son petit lopin de terre, de quelques animaux et de la tresse des nattes de palmes. La première fois où je suis passée le voir, il fut très surpris qu'on vienne le questionner sur ces combats et, suspicieux, m'avait demandé une autorisation de la mairie. Une semaine plus tard, et après quelques visites aux fonctionnaires locaux, je retournais chez lui avec une lettre en bonne et due forme ainsi qu'une carte de chercheur délivrée spécialement pour l'occasion par les instances municipales. Ce qui l'a décidé à accepter cette entrevue, bien plus que ces papiers officiels, fut le fait que son fils m'avait vu l'année précédente (2012) au mont Cruzco lors des cérémonies de mai ; je n'étais donc plus totalement une inconnue. D'ailleurs, d'une manière générale, mes longs séjours et ma présence assidue à de nombreuses cérémonies ont peu à peu effacé le sentiment d'étonnement et de méfiance à mon égard dans une région où la venue d'étrangers est assez rare et souvent liée au prosélytisme des cultes évangélistes⁴¹⁹.

Après un long entretien dans sa modeste demeure, Don Santiago m'a amené à l'endroit où se déroulaient les bagarres, visiblement ravi de se remémorer cette époque même si une jambe le fit souffrir pour monter par une pente rocailleuse jusqu'au sommet de la colline (1 500 m) où se situe la « frontière » avec Acatlán [*photo suivante*].

⁴¹⁵ Le maïs est semé généralement mi-mai, au tout début de la saison des pluies. La récolte se fait en trois fois et chaque étape est l'objet d'un rituel spécifique. Lors de la première, mi-septembre, le paysan coupe et consomme les épis nouveaux ou *maíz en jilote* (du nahuatl *xilotl*, cheveux c'est-à-dire quand l'épi se pare de « cheveux de soie ») ; il est à ce moment très tendre et se consomme cuit à la vapeur durant la fête de Xilocruz du 14 septembre ; peu de temps après (fin septembre), on récolte les *elotes* (épis tendres mais sans « cheveux ») eux aussi très appréciés en soupe, à la vapeur ou grillés ; à partir de fin décembre, on ramasse les *mazorcas* ou épis secs qui seront consommés jusqu'à la prochaine récolte.

⁴¹⁶ Juan Sánchez Andraka, *op. cit.*, p. 57.

⁴¹⁷ Françoise Neff (1994), *op. cit.*, p. 30 ; (2005^[a]), *op. cit.*, p. 217.

⁴¹⁸ Située au sud-est de Zitlala, la colline de Teyapan, encore inhabitée jusqu'aux années quatre-vingt, vit à la fin de cette décennie s'installer les premières familles dans sa partie basse (1 280 m), rejointes peu à peu par d'autres, transformant les lieux en un hameau peuplé de près de quatre cents habitants (*colonia* Teyapan) doté d'une structure publique d'enseignement primaire (*primaria indígena*).

⁴¹⁹ Des Américains et des Sud-Coréens sont venus à plusieurs reprises entre les années soixante-dix et quatre-vingt-dix.



Terrain empierré où se déroulaient les combats – Teyapan, avril 2013

Il s'assit sur un amas pierreux et l'instant d'une pensée apprécia ce paysage qu'il n'avait pas revu depuis longtemps. Face aux montagnes, il se souvenait et souriait en voyant les champs de pierres qui s'étendent à perte de vue. « Les gamins choisissaient la pierre en fonction de sa taille et de sa forme, certains se préparaient des réserves qu'ils mettaient dans un petit sac, comme des munitions ; la fronde se tressait avec la palme verte qu'on peut voir là-bas [en haut à gauche sur la photo] ».

**

Les bagarres de Teyapan opposant les villageois de Zitlala à ceux d'Acatlán commençaient les dimanches en début d'après-midi. Les enfants des deux villages qui gardaient les troupeaux engageaient les batailles de pierres à l'aide de fronde, rapidement rejoints par de plus âgés ou d'adultes non pères de famille. Tout se passait dans un périmètre relativement grand, au cours de « cavalcades » endiablées à travers le relief avoisinant où chacun tentait d'atteindre ceux de l'autre village. C'était l'occasion pour les plus jeunes d'un premier contact avec l'« autre » et, par là même, de prendre conscience « dans leur chair » de leur appartenance communautaire.

Ensuite, plus tard dans l'après-midi, les hommes mariés (*señores*) se présentaient et choisissaient un endroit pour les combats à poings nus qu'ils allaient livrer, deux par deux, et sous le regard des plus jeunes qui avaient cessé leurs courses-poursuites.

On se choisissait et on se donnait des coups seulement au niveau du visage et du corps et jamais de coups de pied. On se battait par plaisir – *por gusto* –, il n'y avait pas de haine ni de rancœur ni de rivalité de territoire ; c'est sûr, on se la donnait bien – *nos dábamos buenos golpes* –, mais après on buvait quelques rasades de mezcal puis chacun repartait chez soi. Il y avait du monde et tous pratiquement venaient pour se battre. Pour cette raison, il n'y avait pas de femmes, car à cette époque les femmes ne se battaient pas.

Après le témoignage de Don Santiago, j'ai pu recueillir celui de Don Ricardo, Zitlaltèque né le 4 août 1927, instituteur volontaire au village de La Esperanza dans les années cinquante qui se souvient lui aussi de ces combats de pierres et à poings nus, quoiqu'il n'y ait jamais participé, contrairement à son père et son fils.

Je ne sais pas d'où ça vient mais c'était la coutume, une sorte de distraction. Rends-toi compte, se battre à la fronde, avec les pierres, c'était comme risquer sa vie. Une fois, un jeune d'Acatlán est mort ; il a reçu une pierre à la tête et est resté inanimé. Mais comme c'étaient des coutumes, on en est resté là.

Emilio, son fils de 47 ans (en 2013), se remémore ce passé alors qu'encore adolescent il prit part plusieurs années de suite à ces affrontements avant d'entrer à l'armée où il est resté un long moment. La narration de ses souvenirs de batailles de pierres à Teyapan se retrouve ici influencée par son expérience militaire.

Parfois, on se serait cru à la guerre ; il y avait des hommes plus âgés qui savaient et nous disaient "il faut monter par-là, on va les contourner pour les encercler, on va les faire courir" mais les autres s'en apercevaient et ils nous échappaient ; on les poursuivait loin, jusqu'au lieu de la décharge actuelle [4/5 km]. Je pense qu'on tirait près d'une centaine de pierres chacun [...]. Je ne considère pas que c'était violent parce que les gens participaient volontairement, et que si cela avait été le cas, ç'aurait été plus agressif. Évidemment, cela pouvait faire mal si la pierre frappait au bon endroit. J'en ai encore les marques, une dans le dos et là sur la main. [Il me montre une saillie osseuse sur son poignet]. Je ne sais pas si c'est à cause du fait que j'étais gamin mais depuis c'est resté comme ça. À l'époque, on mettait juste de l'argile, pas comme maintenant avec les attelles et les soins médicaux [...]. Je me suis pris des pierres, c'est vrai, mais c'était sans agressivité ; peut-être pouvait-il y avoir de la violence dans la manière de jeter la pierre mais de la violence du genre *il faut les tuer*, non, ça jamais. Mais bon, quand les pierres volaient, il fallait être très attentif pour les éviter. Et il fallait faire attention aussi à ne pas se faire rattraper ; on courrait, on criait tout le temps mais qu'est-ce qu'on s'amusait (*era puro gozo*).

Le ton de sa voix se fait plus animé lorsqu'il raconte les poursuites et mime le geste de la fronde. Son père aussi semble réjoui de ce retour au passé.

Tous les après-midi [après l'école], on allait surveiller les troupeaux [vaches et chèvres] dans la montagne et on pratiquait toutes sortes de jeux entre gamins qui permettaient d'améliorer nos techniques et la précision de nos gestes ; mais on n'utilisait les frondes que pendant la saison des pluies.

Le lendemain, quand je suis revenue pour continuer l'entretien, père et fils étaient en train de tresser des frondes afin de me montrer comment chacun fabriquait son arme à sa mesure et à son goût avec la palme sauvage de la montagne. « Certains passaient une semaine à confectionner leur fronde, tout était très étudié, comme la qualité du tissage ; mais pour la plupart, on se contentait d'une journée pour en faire une bonne qui allait durer toute la saison ». Ils avaient certes perdu la pratique mais les gestes revenaient progressivement dans un enthousiasme communicatif : « Je le reconnais, cette fronde n'est pas très bonne mais je n'en avais pas fait une depuis vingt-sept ans ».

Plus tard, dans la petite cour de la maison, Emilio montra à son neveu le maniement de l'arme, retrouvant la maîtrise du mouvement avec un plaisir non dissimulé.

On peut atteindre facilement les quarante mètres, je ne sais pas à quelle force mais ça pouvait facilement fracturer la jambe d'un bœuf ou d'une chèvre. On était habiles à l'époque et on faisait souvent mouche, ça m'a servi à l'armée pour le tir [...] Pour moi, c'était un jeu mais, d'après ce que dit mon père, c'était territorial parce qu'à l'époque il y avait des cultures à cet endroit et les troupeaux qui s'approchaient pouvaient endommager la récolte, ce qui créait des problèmes. Je pense qu'il a raison mais quand on se battait on ne pensait pas à protéger les cultures.

Cette version de l'origine des combats de pierres destinés à protéger les terres cultivées des animaux en pâturage m'a été effectivement rapportée plus d'une fois et pourrait illustrer un conflit récurrent entre agriculteurs et éleveurs.

Pour de nombreux Zitlaltèques, les combats de pierres de Teyapan restent gravés dans leur mémoire pour leur dangerosité. Mais pour les *ancianos* (anciens) – acteurs ou non – que j'ai pu rencontrer, ce n'était ni plus ni moins qu'un « jeu » dans lequel l'élément essentiel était la notion de plaisir qu'ils en retiraient. En revanche, mes questions autour d'une attente d'un effet recherché, dans le cadre d'une cérémonie propitiatoire de pluie par exemple, ne rencontrèrent aucun écho. Le vieux Santiago ne comprenait visiblement pas mes questions dans ce sens, mais par contre était beaucoup plus prolix quant à l'aspect physique des combats.

Quand les pères de famille arrivaient, ils se mettaient d'accord et les batailles de pierres s'arrêtaient. Tout le monde se plaçait face à face, sur deux lignes, d'un côté ceux d'Acatlán de l'autre Zitlala. De là un participant s'adressait à un autre en lui disant "je veux combattre avec toi". Si ce dernier acceptait le défi, ils y allaient. Seuls les *puñetazos* [coups à poings nus] étaient autorisés ; on frappait au visage et le haut du corps. Les combats étaient durs, on ne se ménageait pas mais les blessures

étaient moins dangereuses qu'avec les pierres. C'est pour cette raison que les pères de famille se mettaient d'accord, ils ne voulaient pas subir une mauvaise blessure avec des pierres qui aurait pu les immobiliser ou même tuer.

Concernant les combats livrés à Huitzacarrillo, nom d'un lieu-dit sur une colline pierreuse située au nord-ouest et synonyme de frontière entre le quartier de San Mateo et celui de San Francisco, seuls avaient lieu ceux à poings nus entre habitants des différents *barrios* de Zitlala. Dans le cadre de ma recherche, Emilio a bien voulu m'y accompagner, mais une fois sur place il dut faire un effort pour retrouver le terrain morcelé par l'urbanisation galopante.

Tout était très différent [...] Certains commençaient à se battre à Teyapan et terminaient ici à Huitzacarrillo. À l'époque, les gens marchaient beaucoup et si là-bas l'ambiance ne leur plaisait pas, ils traversaient tout Zitlala pour venir ici continuer à se battre. Quand il fallait s'affronter à ceux d'Acatlán, tout Zitlala s'unissait, mais à Huitzacarrillo les combats entre quartiers reprenaient le dessus et opposaient les hommes de la *cabecera* et de San Mateo contre ceux de San Francisco.

Les affrontements dominicaux de Teyapan ont disparu dans les années quatre-vingt lorsque des familles venues s'installer dans le hameau eurent déposé une requête aux instances juridiques de Chilapa pour que cessent les bagarres de pierres responsables de dégâts qu'ils occasionnaient sur les habitations, des dommages infligés aux cultures, des excès dont faisaient les frais les riverains mais également à cause de leur dangerosité pour les combattants eux-mêmes. À Huitzacarrillo, ils se sont arrêtés d'eux-mêmes à peu près à la même époque, « d'un coup » me suis-je entendu dire. Toutefois, au-delà d'une décision d'interdiction dont on voit mal son application dans les circonstances où les affrontements se produisaient, les raisons de leur « disparition » sont multiples.

Pour l'un des *capitanes* du quartier de San Mateo, Jorge (déjà cité), qui dans sa jeunesse a lui aussi participé à ces confrontations, la cause principale en est l'épuisement physique : « C'est dur de tenir le rythme de tant de bagarres lorsqu'on travaille, surtout en dehors du cycle agricole qui lui, il est vrai, permettait une certaine souplesse dans l'emploi du temps ». En effet, le salariat et les horaires fixes sont difficilement compatibles avec les douloureux lendemains des combats. D'autres témoignages rapportent que les Zitlaltèques étaient de moins en moins nombreux à participer car le dimanche, ils allaient vendre leur production vivrière au marché de Chilapa.

Mais surtout, il semble que ces combats répétitifs n'avaient plus guère de sens dans une société en pleine transformation, où le mode de vie rural n'est plus aussi déterminant. Confronté à cette évolution structurelle, le village en soi ne revêt plus la même dimension pour ses habitants qui n'ont plus la nécessité d'affirmer leur terroir et de « défendre les frontières » communales dans des affrontements aux confins de territoires voisins. À tel point que depuis la disparition de ces combats, personne ne semble y avoir porté un intérêt et mes questions réveillaient des souvenirs enfouis qui seuls donnaient la parole au corps. « Pour nous, c'était un jeu et jamais je n'aurai pensé qu'on allait m'interroger dessus, qu'on en ferait une histoire (*que todo esto iba hacer historia*) ».

Quant à Juan Carlos, employé sous contrat par la CDI⁴²⁰ (dont il porte la veste « académique » multipoches), il a, comme de nombreux Zitlaltèques, entendu parler de ces combats.

C'étaient des combats vraiment durs, il y avait des morts. C'était aussi pour mesurer sa force et marquer les territoires, si ceux qui gardaient les animaux dépassaient les limites de leur communauté, ils étaient reçus à coups de pierres. Mais c'était aussi un jeu, un plaisir (*un gusto*).

Après réflexion, il ajoute « c'était une offrande à la terre, aux cultures qui en cette époque de l'année ont besoin de puissance, de force, d'eau, c'est-à-dire de sang, pour se développer ».

Son emploi de « promoteur culturel » consistant à recenser les traditions dans cinq communautés du *municipio* de Zitlala – processions et cérémonies autour des sources, des monts sacrés, prières secrètes, etc. – et dont le discours s'en trouve forcément influencé, l'incite à plus forte raison à vouloir expliquer aux gens le sens de leurs actions car selon lui « [ils] participent aux combats sans savoir pourquoi, ils le font par habitude et ignorent que c'est une tradition préhispanique ». Toutefois, ses propos ne rencontrent guère d'écho auprès des Zitlaltèques dont certains lui reprochent de vouloir tirer profit de la coutume pour obtenir des subventions. Grieffs corroborés par la teneur de conversations

⁴²⁰ *Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas* (Commission nationale pour le développement des peuples indigènes), voir *supra*.

recueillies au fil de mes rencontres d'où il ressort que les éléments culturels se retrouvent ici insérés au sein d'enjeux financiers et de pouvoir suscitant en retour une rivalité croissante entre certains représentants du milieu de la culture dans le but d'acquérir une reconnaissance institutionnelle ou, pour quelques acteurs locaux, une possibilité d'ascension sociale.

b) Correspondance entre combats disparus et actuels

Pour ce qui nous intéresse, difficile de discerner à travers les souvenirs de quelques personnes les profondes motivations des protagonistes de ces combats disparus, hormis l'aspect ludique qui revient presque systématiquement dans tous les témoignages. Elles sont sûrement multiples et ne peuvent se comprendre qu'en élargissant le champ de la recherche, démarche rendue d'autant plus indispensable qu'en plus des combats cités par Andrés G. Alencastre et Georges Dumézil, dont certains existent encore, des formes d'affrontements ont été observées par des anthropologues dans d'autres pays andins – au Pérou (entre autres à Ayacucho, Apurimac, Arequipa, Puno), en Équateur, Bolivie, jusqu'au Chili et l'Argentine⁴²¹ – sans parler du *box ranchero*⁴²² qui, ainsi que nous l'avons vu, semble se développer dans certaines régions. Face au nombre impressionnant de combats qui apparaissent au fil de la recherche, arrêtons-nous brièvement sur quelques travaux précurseurs concernant certains d'entre eux parmi les plus anciens pour obtenir des éléments supplémentaires à l'analyse.

L'historien Robert Muchembled, s'appuyant sur de nombreux documents d'archives, notamment du comté d'Artois entre les XV^e et XVII^e siècles, relate des jeux ruraux qu'il nomme « fêtes juvéniles de la violence »⁴²³ et qui présentent d'étonnantes similitudes avec les narrations collectées auprès des Zitlaltèques. Dès leur septième année, les garçonnettes des campagnes du pays d'Artois étaient envoyés garder les troupeaux aux confins du territoire où ils s'affrontaient avec leurs homologues du village voisin pour défendre leur terroir à coups de pierres, de frondes et de houlettes. En grandissant, ils s'incorporent à des jeux à poings nus dans lesquels les jeunes célibataires des villages avoisinants s'affrontent dans des combats à l'issue parfois fatale. De son côté, l'historien Gilbert Larguier rapporte que « les batailles à coups de pierres entre groupes de jeunes dans le Roussillon au XVIII^e appelées *pedrades* étaient une véritable institution, aussi bien dans les campagnes qu'aux abords de la capitale de la province »⁴²⁴.

Comme pour le jeu de la soule évoquée précédemment⁴²⁵, cette violence ritualisée permettait, selon ces auteurs, d'affermir la cohésion sociale et d'entretenir la relation avec les communautés voisines, l'identité des communautés rurales reposant sur cette culture de la rivalité, autant entre elles qu'à l'intérieur même du village.

**

Antoine Follain⁴²⁶, dans son étude des villages français sous l'Ancien Régime, insiste sur la nécessité pour les villageois d'« être de quelque part », d'avoir un point d'ancrage à partir duquel le monde est perçu. Cet « esprit de localité » s'appuie sur la différenciation et la mise en scène de l'altérité. Se battre est un jeu, une manière de se mesurer et de s'affirmer en tant que groupe face au village ou quartier voisin.

On peut penser que l'identité communautaire, qui se construisait autour de la dévotion au saint patron, dans les longues processions⁴²⁷ qui parcourent le territoire ou à travers d'autres expressions rituelles, se manifestait *a pari* dans les bagarres entre Zitlala et Acatlán, dans l'expérience physique et la « rivalité conviviale » – ou « haine cordiale » – qui reliaient les individus entre eux ; de la même façon, les combats qui valorisaient la puissance virile et la compétition entre communautés voisines pouvaient aussi s'envisager dans le but de se défendre d'éventuelles intrusions de gens de l'extérieur contre les femmes du village.

⁴²¹ Angela Brachetti, *op. cit.*, p. 59-78 ; Andrés G. Alencastre et Georges Dumézil, *op. cit.* ; Alejandro Flores Solís, *op. cit.*, p. 55-85.

⁴²² Voir *supra* p. 93.

⁴²³ Robert Muchembled, *Une histoire de la violence*, Le Seuil, Paris, 2008, p. 75.

⁴²⁴ Gilbert Larguier, « Violence meurtrière et turbulence juvénile dans le Midi de la France » in Antoine Follain (dir.), *Brutes ou braves gens ? La violence et sa mesure (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Presses Universitaires de Strasbourg, 2015, p. 364.

⁴²⁵ Nicolas Bancel et Jean-Marc Gayman, *op. cit.*

⁴²⁶ Antoine Follain, *Le village sous l'Ancien Régime*, Fayard, 2008.

⁴²⁷ De nombreuses archives relatent des retours de processions mouvementés (documentées car sévèrement condamnées par le clergé) où l'on danse, mange, boit et s'affronte physiquement dans des parties de choules et autres bagarres.

En élargissant notre vision, les témoignages recueillis auprès des Zitlaltèques et la lecture d'ethnographies récentes permettent d'établir des parallèles – tant dans la forme que dans la signification – entre les combats disparus de Zitlala et les batailles de Chiaraje déjà mentionnées. Ces dernières, qui se déroulent jusqu'à six fois par an⁴²⁸ dans le sud des Andes péruviennes, s'effectuent, comme celles disparues de Zitlala, durant l'époque des pluies en période de croissance de la production agricole. Si les Zitlaltèques – mis à part Juan Carlos dont on a vu comment la fonction de « promoteur culturel » influence le discours – n'abordent pas l'aspect rituel propitiatoire de pluie pour ce type d'affrontements qui pour eux s'apparentait plus à un jeu agreste ou d'affirmation physique de soi, à l'opposé tous les acteurs andins présentent ces batailles comme un rituel agricole « traditionnel, ancestral, pré-Inca » dont la finalité est d'offrir du sang à *Pachamama* (divinité andine de la terre, à la fois cruelle et bienveillante) afin d'obtenir une bonne récolte⁴²⁹.

Pour nombre de chercheurs, tel Alejandro Flores Solís⁴³⁰, il ressort qu'il s'agit en effet d'un jeu et d'un rituel agricole de type propitiatoire, ou plus exactement d'un jeu à l'intérieur d'un rituel agricole qui permet d'établir des relations avec d'autres réels que le quotidien, notamment pour infléchir ou présager la future récolte. Il rappelle que dans les campagnes la vie est réglée sur le calendrier agricole saisonnier où des épisodes d'activités intenses alternent avec des périodes plus tranquilles. Ces dernières sont propices au développement de rituels protecteurs mais également à toutes sortes de jeux/événements qui permettent aussi de maintenir la tension vitale et physique nécessaire aux futurs travaux des champs.

c) Théâtralité et violence « pacifique »

En ce qui concerne les combats disparus de Zitlala, leur étude montre que l'environnement dans lequel ils se produisaient, c'est-à-dire dans une conception « rustique » de l'affrontement sur des terrains éloignés et rocaillieux, ne se prêtait guère à un accompagnement musical. S'agissant des combats de Chiaraje – qui se rapprochent le plus dans la forme de ceux disparus de Zitlala –, les chants et la musique sont au contraire bien présents⁴³¹ ; le charango, la mandoline, les tambours et les flûtes accompagnent les chœurs de femmes lesquelles, de leurs chants, commentent et stimulent les combattants. Les armes sont multiples (fronde, houlette, fouet) et les affrontements se terminent souvent en corps à corps. Alejandro Flores Solís les insère dans la théâtralité et souligne la dimension dramatique du jeu où, paradoxalement, l'aspect ludique prend une place fondamentale.

Même si le ludique implique un divertissement, où le rire est présent et permet d'agir de façon différente, on ne peut jamais oublier que c'est une bataille ; en effet, la force, la violence se manifeste frontalement et durant la rencontre tout est permis, les insultes fusent avec pour but d'offenser l'adversaire et de provoquer la colère qui induit la bataille dans laquelle sont lancées les pierres⁴³².

Toutefois, peut-être ne s'extrait-il pas totalement d'une certaine approche « moraliste » car il fait intervenir la colère comme préalable aux combats.

Je pose la question parce qu'à Zitlala, au contraire, tous les acteurs ont insisté pour dire qu'il n'y a ni haine, ni colère, ni rancœur dans les combats ; c'est une expérience physique partagée et non préparée où se mêlent et se partagent la peur, la douleur et le plaisir, notions qui aux vues de l'Histoire semblent avoir été présentes dans de nombreux « jeux » d'affrontements mais dont le développement du mode de production capitaliste et la « civilisation des mœurs » tendent à transformer, voire à faire disparaître.

⁴²⁸ 8 et 25 décembre, 1^{er} et 20 janvier, 2 février et avant le carnaval, la plus importante étant celle du 20 janvier, in Angela Brachetti, *op. cit.*

⁴²⁹ Cette uniformité narrative autour des origines préhispaniques d'un rituel agricole renvoie à un discours néo-indien qui tire parti de la symbolique de la *Pachamama* (Terre-mère) et mériterait d'être interrogé, notamment sur le rôle des institutions culturelles et de leurs promoteurs dans la fabrication du discours de la tradition.

⁴³⁰ Flores Solís, *op. cit.*

⁴³¹ Ce qui ne présume pas pour autant qu'ils le fussent par le passé.

⁴³² Flores Solís, *op. cit.*, p. 62.

De même, et à l'inverse de ce que pourrait laisser croire une observation superficielle, il existe une grande « civilité » – bien qu'elle ne soit pas formellement énoncée – dans les combats institués de Zitlala pour les maintenir hors de la sphère de la violence et de la haine, sans pour autant les placer dans une représentation ou une théâtralisation surfaite. Javier, *aficionado* originaire de Rancho de las Lomas et réparateur de pneumatiques, prend le temps de me parler dans son étroit atelier. « Ici, on est habitué à se battre, la bagarre ne nous fait pas peur ». Auparavant, lorsqu'il était établi à Mexico, il s'est retrouvé en prison pour coups et blessures. « Là-bas, c'est plus agressif. Ils perdent le contrôle et font n'importe quoi alors qu'ici on est plus pacifique parce qu'on sait se battre et qu'on peut se défendre ; c'est toute la différence ».

d) De l'affrontement corporel à la notion de résistance

Au-delà de cette interprétation « musclée », la mise en situation réelle du corps et de ses capacités à donner et à recevoir des coups participe de la construction d'un habitus charnel qui façonne un comportement revendiqué comme insoumis. « Les combats, on les a dans le sang, dans notre ADN, ça nous donne de la force » revendique Javier. Cette attitude s'exprime parfois en contrepoint de la ferveur religieuse locale, comme le souligne le pharmacien de Zitlala qui s'affirme ouvertement athée :

Il y a une grande différence entre les fêtes religieuses et les combats, ce ne sont pas les mêmes personnes qui y participent. Tu ne verras jamais un tigre ou un xochimilca entrer à genoux dans l'église et s'y attarder ; ils ne font que passer pour saluer le saint, sans aucun autre signe de dévotion.

Ce rapprochement entre combats rituels et comportement indocile apparaît aussi au Pérou où ils sont parfois présentés par leurs protagonistes comme une préparation à la résistance sociale : « On aime se battre, on s'y est préparé » rapporte l'anthropologue David Lorente Fernández⁴³³. Ce dernier, qui travaille dans une perspective ethnographique comparative au Mexique et au Pérou, a publié un article où il établit une relation entre les combats rituels et un conflit politique. Il décrit comment une communauté des Andes, pour lutter contre la construction d'un barrage sur son territoire, a sorti frondes et fouets pour livrer bataille contre les militaires, tel l'accomplissement d'un « *chiaraje* ». Le sang a coulé et cinq morts furent à déplorer lors de ces affrontements.

L'opinion générale [...] était que face aux forces de la nature ou de l'État, il fallait se conduire de la même façon : il fallait se battre, et se battre était une bonne chose, pertinente et qui se faisait avec enthousiasme. *Nous, les paysans, sommes rebelles, de bons rebelles !* Combattre, saigner et même mourir n'étaient pas forcément à éviter, c'était une manière de favoriser et de célébrer le renouveau de la vie⁴³⁴.

2. Les combats à poings nus des xochimilcas (février/mars)⁴³⁵

Le jour de Mardi gras sur la place civique de Zitlala, face au *palacio municipal* (mairie), ont lieu, de 15 heures à la tombée de la nuit, les combats dits des xochimilcas. Venus pour s'affronter entre différents quartiers et vêtus pour certains d'entre eux de l'habit traditionnel des femmes, ils s'assèment sans ménagement – et, serait-on tenté de préciser, sans état d'âme – de puissants coups à poings nus ou à peine recouverts de légers bandages, principalement sur le visage.

Les protagonistes, regroupés par *barríos* – exclusivement des habitants de Zitlala –, s'opposent deux par deux, sans ordre établi, dans des arènes éphémères et mouvantes parmi une foule compacte et attentive [*photo suivante*].

Il n'existe ni règles écrites ni limites de temps, pas même pour les femmes et enfants qui intégreront l'espace de combat plus tardivement – à la suite de ceux des xochimilcas – et dont on remarquera l'absence de tenue particulière. Les coups appliqués, qui n'épargnent personne, laissent évidemment des traces et le jour suivant nombre de participants, surtout chez les hommes, en gardent sur le corps, mais surtout sur le visage, les stigmates : ecchymoses multiples, contusions, dents cassées, nez déplacés, arcades sourcilières entamées, lèvres fendues, griffures diverses mais tous et toutes s'enorgueillissent de s'être affrontés.

⁴³³ David Lorente Fernández, *op. cit.*, p. 550.

⁴³⁴ *Ibid.*, p. 552.

⁴³⁵ Ce point est développé à partir d'un chapitre de mon *master II* « Fêtes rituelles et luttes des xochimilcas à Zitlala au Mexique » dirigé par Gaetano Ciarcia et présenté en 2011 à l'Université Paul-Valéry de Montpellier.



Arène éphémère, combats de xochimilcas – Zitlala, 8 mars 2011

Dans l'après-midi, au fur et à mesure de son déroulement, le rituel s'éloigne d'une stricte observance des règles d'affrontement costumé et de plus en plus de participants, non costumés cette fois (autour du millier en 2011), se joignent à ces pugilats. Cette large participation, paradoxalement, contraste avec le fait qu'aucun d'eux n'a été l'objet d'étude et ne sont, à ma connaissance, que mentionnés par Juan Sánchez Andracka, Aurelia Álvarez Urbajtel et Melesio Salazar Tepetate (voir *supra* première partie, chapitre I, 1-c)). Le déroulement de ces combats en dehors du cycle des festivités les plus importantes de la région (cérémonies propitiatoires de pluie en mai ou célébrations à San Nicolás de Tolentino et aux autres saints patrons locaux en septembre/octobre) qui seules semblent avoir retenu l'intérêt des anthropologues, pourrait expliquer un tel vide bibliographique. Tous ceux qui s'intéressent un minimum aux techniques de combat en général connaissent la dureté d'un poing nu et la douleur résultant du coup, tant pour celui qui l'envoie que pour le destinataire. Néanmoins, la puissance des coups échangés ne doit pas égarer le chercheur qui, impressionné, chercherait à comprendre le phénomène en termes de violence, rituelle ou autre, car pour les Zitlaltèques les luttes ne sont pas considérées sous cet aspect, comme ils me l'ont répété à plusieurs reprises. Et si d'inévitables animosités personnelles surgissent au cours de l'affrontement, au demeurant vite détectées par les *referes* (arbitres)⁴³⁶, elles sont rapidement canalisées, les combats n'étant généralement pas le lieu où se règlent les comptes.

a) Le temps du combat

Les combats des xochimilcas sont l'aboutissement d'un rituel où les cortèges dansés accompagnés de fanfares (voir *infra* au point *Les parades*) parviennent sur le *zócalo* avant de se disperser pour s'incorporer à une multitude dense et impatiente : « Le sang est chaud, ils savent pourquoi ils sont là »⁴³⁷.

⁴³⁶ Le mot *refere* ou *referi* est un emprunt de l'anglais *referee*, arbitre dans diverses compétitions sportives (boxe, football, etc.).

⁴³⁷ *La sangre está caliente, ya saben a lo que van*. Commentaire de Roberto Carlos, combattant occasionnel de la *cabecera*, décrivant l'atmosphère lorsque les pugilistes des trois *barrios* se retrouvent sur la place civique.

Sans aire d'affrontement définie et dans plusieurs endroits simultanément, les combats s'organisent aussitôt sous l'œil attentif des *referes* dans des espaces plus ou moins circulaires parfois d'à peine un ou deux mètres de diamètre, s'ouvrant au gré de ceux venus en découdre ou repris par le public une fois le combat terminé, et renforçant le caractère d'intemporalité propre à cette manifestation.

À l'opposé des normes en vigueur dans les compétitions sportives, l'avantage d'une telle architecture mobile, de cette production spontanée d'espaces, se manifeste dans la possibilité donnée de se mesurer avec le combattant de son choix, mais également pour l'assistance de pouvoir suivre de près son favori et, le cas échéant, d'intervenir – souvent dans de véritables bagarres de groupe aussi vives qu'éphémères – lorsqu'est estimée une irrégularité à l'encontre d'un des combattants.

Dans l'espace rituel ainsi ouvert, les *pasados* (vétérans) ou les *xochimilcas* les plus aguerris s'affrontent en premier pour stimuler l'émulation et désinhiber le sentiment de retenue pour ceux dotés d'une détermination incertaine. De puissants coups s'écrasent sur les visages dans un bruit sec sous les encouragements ou invectives d'un public nombreux venu, qui assister en simple spectateur, qui pour se mêler aux combats. Les vêtements des participants ne tardent pas à se teinter de vermillon et des feuilles de papier hygiénique apparaissent çà et là pour absorber le sang d'un nez meurtri ou d'une lèvre ouverte.

En marge des affrontements entre adultes, jeunes garçons et adolescents échangent, avec toute l'intrépidité et l'inexpérience de leur jeune âge, leurs premières passes [*photo ci-après*].



Combats entre enfants, xochimilcas – Zitlala, 8 mars 2011

Plus en retrait, les femmes attendent la tombée de la nuit pour poursuivre l'événement où certaines d'entre elles, sous la vigilance de quelques anciennes devenues *referes*, s'affronteront lors des confrontations féminines⁴³⁸, relayant celles des hommes et clôturant une journée fertile en émotions et largement prodigue en consommation de mezcal et saignements de nez.

⁴³⁸ Depuis les années quatre-vingt-dix, on observe une participation accrue des femmes, surtout chez les adolescentes, mais qui demeure toutefois mineure.

Dans cette forme d'affrontement où les coups de poing sont uniquement portés au visage et les coups de pied interdits, les anciens veillent au respect de certaines règles non écrites : préserver la liberté de mouvement pour soi comme pour l'autre, ce qui consiste notamment à ne pas soumettre son adversaire par saisies ou immobilisations, à ne pas s'acharner sur lui lorsqu'il se trouve en difficulté, à cesser le combat lorsqu'il se retrouve au sol.

Il n'existe en outre aucune restriction quantitative de coups échangés et la durée du pugilat n'est astreinte à une quelconque règle ou limite de temps. Cependant, plutôt que de courts affrontements, les plus anciens révéleront toute leur expérience en privilégiant les longues phases de sorte que l'échange sera d'autant plus valorisé qu'il se prolongera, sans se soucier à se prémunir des coups.

Dans tous les cas, le combat se termine par consentement mutuel ou dès que l'un des protagonistes signale son désir d'y renoncer ou se retrouve incapable de poursuivre l'assaut. Dans ce cas, ce sont le ou les *referes* qui le dissuadent de continuer. C'est dans ce contexte libre de toutes structures contraignantes que des dizaines de Zitlaltèques s'affronteront, certains pour de brefs échanges, d'autres au cours de longues reprises, très souvent plusieurs fois de suite ou réparties au fil de l'après-midi.

La nuit est depuis longtemps tombée lorsque les combats s'achèvent à la lumière crue de l'éclairage public, après les derniers affrontements entre enfants ou femmes. Les orchestres, infatigables, et qui n'ont cessé de jouer la musique des xochimilcas, changent de registre pour des airs à la mode sur lesquels les premières jeunes filles commencent à danser. Pour les xochimilcas, le temps est à l'apaisement des corps et des esprits. Le mezcal coule en abondance, les lutteurs de chaque quartier se rassemblent. Rodolfo, un des combattants *aficionado* de la localité voisine de Tlaltepanapa, affiche un sourire détendu malgré la fatigue qui se lit sur son visage : « Il y a eu du *mole rojo*⁴³⁹, on a eu ce qu'on était venu chercher ».

Puis très vite la place se vide des xochimilcas dont la plupart poursuivront la fête dans leurs lieux d'origine respectifs et revivront la journée autour d'une dernière bouteille de bière ou de mezcal. Les discussions échangées enrichissent la mémoire des groupes de xochimilcas mais aussi celle des habitants de tous les quartiers de Zitlala qui ont participé, d'une manière ou d'une autre, à l'événement.

Si, pour certains, les luttes s'inscrivent dans un sentiment d'affirmation culturelle, pour d'autres elles rentrent dans le cadre d'une démarche individuelle, un défi face à soi-même de mettre à l'épreuve son courage, un jeu, voire à la suite d'un pari. Chacun entre dans les combats pour ses raisons propres, personne n'y est obligé, mais à l'heure de la confrontation, l'expérience physique et mentale est toujours intense pour le participant. On découvre ainsi une autre codification où l'affrontement physique ne s'inscrit pas dans l'esprit de braver un interdit quelconque mais se trouve au contraire valorisé au travers du rituel le quel, en retour, permet justement d'exprimer dans l'échange sa force et sa vaillance, hors de la quotidienneté, une sorte de *huentli* du courage pourrait-on résumer.

C'est dans ce sentiment du combat intériorisé par l'expérience corporelle, loin d'une recherche d'espace de défoulement ou de prouesses physiques, que s'exprime la motivation des participants. Toutefois, les combats ne sont pas des entités idéales hermétiques, ils sont traversés par les réalités sociales qui agissent aussi sur le comportement pugilistique général. Depuis quelques années, on peut observer que certains jeunes s'entraînent dans des salles de sport ou travaillent leurs techniques en visionnant les vidéos du rituel des années antérieures ou des rencontres de boxe et de diverses autres luttes. Ces évolutions laissent pourtant dubitatif Gonzalo⁴⁴⁰, un *aficionado* membre d'une famille de combattants de Tizayucan : « L'entraînement sportif ne sert à rien car le combat est plus dur que dans les salles où on utilise des gants ».

Pour autant, ce genre de préparation, de mise en condition préalable ne suffit pas à affronter les xochimilcas et la détermination de leurs poings nus sur lesquels maints sportifs entraînés se sont heurtés. Oscar – directeur de l'école *Revolución* de Zitlala – résume parfaitement la perception des Zitlaltèques : « Eux, ils n'ont nul besoin de s'entraîner, nombre d'entre eux travaillent quotidiennement l'aridité du sol, leurs mains sont dures comme des pierres, d'autres sont maçons et leurs poings sont pareils à du ciment »⁴⁴¹.

⁴³⁹ Illustration métaphorique du sang avec le *mole* rouge, à base de piments.

⁴⁴⁰ Entretien février 2011.

⁴⁴¹ Entretien mars 2011.

De plus, l'affrontement ne revêt pas la même signification que pour les combats sportifs en général, comme l'exprime le prêtre Pedro Felipe Julio⁴⁴² dont le neveu pratique le taekwondo depuis des années à Mexico : « Il est venu pour se mesurer mais il n'a rien pu faire, et pas seulement du fait que les coups de pied soient interdits. Ici, il y a d'autres finalités que la simple victoire ».

Dans un entretien avec Francisco, un autre *capitán*, on retrouve cette approche de l'affrontement avec en plus le maintien des coutumes et des croyances qui s'y rattachent : « Il n'y a pas moyen de savoir qui l'a emporté, on ne compte pas les points, et d'ailleurs on s'en moque, c'est avant tout un rituel et finalement tout le monde gagne parce qu'en y participant, on préserve nos coutumes »⁴⁴³.

*

Le jour suivant, les occupations quotidiennes ont repris. On ne compte plus les yeux tuméfiés et les lèvres fendues ; certains le revendiquent telle Yola, seize ans, qui arbore fièrement un beau coquard. Pour cette raison il importe que le visage soit la cible privilégiée des coups afin qu'il puisse garder l'empreinte que ceux reçus sur le corps dissimuleraient, pour indiquer sa participation à l'épreuve et en revendiquer les péripéties comme la page d'un ouvrage exposée aux yeux de tous. Quant au pharmacien, il n'a pas eu plus de clients que d'ordinaire.

Ceux qui ont participé aux combats ne se présentent pas le lendemain, ni même le surlendemain mais au troisième jour, lorsque les douleurs persistent. Quelquefois je leur conseille un anti-inflammatoire mais le plus souvent je les envoie au centre de santé pour s'assurer qu'ils ne souffrent pas de vilaines fractures⁴⁴⁴.

– *Caractéristiques de terrain*

D'aussi loin qu'ils existent, les affrontements des xochimilcas mettent en scène la division historique de Zitlala par quartiers. Au cours de mes entretiens, plusieurs anciens m'ont rapporté qu'à une époque, seuls les habitants des trois quartiers de la *cabecera* participaient aux combats, San Nicolás et San Mateo alliés contre San Francisco. Mais aujourd'hui, avec la croissance démographique et l'extension urbaine, on peut voir les communautés périphériques de Tlaltempanapa et de Tizayucan prêter main-forte au *barrio* de San Francisco ou bien des migrants installés dans les faubourgs des grandes villes du Mexique revenir spécialement pour appuyer les quartiers d'où ils sont originaires. À ces participants revendiquant une filiation zitlaltèque vont aussi se joindre d'autres habitants de la région, voisins sans attache particulière, par plaisir ou par bravoure.

Bien que les groupes de xochimilcas s'inscrivent dans cette division territoriale, les affrontements ne sont pas prétexte à édifier ou consolider des frontières ni exprimer une rivalité entre quartiers mais tendent, à l'inverse, au renforcement de la communauté. Déplaçant les antagonismes anciens de la territorialité pour les orienter vers une expression rituelle plus sociale, ils bâtissent de cette manière une collectivité qui se révèle à l'écart des anciennes conventions. Ainsi, il n'est pas rare de voir un lutteur intégrer un groupe hors de son quartier, comme Juan Pablo du *barrio* de San Mateo qui préfère, pour des motifs personnels, combattre du côté de ceux de San Francisco :

J'ai eu un problème concernant un terrain avec un des xochimilcas de mon quartier alors je me suis allié avec les autres. Avant, cela aurait été perçu comme une trahison mais maintenant ça ne pose pas trop de problèmes car le sentiment de solidarité dans mon quartier est moins fort. Mais au moment de l'affrontement, peut-être que certains me défient pour manifester leur désapprobation.

À la différence des autres expressions rituelles de Zitlala, qui toutes se déroulent ou transitent à un moment donné de leur parcours par le parvis et/ou dans l'église de San Nicolás, les combats des xochimilcas – mais aussi ceux des tigres que nous étudierons plus loin – ont lieu sur la *plaza cívica*, face au *palacio municipal*, se démarquant ainsi de l'autorité religieuse et affirmant une vie rituelle d'un autre ordre. Même s'ils ont lieu le mardi du carnaval, les combats semblent se dérouler en dehors de la verve carnavalesque qui caractérise habituellement cette date du calendrier catholique et organise un temps de transgression temporaire et d'inversion des normes sociales pour

⁴⁴² Prêtre qui officia à Zitlala de 2009 à 2012, entretien mars 2011.

⁴⁴³ Entretien février 2011.

⁴⁴⁴ Entretien mars 2011.

mieux les sacraliser. Ils sont une expression corporelle en soi qui ne se rattache à aucun désordre ou renversement des interdits et se trouvent, sur cet aspect, un dénominateur commun avec les autres formes de combats existants localement à d'autres moments de l'année.

*

**

Loin du chaos que l'on pourrait imaginer, ce moment des combats où se réunit sur la place civique plus d'un millier de participants nécessite *a contrario* une réelle ordonnance du temps et de l'espace. Chaque groupe de xochimilcas possède ses propres *referes* et tous observent une parfaite impartialité dans leur intervention, étant tour à tour lutteurs ou arbitres [*photo ci-après*].



Sous le regard vigilant d'un refere, xochimilcas – Zitlala, 8 mars 2011

La pleine efficacité de leur rôle se mesure ici par leur capacité à structurer instantanément les aires de combats dont les limites fluctuent au gré des mouvements des lutteurs et des confrontations mais aussi à prévenir ou neutraliser les rixes générales qui peuvent se produire sous la pression d'un public échauffé et bien nanti en boissons alcoolisées. Ils n'arborent aucun signe distinctif mais s'imposent par leur gestuelle, leur façon silencieuse et autoritaire d'occuper et de contrôler l'espace. Ils possèdent cette sorte de don d'ubiquité qui les fait intervenir toujours au moment opportun pour veiller au bon déroulement des combats qui ne pourraient se dérouler « pacifiquement » sans leur présence.

– L'importance des costumes

Les xochimilcas, du fait d'une présence physique remarquable et remarquée, deviennent, le temps d'une cérémonie, les vecteurs d'une conscience communautaire dont l'expression se cristallise dans l'action collective. La portée symbolique de leurs vêtements, reconnaissables entre tous, constitue la garantie du respect des principes coutumiers qui régissent les combats.

Vêtus de l'*enagua* traditionnelle, généralement prêtée par leurs mères, épouses ou sœurs, les lutteurs se rendent sur la place principale, s'inscrivant sur l'échiquier local en tant que représentants de toute une communauté.

Le fait d'interpréter la lutte des xochimilcas comme le reflet de particularismes identitaires locaux n'empêche pas que ces mêmes particularismes de quartier se fondent dans l'expression d'une identité commune : on est avant tout zitlaltèque et xochimilca, la référence à son *barrio* d'origine ne se déclinant qu'en second.

Le costume n'identifie aucun quartier en particulier, il renvoie à une distinction, à une reconnaissance spécifique zitlaltèque ; c'est l'habit traditionnel des femmes de Zitlala – depuis les temps préhispaniques prétendent certains – et il constitue un symbole identitaire zitlaltèque fort qui inscrit les xochimilcas dans une territorialité précise [photo ci-après].



Xochimilcas vêtus de l'enagua des femmes zitlaltèques – Zitlala, 8 mars 2011

Aussi, le vêtement ne cherche pas à coller aux seules exigences du rituel mais relève plutôt d'une affirmation de cette identité zitlaltèque. Et s'il n'est pas rare de voir des xochimilcas retirer leur *enagua* après quelques combats, c'est avant tout pour éviter de l'endommager.

b) Les parades

Les groupes dans lesquels se rassemblent les lutteurs – nombreux toutefois agissent en solitaires – sont structurés sous l'autorité d'un *pasado* (ancien) ou d'un *capitán*⁴⁴⁵ généralement bon pugiliste, à la personnalité respectée de tous et dont le rôle prend toute sa valeur les jours précédents les combats lorsqu'il organise des parades de quartier dans le but de rallier des combattants.

Tout comme dans d'autres activités rituelles, il pourra, s'il persiste dans sa charge, accéder au statut de *capitán mayor* en reconnaissance de ses compétences et gagner ainsi prestige et autorité morale parmi la communauté.

⁴⁴⁵ Les *capitanes* (capitaines), organisateurs d'un groupe de combattants, sont aussi communément nommés *comisarios* sans toutefois revêtir la fonction administrative officielle appliquée au terme *comisario*. Pour éviter toute confusion, on ne retiendra ici que le terme de *capitán* pour les coordinateurs de combattants.

Les parades revêtent une grande importance dans la phase préparatoire d'identification symbolique des groupes de xochimilcas à un *barrio*. Lors de ces défilés, ils se donnent à voir dans l'espace public et marquent le territoire de leur quartier à grand renfort de musique et de pétards. Conformément aux règles en usage, ils ne doivent en aucun cas franchir les limites géographiques de leur quartier – le contraire serait considéré comme une provocation – sauf pour aller danser momentanément là où se dérouleront les combats, c'est-à-dire sur la place de la mairie, espace central et civil se trouvant avec l'église principale attenante et son parvis hors de toute répartition géographique et donc commun à tout Zitlaltèque.

Pour chaque *capitán*, ces parades sont l'opportunité d'afficher son importance et celle de son groupe en relation au nombre d'« invités » qui les accompagnent. Et bien que l'essentiel pour attirer du monde soit de bénéficier d'une certaine aura en tant que combattant, réunir des combattants et les faire défiler n'est pas toujours aisé et peut être l'enjeu de tractations complexes à l'intérieur desquelles la répartition des subventions allouées par les instances municipales joue un rôle non négligeable. Une fois le groupe composé, les *capitanes* reçoivent chez eux les xochimilcas qu'ils ont invités, les convient à boire et à manger, ce qui représente une dépense importante. Un *capitán* qui a officié l'année précédente (2012) raconte comment il est difficile d'assumer un tel coût.

Je ne le referai pas cette année. Pour attirer du monde dans ton groupe, c'est beaucoup de temps et de dépenses. Il faut tuer le cochon, le cuisiner. Donner à boire du mezcal, de la bière, des rafraîchissements pendant trois jours à tout le monde.

Sa mère confirme son point de vue.

Avant c'était plus facile d'organiser un groupe car on se contentait de *frijol* et d'*atole* [haricots et boisson à base de maïs]. Maintenant, c'est trop de frais, on hésite à former un groupe ; du coup, de nombreux xochimilcas viennent uniquement le jour du combat sans appartenir à aucun groupe.

Les parades auxquelles j'ai assisté, de natures diverses, soulignent par leurs dispositifs esthétiques les différences sociales entre les groupes. Celle composée de xochimilcas du quartier de San Nicolás, dont plusieurs membres sont les musiciens d'une fanfare jouissant d'une certaine notoriété, a longuement parcouru les rues de son secteur au son éclatant d'une imposante section de cuivre qui occupait tout l'espace sonore et accompagnait la danse d'une trentaine de xochimilcas vêtus de l'habit traditionnel des femmes de Zitlala, le visage dissimulé sous un *paliacate*⁴⁴⁶ ou un masque de *lucha libre* (lutte libre) et coiffés d'un chapeau *ranchero* [photo page suivante]. Tout au long du parcours où ils dansaient, appelaient, invitaient les habitants de leur *barrio* aux festivités prochaines, quantité de boissons – bières, rafraîchissements, bouteilles d'alcool – leur furent offertes, et ce jusqu'à leur retour à la demeure du *capitán* lequel convia tout le monde à se restaurer.

À l'inverse, dans le quartier plus humble de San Francisco, la parade était formée essentiellement d'enfants et de quelques adultes vêtus pour la plupart de vieux vêtements de femme. Présentée comme « traditionnelle » par les protagonistes, elle n'utilisait qu'un seul tambour⁴⁴⁷ joué par un adulte et rythmant la danse et les chants des enfants – les *chacharramigos* ou *charramigos*, messagers intrépides faisant les pitres – dont les paroles en nahuatl encouragent les habitants du *barrio* à participer aux combats ou à coopérer. Très enthousiaste, la petite troupe parcourra tout le quartier pendant plusieurs heures, s'enfonçant parfois dans des sentes escarpées pour se diriger vers une habitation particulière. Amis, membres de la famille ou *compadre* (compère) sortaient de chez eux pour partager ce moment et offrir publiquement rafraîchissements ou bouteilles d'alcool au *capitán*, tenu de son côté d'assurer repas, boissons et hospitalité à tous ceux qui l'accompagnent.

L'espace public à ce moment appartient aux musiciens et aux xochimilcas (ou à leurs émissaires) et la circulation des véhicules – peu nombreux il est vrai – doit se soumettre aux aléas des déplacements des parades dont la durée, jamais déterminée d'avance, impose des arrêts souvent prolongés pour les conducteurs qui s'en acquittent de bonne grâce.

Très démonstratives, et dans un souci de visibilité sociale, ces processions à travers un quartier portent le signe d'une représentation collective où tous les habitants sont invités à participer. Non pas forcément comme lutteurs mais pour exposer au regard, par l'intermédiaire de la parade, la réelle capacité de mobilisation d'un groupe, la reconnaissance de son existence.

⁴⁴⁶ Foulard imprimé sur un fond de couleur rouge, aux multiples usages et très utilisé dans tout le Mexique depuis le XIX^e siècle.

⁴⁴⁷ En d'autres temps, ce tambour était utilisé pour rassembler la population et faire passer un message oral.



Parade d'un groupe de xochimilcas et de leur fanfare – Zitlala, 8 mars 2011

À travers leurs danses et la musique, les parades échauffent les corps et les esprits jusqu'au moment venu de la confrontation pugilistique. Envisagée de la manière la plus sérieuse, elle se prépare pour certains plusieurs semaines à l'avance par des exercices physiques appropriés, un travail sur le mental, voire une abstinence sexuelle.

Cependant, les défilés qui ont lieu le jour même des combats diffèrent sensiblement de ceux qui s'effectuent les journées précédentes. Ce jour-là, au son de sa *banda*, chaque parade traverse son *barrio* respectif et au fur et à mesure de leur approche s'y joignent les xochimilcas vêtus en femmes et déjà prêts au combat.

Vers quatorze heures, et toujours accompagné de musiciens, le cortège termine son périple chez le *capitán* où le mezcal participe généreusement à la fête.

Si certains « invités » montrent déjà les signes d'un équilibre vacillant, les lutteurs, pour leur part, font encore preuve de sobriété. On perçoit chez eux une réelle concentration et une certaine tension entretenue par l'orchestre qui joue sans discontinuer la musique spécifique des xochimilcas⁴⁴⁸.

Autour de quinze heures, à partir de leur quartier où ils se sont regroupés, ils convergent vers le centre de Zitlala, toujours escortés des infatigables musiciens. Par groupes d'une vingtaine et annoncés par des troupes de *chacharramigos* des plus bruyants, les xochimilcas pénètrent fièrement sur le *zócalo* déjà envahi d'une foule silencieuse, agitant leur opulente *enagua* au son de la musique jouée par les orchestres.

**

À ce propos, on ne pourrait évoquer les parades sans se référer à l'indispensable contribution musicale à laquelle elles sont subordonnées et qui se distingue sous deux formes, l'une considérée « traditionnelle », comme nous l'avons précédemment mentionné, avec un simple tambour et des chansons exprimées en nahuatl, l'autre constituée d'orchestres composés de nombreux instruments à vent augmentant de façon significative l'immersion sonore. Chacune de ces formes, dotée de ses propres codes, anime les cérémonies préliminaires du rituel, annonce l'arrivée des xochimilcas et accompagne les combats tout au long de leur durée. L'ensemble, quoique hétérogène, conserve malgré tout une harmonie générale, chaque orchestre s'intégrant parfaitement au thème récurrent, lui-même ponctué de variations plus légères pour permettre des temps de répit durant la procession ou lors des combats. Il est à noter que jusqu'aux années quatre-vingt, les fanfares accompagnaient les parades mais demeuraient silencieuses durant les combats.

c) Les autorités municipales

Le jour des combats, les services municipaux sont fermés et toutes les autorités municipales président depuis le premier étage de la mairie aux festivités. De cet endroit réservé où on ne pénètre que sur invitation, les convives peuvent jouir du « spectacle » sans avoir à se mêler à la foule, tout en profitant du banquet et des boissons alcoolisées offertes à volonté, et où très rapidement la rigueur protocolaire cède le pas à une ébriété sans retenue.

L'intérêt des autorités municipales pour la lutte des xochimilcas, relativement nouveau en soi, ne s'est réellement manifesté qu'à partir des années 2010 et s'inscrit dans une politique de promotion touristique des traditions et coutumes locales alors que jusqu'à la fin du XX^e siècle la priorité était avant tout d'éviter les accidents mortels et les désordres qui résultaient de ces confrontations. À tel point que dans les années soixante, un président municipal tenta même d'interdire le déroulement des combats.

Quand le bruit a couru, toute la population s'est mobilisée, même ceux qui n'aiment pas se battre. Tout le monde est descendu sur la place principale pour faire du grabuge et permettre aux xochimilcas de commencer les combats. Le président de l'époque avait pris cette mesure tout seul juste pour s'imposer et laisser son nom dans l'histoire, mais il a échoué⁴⁴⁹.

Depuis les années 2010, on constate en effet un soutien grandissant de la part de la municipalité à l'organisation et la diffusion de ce qu'elle nomme un « rituel indigène inscrit dans une ancestralité préhispanique ». Et s'il est vrai qu'en 2011 elle n'alloue encore qu'une modeste subvention de huit mille pesos (approximativement cinq cents euros) à répartir entre les neuf *capitanes* présents⁴⁵⁰,

⁴⁴⁸ Malgré de notables variations d'une année à l'autre, j'ai pu constater une certaine constance dans le thème musical, toutefois insuffisante pour définir une musique typique des xochimilcas. On pourrait résumer en disant que chaque édition imprime sa propre marque.

⁴⁴⁹ Alfredo, ancien président municipal (1984-1986), entretien mars 2011.

⁴⁵⁰ La mairie a aussi fourni véhicule et conducteur pour transporter les xochimilcas des *barrios* excentrés jusqu'à leur point de regroupement d'où ils rallieront la place principale. De plus, comme les années précédentes, quarante litres de mezcal ont été distribués aux *capitanes* avant les combats.

en 2012, après l'élection des nouvelles instances municipales qui marque une profonde transformation dans la politique culturelle locale, le soutien financier augmente de façon substantielle, auquel s'ajoute la création d'un département culturel municipal employant trois personnes à temps plein (une anthropologue, un historien et une graphiste) chargées de valoriser les traditions locales.

Actuellement, dans le cadre d'un travail de patrimonialisation développé par les autorités, les combats sont mis en avant et attirent des responsables politiques de plus en plus importants dans la hiérarchie de l'appareil d'État. En 2012, le président municipal de Chilapa est présent et en 2015, c'est le gouverneur de l'État du Guerrero, Rogelio Ortega Martinez, invité solennellement aux combats qui « salue ce village nahua ayant su préserver ses coutumes et traditions »⁴⁵¹. On assiste alors à la consolidation d'un discours autour des origines préhispaniques, sans fondement historique, mais fortement relayé par les médias, comme le révèle la lecture de la presse locale et régionale⁴⁵².

Ainsi posées, l'appropriation de l'événement et son affirmation en tant que « bien culturel traditionnel » vont de pair avec l'élaboration tâtonnante, comme on va le voir, d'un discours conforme au dessein des politiques culturelles. Les versions diffèrent, se contredisent tout en se côtoyant dans un même métadiscours.

En quelque sorte, ces passeurs culturels engagés dans les politiques culturelles [...] sont aussi les nouveaux « professionnels de la vérité » de la tradition, une vérité publique, au service des politiques du développement culturel local encouragé par la Confédération Nationale pour le Développement des Peuples indiens (CONADEPI)⁴⁵³.

En plus de l'avantage qu'elle peut retirer d'une politique touristique basée sur la mise en spectacle de la culture, l'intérêt de la municipalité pour l'événement est aussi motivé par le fait qu'il s'agit d'un rituel local dans lequel elle est à même d'intervenir dans le cadre de la constitution résolument laïque du pays. Ainsi, les institutions municipales, totalement évincées de l'organisation des fêtes locales par le système des charges religieuses, parviennent, au travers des luttes des xochimilcas et de celles des tigres (que nous verrons plus loin), à pénétrer la vie rituelle locale de Zitlala.

*
**

Les combats en général et ceux des xochimilcas en particulier, contrairement aux autres cérémonies zitlaltèques, n'ont en effet de connotation catholique. À part quelques très rares lutteurs qui se signent avant leur entrée en lice, aucun symbole ecclésiastique n'apparaît lors des parades ou durant les combats lesquels, rappelons-le, ont toujours lieu sur la place du palais municipal, à la différence des autres manifestations qui se déroulent sur le parvis de l'église.

Le père Vital Alonso⁴⁵⁴, ancien prêtre de Zitlala, grand connaisseur de l'histoire locale et informateur privilégié de nombreux chercheurs, n'aurait, selon ses propres dires, jamais entendu parler des luttes des xochimilcas. Quant à l'actuel représentant, en poste depuis 2011, il avoue les connaître mais sans s'y intéresser. « L'Église aide à préserver les bonnes coutumes comme les connaissances en médecine traditionnelle ou les danses. Quant aux autres, elle a choisi de les ignorer »⁴⁵⁵.

De fait, la signification des combats s'extrait du moule de la pensée chrétienne. À coups de poing et sous les encouragements, que d'aucuns qualifieraient de blasphématoires, les xochimilcas se frayent une place dans un espace social et culturel inscrit entièrement en dehors de l'Église, sans toutefois la renier l'Église ou ses saints.

d) Sur les origines des xochimilcas

Le nom de Xochimilca se réfère à celui d'un peuple aux origines mal définies établi au sud de la vallée de Mexico à l'époque préclassique mésoaméricaine, soit près de deux millénaires avant la conquête ibérique. Au X^e siècle de notre ère, ils édifièrent la ville de Xochimilco – mot nahuatl formé des morphèmes *Xochitl* (fleur), *milli* (champ cultivé) et *co* (suffixe locatif), autrement dit

⁴⁵¹ *Pueblo Guerrero*, 19 février 2015.

⁴⁵² *La Jornada de Guerrero*, 18 février 2015.

⁴⁵³ Magali Demanget, « Quand le secret devient parure. Les passeurs de chamanisme chez les Indiens mazatèques (Mexique) » in Gaetano Ciarcia (dir.), *op. cit.*, p. 171-194.

⁴⁵⁴ Voir note 104.

⁴⁵⁵ Père Pedro Felipe Julio, entretien mars 2011.

« le lieu des cultures de fleurs » – sur la rive méridionale de la lagune correspondant à l'actuelle Mexico⁴⁵⁶ et se dédièrent à la production agricole caractérisée par l'utilisation d'une technique connue sous le nom de *chinampas* (jardins flottants)⁴⁵⁷. Au XIV^e siècle, tout comme les autres peuples de la vallée, les Xochimilcas se heurtent à l'expansionnisme hégémonique des Aztèques dans leur volonté de soumettre ce peuple jouant un rôle essentiel dans l'approvisionnement alimentaire de la capitale mexica. En 1430, définitivement vaincus après avoir résisté à maintes campagnes militaires, les Xochimilcas sont assujettis au tribut et doivent fournir une importante main-d'œuvre pour les constructions monumentales aztèques. D'un autre côté, les guerriers xochimilcas, incorporés militairement aux Mexicas, participent à la conquête de l'actuelle ville de Oaxaca, gagnant ainsi, grâce à la victoire, une certaine indépendance et une baisse notable du tribut exigé par Tenochtitlán.

En se référant à ces quelques éléments d'histoire, difficile de trouver le lien entre les lutteurs zitlaltèques actuels appelés xochimilcas et les habitants de Xochimilco, hormis peut-être les réputations de bravoure et d'insoumission qui caractérisaient les guerriers préhispaniques. Une des versions des origines de la lutte des xochimilcas tente de répondre à cette question mais, comme nous allons le voir, cette interprétation relève plus d'une construction récente que de son adéquation à l'Histoire. Quoi qu'il en soit, pour tous les Zitlaltèques d'aujourd'hui, la relation est négligeable et les xochimilcas sont avant tout des hommes travestis en femmes qui en date de Mardi gras participent à la lutte rituelle éponyme.

– *Des différentes versions des origines...*

L'enquête de terrain a permis de recueillir plusieurs narrations de la tradition orale sur les origines de ces combats, très différentes entre elles. Plutôt que de les analyser en termes d'adhérence à des faits historiques, on s'appliquera à étudier le sens profond du discours établi et à le replacer dans le contexte historique et social de son élaboration.

Des affirmations divergentes reflétant les contradictions à l'intérieur d'un groupe autour de la construction de son passé, de son imaginaire et de ses mythes, l'étude des fluctuations de la mémoire peut apporter des éléments fort utiles pour la compréhension de l'élaboration inconsciente d'une forme de se penser d'un groupe. Aussi, ces différentes versions doivent être comprises dans un cadre plus général qui révèle autant les stratégies du discours officiel de l'État mexicain dans la construction du passé national que la volonté des Zitlaltèques à renforcer les liens communautaires en revendiquant une identité propre. Loin d'être des objets indépendants, les témoignages et les documents ne peuvent être interprétés que comme fruits d'une histoire et la tâche du chercheur est justement d'être conscient des limites que le présent impose dans l'interprétation du passé, tant à son niveau que dans le traitement des sources.

Néanmoins, pour tenter de comprendre ces processus de formation et de transformation, il est nécessaire d'approfondir les recherches historiques dans les fonds d'archives mais également autour de la tradition orale et de faire un travail comparatif entre les différentes versions et les faits historiques.

Une version, avancée par la plupart des promoteurs culturels, mentionne une origine préhispanique⁴⁵⁸ qui englobe et explique de nombreux éléments encore présents dans la vie quotidienne zitlaltèque et peut se résumer ainsi : jusqu'au XV^e siècle, Zitlala était une garnison militaire peuplée de nobles mexicas chargés de récolter le tribut dans la région. Sous le règne de Moctezuma Ilhuicamina, ils perdent leurs prérogatives pour devenir à leur tour tributaires, suscitant une fronde dans leurs rangs. Un contingent de guerriers xochimilcas, envoyé par les autorités de l'empire pour faire respecter les nouvelles dispositions, est défait au cours d'un piège tendu par les Zitlaltèques rebelles revêtus de vêtements de femme.

⁴⁵⁶ Aujourd'hui, Xochimilco est une *delegación* (arrondissement) intégrée à la conurbation de Mexico.

⁴⁵⁷ *Chinampa*, du nahuatl *chinamitl* ou clôture en claies de roseaux. Îlots de terre arable constitués de monticules de limon élevés sur des treillis à claire-voie dans les zones lagunaires les moins profondes. Consolidées par des bordures d'arbres, ces plates-formes, dont quelques-unes subsistent encore, d'abord flottantes, se fixaient sur le fond pour profiter au mieux de l'espace lacustre.

⁴⁵⁸ Voir première partie, chapitre II, 1.

Cette version, qui comporte plusieurs variantes très détaillées, est construite avec une précision historique et une chronologie linéaire très actuelles où toutes les pièces d'un puzzle s'emboîtent pour former une image parfaite, cohérente, incontestable. C'est peut-être sur cette perfection qu'il faut s'interroger car elle répond à des questions caractéristiques de notre époque sur la fabrication du passé à partir du présent⁴⁵⁹ sans porter les contradictions inhérentes au passage du temps et à l'interprétation historique, les marques du *bricolage* pour reprendre les termes de Lévi-Strauss.

Pour ces raisons, mais aussi et surtout à cause des conditions objectives dans lesquelles s'est déroulée la conquête comme nous avons tenté de le souligner dans la première partie de ce travail, il nous paraît peu probable que la lutte des xochimilcas puisse être un rituel préhispanique jalousement conservé par les Zitlaltèques durant six siècles sans avoir reçu l'empreinte des multiples transformations et adaptations de l'environnement structurel dans lequel elle s'intègre nécessairement. À partir des réserves que je viens de mentionner, il convient donc d'être particulièrement prudent dans l'analyse des origines supposées préhispaniques et se garder – pour citer Gruzinski – de « fantasmer un monde indigène immobile et miraculeusement préservé des atteintes de l'acculturation »⁴⁶⁰.

Précisons qu'il ne s'agit pas ici de trancher sur la véracité d'un discours des origines face à un autre mais plutôt de s'intéresser à leur devenir.

L'origine, bien qu'étant une catégorie tout à fait historique, n'a pourtant rien à voir avec la genèse des choses. L'origine ne désigne pas le devenir de ce qui est né, mais bien ce qui est en train de naître dans le devenir et le déclin. L'origine est un tourbillon dans le fleuve du devenir, et elle entraîne dans son rythme la matière de ce qui est en train d'apparaître. L'origine ne se donne jamais à connaître dans l'existence nue, évidente, du factuel, et sa rythmique ne peut être perçue que dans une double optique. Elle demande à être reconnue d'une part comme une restauration, une restitution, d'autre part comme quelque chose qui est par là même inachevé, toujours ouvert. [...] L'origine n'émerge pas des faits constatés, mais elle touche à leur pré et posthistoire⁴⁶¹.

D'autres récits sur la genèse de ces combats m'ont été rapportés. Pour certains, ces luttes sont l'expression d'un rite agricole propitiatoire sacrificiel : « Plus il y aura de sang versé, plus abondante sera la pluie et meilleures seront les récoltes » ai-je plusieurs fois entendu, ce qui par ailleurs montrerait une certaine analogie avec les combats de Chiaraje au Pérou se déroulant dans un but *a priori* semblable, sans pour autant pouvoir établir qu'il puisse y avoir un lien entre eux, recherche qui de toute manière ne s'inscrit pas dans le cadre de cette étude.

**

À moins de faire référence aux combats disparus de Zitlala (voir *supra*), il semble ici qu'il y ait un amalgame entre les luttes des tigres, qui se déroulent au début du mois de mai et correspondent au commencement de la saison des pluies, et les combats des xochimilcas qui ont lieu, eux, les Mardis gras (février/mars), date plus liée au carnaval du calendrier chrétien qu'au cycle agricole. Au demeurant, les récits sur les origines et les significations des luttes des tigres circulent beaucoup plus et sont bien plus fournis que ceux des xochimilcas dont cette version semble être un compendium du mythe des tigres.

Une autre explication m'a été donnée par un habitant de Zitlala selon ce qui lui aurait été raconté enfant : « À l'époque de la Révolution, les soldats enlevaient et abusaient des femmes de la région. Les hommes ont donc décidé de se travestir en femme pour les défendre ». Ou encore, dans le même registre, cet autre témoin rapportant la version de son grand-père, un *principal* : « Sur la route qui longe le fleuve, le *Camino Real*, à l'époque de la Révolution, de nombreux commerçants et muletiers se faisaient assaillir par des brigands. Ils demandèrent l'aide des Zitlaltèques qui se vêtirent de femmes pour attirer les voleurs et les anéantirent ».

– ... à leurs singularités socioculturelles

La multiplicité des versions illustre l'esprit de l'époque dans laquelle elles ont été émises mais aussi la diversité sociale des locuteurs. On peut donc, pour résumer, dégager trois types d'ancrage dans le passé auxquels font référence la plupart de ces récits sur les origines.

⁴⁵⁹ Voir première partie, chapitre I, 3.

⁴⁶⁰ Serge Gruzinski (1988), *op. cit.*, p. 223-224.

⁴⁶¹ Walter Benjamin [1928], *Origine du drame baroque allemand*, Flammarion, Paris, 1985, p. 43-44.

– Le premier, versé par les promoteurs culturels revendiquant leur indianité, établit un lien direct entre le passé préhispanique et l’actualité. Érudant l’époque coloniale, il s’inscrit d’une part dans le cadre de la construction d’une nouvelle image symbolique de l’indianité laquelle, depuis l’époque postrévolutionnaire, dessinait un ancêtre indigène grandiose et insoumis. D’autre part, il s’intègre parfaitement dans le nouveau discours de la protection et de la sauvegarde des cultures « traditionnelles » en reliant les luttes à une époque très ancienne.

– Un deuxième, en lien avec les requêtes pour la pluie, nous a été rapporté par des paysans – indiens ou non – qui l’associent aux rituels agricoles et le détachent de tout contexte historique.

– Le troisième type, cette fois métis et républicain, s’identifie aux mythes de la Révolution. Porté par des membres de la classe moyenne, en situant les xochimilcas dans l’époque moderne, il se détourne résolument du passé préhispanique.

Les ambiguïtés de ces récits, construits souvent à partir d’anecdotes, de fables, de rumeurs, peuvent nous donner des éléments pour aider à comprendre les tentatives, conscientes et inconscientes, de construction d’un mythe. Il est un fait que le discours des origines des luttes des xochimilcas semble se chercher, contrairement à d’autres mythes zitlaltèques très consolidés dans les esprits qui sont relatés avec très peu de variantes, telle l’arrivée de la statue de San Nicolás de Tolentino à Zitlala. Ainsi en 2015, comme vu précédemment, un article⁴⁶² présentait les combats des xochimilcas comme foncièrement préhispaniques alors qu’en 2013, dans un autre quotidien⁴⁶³, le président municipal d’alors, Francisco Tecuchillo Neri, reprenait la version d’une origine à l’époque révolutionnaire.

En définitive, l’analyse des variations et des errances de la mémoire ne doit pas privilégier la seule cohérence narrative qui inciterait le choix d’une version contre une autre, à plus forte raison lorsqu’on sait comment certaines analyses d’universitaires peuvent participer à la création d’un passé.

Au-delà des interprétations diverses sur les origines de ce type de luttes, on perçoit à l’écoute des récits de nombreux combattants zitlaltèques une réelle identification aux divers rituels d’affrontement corporel existants dans plusieurs localités de la région (Acatlán, La Esperanza, Pochahuisco), tous largement éloignés des rites religieux prédominants au niveau régional. Pour ces raisons, il est intéressant de replacer les luttes des xochimilcas dans un contexte plus ample d’affrontements rituels.

3. Les combats de tigres de Zitlala (5 mai)

Intégrés aux cérémonies propitiatoires de pluie, ils se déroulent le 5 mai après-midi sur la place civique face au *palacio municipal* – place où ont également lieu en février/mars (jour de Mardi gras) les combats des xochimilcas – et attiraient en 2013 près de deux mille personnes dont un tiers environ participe directement aux luttes, les autres assistant en tant que spectateurs.

Les combattants, uniquement des hommes, s’affrontent par paire. À la différence des luttes de xochimilcas où seuls les poings sont utilisés (pour frapper le visage), les combats des tigres de Zitlala font usage de massues de corde nouée – la *reata* – pouvant cibler toutes les parties du corps exposées (bras, épaules, jambes, genoux) mais aussi le masque couvrant l’intégralité de la tête et représentant habituellement une tête de jaguar – *tecuaní* en nahuatl – communément appelé *tigre* dont les cavités oculaires sont remplacées par des morceaux de miroir [*photo ci-après*].



Masque de tigre – Zitlala, avril 2012

⁴⁶² *La Jornada de Guerrero*, 18 février 2015.

⁴⁶³ *El Sur*, 13 février 2013.

Comme pour les danses, tout concourt dans les costumes et les masques de tigre à opacifier l'individualité et les émotions du combattant, ainsi que ses états face à son adversaire (s'il saigne, s'il souffre, sa détermination...). Ils dissimulent les messages explicites non verbaux que tout un chacun échange habituellement, autant d'inconnues qui retirent toute retenue à la pugnacité de l'affrontement.

*

**

Les formes et les couleurs de ces masques impressionnants parsemés de poils de sanglier et formés de quatre épaisseurs de cuir raffermi cousues entre elles sont très variées suivant l'inspiration de leurs auteurs. Insolites, parfois terrifiants, dominant physiquement la multitude, ils sont confectionnés par quelques artisans locaux, le plus souvent des combattants ou d'ex-combattants, ce sont de véritables casques qui, à la manière d'un heaume médiéval, protègent la tête mais aussi le haut du buste des coups de *reata*.

La longue corde employée pour la fabrication de cette dernière nécessite la force de plusieurs hommes afin de la vriller sur elle-même de façon à la rigidifier, avant de la durcir en l'imbibant copieusement de mezcal [*photos ci-après*].



Fabrication de la reata – Zitlala, 5 mai 2012



Opération consistant à imbiber la reata de mezcal – Zitlala, 5 mai 2012

La partie la plus épaisse, constituée de plusieurs passages de corde cerclés sur eux-mêmes et mesurant une vingtaine de centimètres, est utilisée pour frapper tandis que la plus fine, torsadée et d'une soixantaine de centimètres, fait office de manche. À l'extrémité inférieure de celui-ci sont laissés environ cinq mètres de corde destinés à être enroulés autour de la taille des combattants de manière à protéger des coups le dos et l'abdomen au niveau de la ceinture [photo ci-après].



Un « tigre » et sa reata – Zitlala, 5 mai 2012

L'origine de cette arme, utilisée à ma connaissance uniquement lors des combats de tigres de Zitlala, est incertaine. Certains promoteurs culturels voient dans sa physionomie des similitudes avec l'épée d'obsidienne des guerriers jaguars et guerriers aigles du codex de Florence⁴⁶⁴ [image suivante] mais cette filiation me semble peu probable tant la différence entre les deux armes est grande. Pour ma part, la *reata*, qui en espagnol du Mexique signifie fouet, lasso, serait plutôt à rapprocher des activités liées à l'élevage que les Espagnols ont introduit massivement avec la colonisation dans la région.



Détail du codex de Florence

⁴⁶⁴ Voir note 12.

Toutefois, malgré mes recherches, je n'ai pas trouvé d'accessoire équivalent dans les rodéos et jeux d'arènes (*charreada, jaripeo*) ou dans les techniques de capture et de dressage développées par les Mexicains qui ont élevé l'usage du fouet espagnol en art du lasso.

Tout comme ceux des xochimilcas, les combats entre deux groupes de tigres expriment la même division historique de Zitlala : les quartiers de San Nicolás et San Mateo alliés contre le *barrio* de San Francisco et la localité voisine de Tlaltempanapa. Pour les acteurs toutefois, malgré leurs grandes dissemblances, ces différents combats se trouvent reliés entre eux. « Pour moi, il existe une relation entre les combats. Par exemple, si je considère que je n'ai pas bien combattu au carnaval, je vais me la donner encore plus pour les tigres et réciproquement » m'explique Juan Pablo, membre d'une lignée de combattants du quartier de San Mateo, en repeignant un masque de tigre en rose et blanc⁴⁶⁵ dans le corral attenant à sa modeste maison. Bien qu'il ait renoncé à se battre depuis quelques années – il fut de tous les combats de xochimilcas et de tigre – il continue cependant à fabriquer et réparer des masques en plus de se consacrer à l'agriculture familiale.

Ce lien entre les combats engendre des relations spécifiques et, comme on le verra, des alliances et des tractations entre protagonistes des différents villages. Ainsi, un combattant connu sera toujours le bienvenu dans un autre village me raconte Lorenzo un *aficionado* de La Esperanza en mars 2013 : « Quand tu arrives et qu'ils te connaissent, de suite on te trouve un masque et une *reata*, on t'offre de la bière et du mezcal et vas-y, *entrale* ».

Après ceux des xochimilcas, les combats de tigres sont la deuxième forme d'affrontement auxquels j'ai directement assisté⁴⁶⁶ lors de deux séjours de travail de terrain à Zitlala⁴⁶⁷ où j'ai rencontré de nombreux protagonistes qui sont aussi pour la plupart des combattants xochimilcas. Certains d'entre eux, originaires de chacun des trois quartiers de Zitlala, sont devenus des interlocuteurs privilégiés. Leurs témoignages ont été recueillis au cours d'entretiens formels enregistrés en audio mais également de façon plus spontanée à l'occasion de visites à leur domicile ou de rencontres fortuites dans Zitlala et ses environs. Durant ces échanges, qui m'ont permis par ailleurs d'avoir pu les observer fabriquer des masques, en réparer d'autres, préparer les *reatas*, négocier et s'interroger sur leur participation, soigner leurs blessures, je me suis longuement attardée avec eux sur la dimension physique du combat et cette approche « à partir du corps »⁴⁶⁸ contribua opportunément à me sensibiliser à une autre socialité que celle mise en lumière par d'autres chercheurs.

*

**

Parmi les différents affrontements étudiés dans ce travail, les combats des tigres sont de loin les plus connus et surtout les plus filmés, tant il est vrai que leur dimension spectaculaire a largement contribué à éveiller l'intérêt de plusieurs réalisateurs documentaristes. Le visionnage de ces productions audiovisuelles tournées entre 1976 et 2016, mais également la lecture de la presse locale, m'ont été d'un grand concours pour apprécier les transformations et changements opérés sur cette période.

En outre, et même si ces combats sont mentionnés dans plusieurs publications de chercheurs⁴⁶⁹ à travers leurs études sur Zitlala, ils ne sont jamais l'objet principal de leurs travaux et occupent une place marginale en tant que composante des cérémonies propitiatoires de pluie. D'un autre côté, la présence de la figure du jaguar a facilité l'identification avec une filiation préhispanique en ligne directe à laquelle se mêlent le sacrifice aztèque et des notions chrétiennes comme la pénitence. Toutefois, bien que non étayé de sources historiques, ce discours des origines s'est propagé à travers quelques publications et divers documentaires.

Notre but n'étant pas ici de questionner la validité de telle ou telle interprétation historique ou symbolique, l'intérêt de tels travaux pour cette étude réside avant tout dans leurs données ethnographiques lesquelles, recoupées aux nôtres, permettent d'observer les multiples transformations dans les combats des tigres de Zitlala au cours des quarante dernières années.

⁴⁶⁵ Entretien mars 2013.

⁴⁶⁶ Les 5 mai 2012 et 2013.

⁴⁶⁷ Avril-mai 2012 et mars-juin 2013.

⁴⁶⁸ Loïc Wacquant, *op. cit.*

⁴⁶⁹ Voir notamment les travaux de Cruz Suárez Jácome, *op. cit.* ; Mercedes Olivera, *op. cit.* ; Aurelia Álvarez Urbajtel, *op. cit.* ; Juan Sánchez Andraka, *op. cit.* ; Françoise Neff (1994), *op. cit.* ; Fernando Orozco Gomez, *op. cit.*

Sur ce point, et bien que les combats des tigres concluent le cycle des grandes fêtes propitiatoires de pluie où participe une grande partie de la population zitlaltèque⁴⁷⁰, les données ethnographiques recueillies montrent que pour la majorité des acteurs le sens de ces combats dans l'actualité se détache significativement des festivités liées au cycle agricole pour devenir, *in fine*, une véritable expression en soi.

a) Le temps du combat

Tout commence dans la matinée. Les hommes qui participeront aux combats se réunissent en petits groupes, généralement du même quartier, chez les parents, amis ou *compadres*. On prépare les armes ou *reatas*, les masques sont ajustés, on apporte une dernière retouche aux costumes pour ceux qui en porteront avant de se rendre chez le *comisario* ou *capitán* – le plus souvent un tigre réputé pour sa valeur combative –, principal lieu de regroupement du quartier. Celui-ci offre à tous de quoi se sustenter, de la bière et du mezcal.

Au fur et à mesure des arrivées, l'ambiance monte en intensité dans la chaleur étouffante tandis qu'une fanfare⁴⁷¹ joue sans interruption la musique des tigres. Ils sont bientôt une centaine. Certains dansent en brandissant leur *reata*, d'autres entreprennent de durcir davantage cette dernière en l'imbibant un peu plus de mezcal.

D'autres encore, le visage fermé, attendent, assis, le moment du départ. En voyant cette gravité, je me rappelle ce que m'ont raconté plusieurs combattants sur l'inquiétude ressentie avant d'entrer dans le combat : « On tremble parce qu'on sait que les coups sont durs mais dès le premier reçu, le tremblement cesse et on rentre dans la bagarre ».

*

**

Vers quinze heures, un cortège impressionnant se forme et d'un pas énergique les tigres traversent leur quartier pour se diriger vers le *zócalo*, toujours accompagné de la fanfare [photo suivante]. Sur leur trajet, participant à cette démonstration de force, de nombreux hommes les rejoignent, certains équipés avec masque et *reata*, d'autres sans.



Arrivée des « tigres » des quartiers San Francisco et Tlaltempanapa – Zitlala, 5 mai 2012

⁴⁷⁰ Voir première partie, chapitre III, 3.

⁴⁷¹ Chaque groupe de tigres, indépendamment de son *barrio* d'origine, dispose de son propre orchestre de musiciens loué pour la circonstance.

Sur la place de la mairie, hommes, femmes et enfants, essentiellement des habitants de Zitlala, sont déjà massés autour d'un enclos mis en place pour l'occasion par les employés municipaux le matin même et à l'intérieur duquel se dérouleront les combats. D'autres, moyennant une modique somme, ont pris place sur des tribunes⁴⁷² qui dominent les côtés est et ouest de celui-ci ; quant aux toits et balcons des maisons jouxtant la place, ils affichent complet. Ce dernier, matérialisé par des barrières métalliques d'un mètre soixante de hauteur maintenues entre elles par des planches, délimite une arène carrée d'une quinzaine de mètres de côté où deux ouvertures se faisant face [*photo suivante*] serviront le moment venu de passage aux tigres suivant leur appartenance à tel ou tel *barrio*.



Espace de combat (enclos) et « tigres » – Zitlala, 5 mai 2013

Cette structure, par ailleurs peu appropriée à l'événement, ne tardera pas, comme les fois précédentes, à céder sous les pressions conjuguées du public et des combattants confinés dans l'enclos. Plus de cent tigres arrivent en force et en musique du quartier de San Francisco et s'ouvrent un chemin parmi la foule pour accéder jusqu'à la partie nord de l'enceinte, rapidement suivis par un nombre de tigres équivalents provenant de San Mateo et San Nicolás qui se placent au sud de l'enclos.

Avant l'entrée en lice des tigres, le président municipal et son adjoint offrent un bidon de vingt litres de mezcal aux deux principaux responsables de groupes. Les fanfares redoublent d'énergie, les affrontements peuvent commencer. De la multitude se détachent deux tigres et, sans préalable, inaugurent le premier engagement, rapide, déterminé ; simultanément se crée autour un espace dans lequel, en ce début d'événement, les tigres bénéficient d'une certaine « marge de manœuvre ». On verra qu'avec le temps, cet espace se rétrécira et sera de plus en plus difficilement maintenu par les *referes*. Après ce premier combat, d'autres suivent presque aussitôt avec la même ardeur sur tout le périmètre que circonscrivent les barrières.

⁴⁷² À partir de 2015, une troisième tribune, face à la mairie, coiffera au nord l'enclos des combats.



Combat de « tigres » – Zitlala, 5 mai 2013

Quelques vidéastes et photographes professionnels, deux équipes de télévision, sont présents, tous munis de leurs accréditations dûment estampillées par les autorités municipales compétentes. La plupart prendront leurs images à la recherche du cliché inédit mais face à la difficulté d’esquiver les coups de *reata* dans l’espace saturé de combattants – actifs ou potentiels –, ils sortiront sans s’attarder de l’enclos. Ensuite, beaucoup quitteront rapidement Zitlala avec leur sujet en boîte, trouvant les tigres peu coopératifs, ce qu’eux-mêmes assument pleinement par la voix de Jorge, déjà mentionné et réputé pour son implication dans l’organisation des affrontements, qui résumera le jour suivant, devant ses amis, l’opinion de tous.

Il ne faut pas changer pour faciliter les choses à ceux qui viennent filmer parce que les tigres ne s’apparentent pas à un spectacle – même si dans un sens cela en est un tout de même –, en tout cas ce n’est pas fait pour les autres. Quand on rentre dans la bagarre, on pense comme un tigre, on ne se soucie pas des caméras et des appareils photo. Celui qui s’approche pour filmer ou prendre des photos doit savoir où il met les pieds et ce ne sont pas les tigres qui doivent faire attention à lui⁴⁷³.

Quant aux habitués vidéastes locaux, qui après un montage basique vendront dès le lendemain des CD des combats, ils sont pour leur part postés « à l’abri » dans des endroits stratégiques en surplomb dont ils ne bougeront plus et filmeront sans discontinuer les combats jusqu’à la fin du rituel.

*
**

Malgré la campagne publicitaire déployée par les instances municipales autour de l’événement, les « touristes » sont moins nombreux que les journalistes. En revanche, les notables régionaux se pressent au balcon du premier étage de l’*ayuntamiento* où se tient une réception exclusive avec vue imprenable sur les combats. Chacun des « invités » reçoit un petit godet taillé dans le bambou et fraîchement décoré d’une tête de tigre peinte dans lequel on sert le mezcal. Des t-shirts de l’événement, des bouteilles de mezcal, tous à l’effigie du tigre, sont offerts tandis que politesses et accolades sont longuement échangées tout en profitant du « spectacle de la tradition ».

En contrebas, les tigres, de plus en plus nombreux dans l’enclos, continuent de s’affronter. Les combats ne durent rarement plus de trois minutes ou bien cessent lorsque l’un des deux protagonistes renonce à se battre et reconnaît d’une certaine manière sa défaite. Il n’y a pas de comptage de points mais parfois à cet instant on note une brève manifestation de victoire lorsqu’un tigre exprime sa satisfaction d’avoir livré un bon combat, mais elle n’est jamais relayée par ses pairs et se perd dans le collectif. À celui qui s’est battu, nulle gloire n’est attribuée, qu’il ait été combattant émérite ou non car la finalité ici n’est pas uniquement de remporter le combat mais de le mener, de résister, d’endurer l’épreuve, en somme d’*aguantar* comme on le verra plus loin.

*
**

Les grilles ou barrières tenant lieu d’enceinte empêchent le déploiement « naturel » de l’architecture mobile des aires de combats qui tendent à se refermer sur elles-mêmes lors d’un mouvement de foule. Cette dernière, toujours plus compacte, entraîne une relation charnelle collective très forte où se mêlent dans un même creuset l’énergie des combats, la sueur et les vapeurs de mezcal et qui, par un mouvement de rebond, se reporte sur les barrières qui peu à peu chancellent, en partie sous la pression interne des participants, en partie sous la poussée externe des spectateurs massés autour, lesquels, avec une constance tranquille, feront ployer les grilles. La nature des combats s’affranchira inéluctablement du cadre structuré que l’on cherche à lui imposer et les barrières finiront piétinées [*photos suivantes*].

Pour prendre part au rituel, il suffit d’avoir une *reata* et de porter un masque. Ces derniers circulent vite entre les combattants, certains n’en possédant pas, mais les plus impliqués ont le « leur » qu’ils entretiennent, réparent, repeignent régulièrement. L’expression des masques, si particulière, permet alternativement de passer d’une expression théâtrale menaçante à un aspect tout au contraire burlesque lorsque les combattants sautent et poussent de grands cris. Quelquefois, le masque symbolise un groupe comme une famille de Tizayucan dont tous les membres revêtent depuis des décennies des masques à l’effigie de chien.

⁴⁷³ Entretien du 6 mai 2012.



Destin des barrières limitant l'aire d'affrontement – Zitlala, 5 mai 2012

Pour l'habillement, c'est souvent à l'avenant. Quelques-uns portent des combinaisons jaunes sur lesquelles sont tracés, à l'aide d'un bambou trempé dans de la peinture noire, des cercles symbolisant les taches du félin, mais la plupart n'ont aucune tenue particulière. Un homme a marqué les mémoires pour s'être battu en short durant des années, d'autres sont pieds nus ou torse nu, ou alors, tout au contraire, n'hésitent pas à superposer des vestes molletonnées en pleine chaleur pour amortir les coups.

Car les coups de *reata*, utilisée comme une matraque, ne sont pas tendres et les protagonistes le savent pertinemment eux qui en essuient plus d'un durant l'après-midi. Et si certains ciblent plus spécifiquement les jambes et les bras – ce qui semble d'ailleurs être la « coutume » –, d'autres n'épargnent aucune partie du corps ni même le masque.

Les coups tu les sens, par exemple quand tu reçois la *reata* sur le masque au niveau de l'oreille, tu entends les cloches sonnées, mais ils ne te font pas mal sur le moment, c'est le jour suivant que tu ressens la douleur. Parfois, le masque bouge et peut te blesser le nez, les dents. C'est pour ça que maintenant on met des *toallas* [serviettes de toilette] sous le masque, pour l'empêcher de bouger, mais malgré cela, les blessures au visage sont fréquentes⁴⁷⁴.

Mais c'est surtout le corps le plus malmené. Dans ces combats, tous les tigres ont eu un moment ou un autre l'empreinte de leur participation marquée dans leur chair. En dehors des inévitables hématomes et autres contusions, il arrive aussi que quelques-uns souffrent de fractures, certes légères mais ponctuellement handicapantes dans leur travail quotidien. Cependant, tous s'enorgueillissent de s'être joints à l'événement, les uns pour la première fois, les autres par leurs participations répétées dans lesquelles ils puisent endurance et courage pour les épreuves du quotidien.

*
**

⁴⁷⁴ Entretien avec Juan Pedro, ancien *capitán* de la *cabecera*, mai 2012.

Bien qu'ils se déroulent pourtant au même endroit, les combats de tigres – en dehors de leurs particularismes rituels – se différencient sensiblement des combats de xochimilcas par l'enclos qui les délimite. Essentiellement réservé aux combattants ou à ceux faisant office de *referes*, celui-ci ne leur permet pas, comme dans le cas des *peleas* de xochimilcas, de se disperser et de s'incorporer à la foule alentour. L'intérieur de l'enceinte, de par sa compacité, n'est par ailleurs guère propice aux déplacements et le choix du combattant, surtout au fil du temps, se trouve limité le plus souvent au tigre le plus proche.

Par contre, on retrouve la même détermination dans l'engagement, la même difficulté de mener individuellement à bien un combat à l'intérieur de la multitude. Les affrontements sont en outre confrontés à des débordements identiques – toujours aussi promptement canalisés par des *referes* procédant d'une manière semblable – et répondent un peu près aux mêmes interdictions et obligations dans le déroulement du combat proprement dit (ni coups de pied ni acharnement sur un adversaire en difficulté...). Quant aux règles, elles sont aussi sommaires que dans les combats des xochimilcas (voir *supra*) et les pugilats de La Esperanza (voir *infra*) où il s'agit d'assumer de donner des coups autant que d'en recevoir. À l'égal de ces autres combats, c'est avant tout une relation d'échange et dans ce contexte rituel, même si les frappes sont bien réelles, on ne se bat pas pour détruire ou dominer ; c'est pour cette raison que dans tous ces combats les coups n'ont pas le même sens que lors d'une rixe ou d'un combat libre par exemple.

**

Dans ce « jeu sérieux », les *referes* sont toujours prêts à intervenir, notamment lors d'un manquement aux règles non écrites des combats. Ainsi, lorsque l'un des protagonistes se trouve submergé par son vis-à-vis, ces derniers interviennent immédiatement en se jetant prestement sur la *reata* pour l'intercepter et la neutraliser sans recevoir de coups. Tout un art. Cette réactivité de tous les instants rend alors inopérante la limite habituellement établie entre acteurs et spectateurs.

Tous les *referes* savent ce qu'ils ont à faire, c'est une attention permanente, jamais mise en défaut, où l'idée maîtresse n'est pas tant d'empêcher les excès mais plutôt de les canaliser dans des limites acceptables. Il y a un « savoir-faire » réel qui suppose là aussi une action collaborative maintenant l'espace d'affrontement dans son architecture mobile et dans l'équilibre des forces au sein de la foule en s'imposant de toute leur stature, tels des « arbres solitaires » face à la pression humaine [*photo ci-après*].



Intervention d'un refera, combat des « tigres » – Zitlala, 5 mai 2012

Parfois, et ce en dépit de leur vigilance, des débordements – bagarre entre groupes – peuvent avoir lieu, surtout lorsque énergie collective et mezcal aidant, les prétendants à vouloir se battre deviennent de plus en plus nombreux et qu’augmente en proportion le niveau de tension. Si ceux-ci ne dépassent pas le cadre établi : ni couteau ni armes d’aucune sorte, il n’en résulte pas moins de vigoureux échanges de coups de poing. Partiellement débordés, les *referes* sont alors suppléés dans leur tâche par l’interposition propice d’autres *referes*, de combattants ou de leurs familiers, qui doivent à leur tour user d’arguments énergiques pour calmer les ardeurs. À d’autres moments, la bagarre générale se fait inévitable car, au-delà du combat individuel, c’est aussi une manière de régler quelque différend, une façon de prendre prétexte de défendre son « poulain » pour déroger aux règles et pouvoir distribuer au passage quelques coups. Il leur faut alors tout leur sang-froid et leur détermination pour contenir l’emballement des combattants et rétablir le calme même si, en règle générale, leur intervention se trouve facilitée par le fait que de nombreux combattants sont des familiers.

D’autres fois, ce sont les *referes* eux-mêmes qui sont pris à partie lorsqu’un tigre a le sentiment d’être lésé de « sa victoire » après leur intervention pour tempérer sa fougue et celle de ses partisans prompts à vouloir en découdre. Là aussi la situation se trouve rapidement maîtrisée par une sorte de lien organique qui unit les *referes*.

*
**

Les derniers combats s’achèvent vers dix-neuf heures à la lumière de l’éclairage public. Les groupes de tigres ne s’attardent guère sur la place et sous les injonctions des autorités municipales retournent en paradant en direction de leur quartier respectif et de la maison du *comisario* qui leur offre de nouveau à boire et à manger. La soirée est l’occasion de revivre les combats et de les inscrire dans la mémoire collective.

Toutefois, les lendemains sont douloureux et si certains demeurent cloués au lit perclus de douleurs et/ou nantis d’une bonne *cruda* (« gueule de bois »), sur le moment ils étaient « tigres » et cela vaut bien de souffrir un jour ou deux « parce que se battre comme un homme tigre à Zitlala, ce n’est pas frapper pour frapper, ce n’est pas la violence habituelle qu’on vit au quotidien dans le Guerrero ; ici il y a d’abord l’honneur et la fierté »⁴⁷⁵. C’est également pour beaucoup la satisfaction d’avoir surmonté son appréhension de départ, mais aussi celle de ses proches. Diego, un *aficionado* du quartier de San Francisco, a regardé avec quelque inquiétude son fils de dix-neuf ans rentrer dans son premier combat. « J’étais prêt à intervenir si jamais il tombait. Mais le *muchacho* a bien résisté, il s’en est pris plein les jambes mais il n’est pas tombé ». Le fils quant à lui revient sur sa sensation première : « Je me demandais si les coups faisaient mal mais une fois dans la bagarre on oublie tout, la douleur et le reste et maintenant je suis content, *se siente sabroso* » avant de montrer de splendides « bleus » en riant avec toute la famille. Il devait dans la foulée retourner travailler à Mexico, mais il a préféré continuer à partager ce moment avec ses amis et la famille. Il partira demain ou après-demain.

b) Les transformations

Comme mentionné précédemment, les images d’archives et les témoignages oraux recueillis lors des enquêtes ethnographiques laissent paraître de très nombreuses transformations lors des quatre dernières décennies mais pas dans le sens que pensait Cruz Suárez Jácome lorsqu’il écrit en 1976, à propos des « facteurs de changement qui menacent le rite » :

De plus, à Zitlala, on constate des situations qui probablement finiront par modifier ou éliminer la cérémonie, pour le meilleur ou pour le pire. Les principaux facteurs de changement sont les suivants. En premier lieu le curé qui, par des propos détournés, ne cesse d’interdire aux Zitlaltèques ces pratiques païennes ; heureusement, ils ont répondu à ses intimidations en isolant le curé qui à Zitlala est seulement considéré comme le gardien de l’église.

En second lieu, ce sont les autorités judiciaires de Chilapa qui n’autorisent pas le combat des tigres sans une vigilance policière en bonne et due forme, pour éviter qu’ils se tuent. L’école également pousse à la disparition du rituel : d’une part, elle enseigne aux enfants que la pluie est un phénomène naturel et que son cycle s’accomplit indépendamment ; d’autre part, la majorité de professeurs (quatre-vingt-dix pour cent sont étrangers à la communauté) dénigre ces rites qu’ils qualifient de sauvages⁴⁷⁶.

⁴⁷⁵ Arturo de Dios Palma (correspondant) in *La Jornada Guerrero*, 6 mai 2015.

⁴⁷⁶ Cruz Suárez Jácome, *op. cit.*, p. 12.

Contrairement aux craintes qu'il a pu émettre à cette époque, le rituel des combats de tigres n'a non seulement pas disparu mais fait plutôt preuve d'une belle vitalité, gagnant depuis les années quatre-vingt en importance et acquérant une valeur patrimoniale pour les autorités municipales qui, comme nous le verrons plus loin (voir *infra* au point d), œuvrent à la mise en place d'un discours qui réactualise la coutume en tant que « tradition préhispanique authentique ».

Toutefois, malgré cette erreur prédictive, les documents (article et film⁴⁷⁷) de Cruz Suárez Jácome⁴⁷⁸, produits en collaboration avec le travail de terrain d'un groupe de jeunes chercheurs en 1976, sont des sources très intéressantes pour leurs données ethnographiques et notamment, pour ce qui nous intéresse, les huit minutes de combats filmées en ce qu'elles donnent des éléments tangibles qui étaient les souvenirs parfois flous des Zitlaltèques.

À cette époque – toutes les sources concordent –, les combats se déroulaient le 2 mai, le jour du pèlerinage au mont Cruzco, dans le cadre des cérémonies propitiatoires de pluie et opposaient les mêmes quartiers (San Mateo et San Nicolás contre San Francisco). Certains anciens racontent que des tigres accompagnaient les croix jusqu'au lieu des offrandes où ils se battaient mais de l'avis général, les combats se déroulaient sur un terrain au bord du fleuve où les tigres s'opposaient par paires et à coups de *reata*.

Les images du documentaire confortent leurs propos. On y voit deux groupes d'environ deux cents individus chacun séparés d'une cinquantaine de mètres se faire face. Ils sont tous bien alignés, il y a quelques enfants mais ce sont surtout des hommes adultes, tendus par l'imminence des combats mais sans que se dénote d'animosité de part et d'autre. La plupart sont vêtus normalement (chemises et pantalons à pattes d'éléphant de l'époque) et ne portent pas de masque, attendant leur tour pour se coiffer de celui qu'on leur prêtera.

L'observation de cette séquence des combats des tigres de 1976 montre que, techniquement parlant, il n'y a guère de différence entre cette époque et ce que j'ai pu observer au cours de mes séjours et en visionnant des productions vidéo. Les protagonistes échangent de grands coups de *reata* sans esquives ni parades et dès que l'un d'eux, pour une raison ou une autre, est dans l'incapacité de riposter, le combat s'arrête temporairement, ou définitivement s'il y a renoncement.

Les principaux changements observés résident dans le lieu des combats et la sobriété de la rencontre de 1976 comparativement à celle filmée neuf ans plus tard. Dans la première, il n'y a ni fanfare ni spectateurs ; l'espace est ouvert et on y voit un seul combat à la fois ; cependant, la durée limitée de la séquence empêche toute conclusion car il est fort possible que plus tard dans l'après-midi, comme on le verra dans les pugilats de La Esperanza, l'espace entre les deux groupes se comble de combattants. D'autre part, au bord du fleuve, l'absence de foule donne plus de relief au combat lui-même, ce que confirme Juan un ancien *aficionado*. « Tous ceux présents participaient, on ne venait pas pour voir. Si ça chauffait, tu ne pouvais pas renoncer. On était là pour ça ». Et de fait, sur les images, on aperçoit bien quelques curieux mais ils sont postés à l'abri, sur l'autre rive du fleuve.

En 1976, on note en outre la présence de membres extérieurs à la communauté pour le maintien de l'ordre. La caméra s'attarde en effet sur un véhicule de la *Dirección de Seguridad Pública Guerrero* et de deux policiers en retrait, impassibles, mais armés. Il y a aussi un arbitre en short, chaussettes hautes et bandana, tout droit sorti d'un match de football et vraisemblablement mandaté par une institution extérieure. Avant les combats, on le voit passer d'un groupe à l'autre pour « rappeler les règles » mais, avec un savoir-faire très zitlaltèque, il est superbement ignoré par tous les participants qui savent parfaitement que ce n'est pas lui ni les deux représentants de la Sécurité Publique du Guerrero qui pourront maintenir l'ordre si les pierres commencent à voler.

Selon de nombreux témoignages de Zitlaltèques, les combats au bord du fleuve pouvaient en effet rapidement dégénérer en bagarre générale avec jets de pierres, et ce d'autant plus facilement que cet endroit en regorgeait. Toutefois, d'après les approximations ou contradictions relevées à leur sujet dans la plupart des commentaires recueillis, il semblerait que les souvenirs de ces affrontements se mêlent dans la mémoire collective à ceux des combats de pierres disparus de Teyapan, géographiquement assez proches.

*
**

⁴⁷⁷ Je rappelle ici que j'ai travaillé sur une copie muette du film, ce qui intensifie, je pense, la perception de l'image, même si plus tard j'ai rapproché l'image avec l'article.

⁴⁷⁸ *Ibid.*

Au début des années quatre-vingt (la date n'est pas précise), après des affrontements particulièrement violents qui ont fait plusieurs blessés, les autorités municipales décidèrent d'organiser les combats sur la place civique en date du 5 mai⁴⁷⁹ pour pouvoir les contrôler et aussi parce qu'« en cet endroit, il n'y a pas de pierres ».

Gabriela⁴⁸⁰ rapproche l'interdiction des bagarres de Teyapan (voir *supra*) à celle des combats des tigres du 2 mai « ils ont été interdits à la même époque ce qui a fait que les combats du 5 mai ont gagné en importance ». Jacinta, sa sœur aînée, se souvient très bien d'un 2 mai particulièrement rude au début des années quatre-vingt, même si la date exacte lui fait défaut. Alors qu'elle rentrait à cheval de la *milpa*, elle a vu les tigres qui se poursuivaient sur un chemin escarpé. Soudain elle a entendu des gémissements, un homme gisait à terre.

On m'a dit qu'une pierre l'avait atteinte dans le dos en plein sur la colonne vertébrale. Je suis allé chercher des secours et l'homme a été transporté à Chilpancingo et ensuite à Mexico où il a été opéré, mais il en a gardé de sérieuses séquelles. Suite à cet incident et d'autres avant, les autorités ont interdit les combats près du fleuve. Il y avait trop de blessés.

Pour sa part, Juan Sánchez Andraka confirme cette version lorsqu'il évoque dans son ouvrage de 1983 des combats disparus qui se déroulaient le 2 mai le jour du pèlerinage au mont Cruzco. Bien qu'il n'en fût pas un témoin direct, il décrit l'événement à travers le prisme de la violence et du sang. Il invoque « la haine, le Notre Père », « le préhispanique et le catholique » dans la même cérémonie.

Les coups sont à mort. Les rugissements sont interrompus par des *aïes* de douleur ou par le silence de l'évanouissement. Les masques et les costumes jaunes se teignent de rouge et le sable, comme pour l'eau, absorbe le sang. Cris de victoire ou gémissements de la défaite saluent l'après-midi⁴⁸¹.

En ce qui concerne la *pelea* du 5 mai, les images du documentaire filmé de 1987⁴⁸² d'Alberto Becerril Montekio et Alfredo Portilla montrent qu'il y avait déjà à cette époque une grande affluence sur la place civique, ce qui laisse supposer que ce lieu avait déjà abrité au moins une ou plusieurs organisations du rituel.

D'après plusieurs témoignages, cette relocalisation sur le *zócalo* ne s'est pas réalisée sans difficulté et qu'au début – la date encore une fois demeure imprécise –, les tigres furent au centre d'une bagarre générale en plein cœur de Zitlala où tout ce qui pouvait l'être fut utilisé comme projectiles, des fruits aux articles des échoppes en passant par le mobilier urbain, etc.

Depuis lors, on assiste à différentes tentatives pour délimiter, c'est-à-dire contrôler et sécuriser, l'espace de combat. Les autorités municipales successives ont tenté – avec un succès mitigé – de résoudre le problème de différentes manières.

Au début, dans les années 1980, les limites sont inscrites par une simple marque sur le sol et les adultes se souviennent qu'enfant ils étaient assis devant ; en 1985, dans le documentaire sus-cité, l'aire de combat est symbolisée par trois cordes tendues sur une hauteur d'environ un mètre et qui sont prestement enjambées. Sur des photos de 1996⁴⁸³, l'espace est délimité par un haut grillage ; en 2000, sur d'autres photos, il s'agit d'un ring surélevé⁴⁸⁴. En 2008, d'après un document vidéo, il n'y a pas de délimitation visible, ce qui semble d'ailleurs le mieux adapté car les participants se mettent naturellement à une distance respectable des coups de *reatas*. Enfin, à partir de 2011, on trouve les barrières métalliques que nous connaissons.

Quant aux gradins destinés au public (essentiellement occupés par les femmes et les enfants), ils font leur apparition en 2011, d'abord par la mise en place d'une tribune sur un côté, puis sur deux en 2013 et finalement sur trois côtés en 2015, le quatrième laissé libre pour l'accès au palais municipal.

La décision de déplacer les combats en centre-ville a transformé en profondeur leur perception de la part des instances municipales qui savent pertinemment le parti qu'elles peuvent tirer de la *tradición*.

⁴⁷⁹ Il est à noter qu'au Mexique, le 5 mai est un jour férié important qui commémore la Bataille de Puebla et la victoire en 1862 des forces républicaines mexicaines contre les troupes françaises envoyées par Napoléon III afin d'y établir la domination française.

⁴⁸⁰ Cuauhtémoc et Gabriela, voir *supra*.

⁴⁸¹ Juan Sánchez Andraka, *op. cit.*, p. 57.

⁴⁸² Voir première partie, chapitre I, 2.

⁴⁸³ Fernando Orozco Gomez, *op. cit.*, p. 156.

⁴⁸⁴ *Ibid.*, p. 158.

Aussi, depuis les années quatre-vingt, l'attention de la mairie et des autorités régionales pour les combats est passée d'une stricte préoccupation en matière de sécurité publique à un intérêt culturel promouvant l'expression valorisée en tant que patrimoine. Ainsi soutenus, les combats de tigres se développent de plus en plus hors du cadre de la cérémonie propitiatoire de pluie pour devenir un événement en soi favorisant les structures du spectacle, laissant cependant indifférents la plupart des tigres pour qui la réalité est celle de la performance du combat, et non une représentation artificielle du réel.

*
**

En dehors de ces transformations d'ordre essentiellement matérielles, notons la place grandissante accordée à la musique, notamment à partir des années quatre-vingt-dix où les fanfares prennent une réelle importance. Ces dernières d'ailleurs, on s'en souvient⁴⁸⁵, deviennent à Zitlala une activité bien plus rémunératrice que l'agriculture ou les emplois dans la construction. Toutefois, en devenant incontournables lors des rituels de tigres, elles induisent pour les *capitanes* des coûts supplémentaires qui grèvent lourdement leur budget, ceci d'autant plus que leur présence esthétique et scénique est largement mise en avant. Entre 2011 et 2013, les transformations étaient pour le moins reconnaissables : nouveaux uniformes, cuivres rutilants, travail sonore plus élaboré, etc. Ces dépenses s'ajoutent à la charge de *capitán* de réunir un groupe de tigres, elle aussi plus onéreuse qu'auparavant en énergie et en frais de toutes sortes. Gustavo, du quartier de San Francisco, qui pour ces raisons financières ne veut plus organiser un groupe, se souvient :

Dans le passé, seule l'arrivée des tigres était accompagnée de musique et encore, il n'y avait que ceux du quartier de San Nicolás qui venaient en fanfare, les autres arrivaient sans musiciens ou seulement avec un violoniste qui jouait uniquement pendant le trajet. Ce n'est pas comme maintenant où ils continuent à jouer durant les combats. À la fin, il n'y avait pas non plus de musique, ni rien d'autre. Aujourd'hui, quand les combats sont terminés, tous ceux qui se sont battus dans le groupe du *capitán* [ou *comisario*] et ses invités se retrouvent chez lui pour manger un pozole et boire du mezcal et là aussi il y a souvent de la musique⁴⁸⁶.

Son *compadre*, plus âgé, enchérit tout en continuant de tresser son écheveau de palme :

Avant, un volontaire apportait sa bouteille de mezcal sur les lieux des combats, on la buvait et on y allait direct. Maintenant, il faut s'y prendre à l'avance pour l'organisation. Il faut passer chez chacun d'entre eux, les mobiliser, les inviter. Toute la famille est impliquée. De plus, cela occasionne des frais importants, notamment pour payer les musiciens, le pozole et les boissons⁴⁸⁷.

Aussi, les organisateurs viennent demander à la mairie, et parfois exiger d'elle, des aides financières supplémentaires pour payer les repas des invités, les boissons, le mezcal, les musiciens, etc. Certains tigres menaceraient même de ne pas participer si les autorités ne leur octroient pas des subventions plus importantes.

Dans le quotidien *La Jornada Guerrero*, le journaliste se fait l'écho des changements dans la relation des tigres aux médias.

Cette année est apparu un nouvel élément : les *capitanes* des quartiers ont décidé de faire payer le droit à l'image. Pour les équipes de télévision, en particulier Televisa et TV Azteca⁴⁸⁸, le tarif était de mille pesos ; les vidéastes payaient cinq cents pesos et les photographes trois cents pesos⁴⁸⁹. Finalement, très peu ont payé car l'impétuosité des combattants a provoqué un tel désordre qu'il a été impossible d'encaisser⁴⁹⁰.

Enfin, un autre aspect révélateur de ces transformations se manifeste également dans l'apparence des tigres. Pour beaucoup, les masques par exemple devraient répondre à certains critères d'authenticité, notamment au niveau de la forme des yeux qui se doivent d'être orbiculaires comme sur les documents et non pas s'apparenter à ceux des félins tel qu'il s'en trouve souvent. Mais, les fabricants de masques, mettant parfois plusieurs mois à en confectionner un, n'ont pas en tête de reproduire un modèle établi.

⁴⁸⁵ Voir première partie, chapitre III, 4-c.

⁴⁸⁶ Gustavo, entretien avril 2013.

⁴⁸⁷ Moisés, entretien avril 2013.

⁴⁸⁸ Toutes deux sont des chaînes de télévision privée très importantes au Mexique.

⁴⁸⁹ Respectivement soixante-dix, trente-cinq et vingt euros en 2015.

⁴⁹⁰ Arturo de Dios Palma (correspondant), *op. cit.*

c) Le trajet du tigre ou *tecuaní*

Le tigre n'existe pas en Amérique et la confusion semble venir des premiers dictionnaires établis par les Espagnols au début de la colonisation. Fernando Horcasitas⁴⁹¹ montre que dans le premier dictionnaire nahuatl/espagnol du franciscain Alfonso de Molina⁴⁹² *ocelotl* est traduit par tigre (*ocelome* : tigres)⁴⁹³. Une erreur d'interprétation du missionnaire car l'*ocelotl* (*felis onca*) est un jaguar et non le tigre qui, lui, vit en Asie et possède d'autres caractéristiques.

Cette image de l'*ocelotl*⁴⁹⁴ récurrente dans l'aire mésoaméricaine renvoie à toute une série de symboles régionaux préhispaniques très forts.

Les vestiges archéologiques olmèques reflètent pour la période préclassique (1000 av. J.-C./ 300 apr. J.-C.) de l'importance du jaguar dans de nombreux éléments de la vie religieuse et artistique. On trouve dans la région de Zitlala sa figure sur des peintures rupestres de l'époque olmèque dans la grotte d'Oxtotitlán⁴⁹⁵. Divinité majeure, icône protectrice de l'agriculture, le jaguar était, dans la culture des Nahuas préhispaniques, la représentation d'un animal totémique protecteur et bienfaiteur.

En outre, *ocelotl* correspondait à l'un des vingt « jours » du calendrier rituel préhispanique, le tonalpohualli⁴⁹⁶. Le glyphe le symbolisant dans les codex anciens est devenu le modèle esthétique de certains tigres [*illustrations suivantes*] qui revendiquent une concordance avec la « tradition » – yeux ronds, petites oreilles, etc. – par rapport à certaines transpositions récemment mises au goût du jour (yeux félins par exemple).



Le « tigre » plébiscité par la mairie en 2013 (à gauche) reproduit fidèlement le glyphe d'*ocelotl* (à droite)

Il semble que le mot *ocelotl*, mal traduit par « tigre », s'est peu à peu apparenté à *tecuaní*, terme qui apparaît dans « le *Vocabulario* de Fray Alonso de Molina (1571) et provient de *te* : *gente* [gens],

⁴⁹¹ L'anthropologue et philologue, Fernando Horcasitas (1924-1980) a longuement travaillé sur la langue nahuatl et notamment sur les textes du théâtre évangéliste du XVI^e siècle qu'il met en regard avec le théâtre indien du XX^e siècle. Parmi ses publications majeures, on trouve *El Teatro náhuatl. Épocas novohispana y moderna*. Primera parte, UNAM, México, 1974.

⁴⁹² *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, publié en 1571, voir note 292.

⁴⁹³ Fernando Horcasitas, «*La danza de los Tecuanes*», Estudios de Cultura Náhuatl, 1980, vol. 14, p. 253.

⁴⁹⁴ Sur les deux illustrations ci-dessus, on peut voir que le nouveau tigre de Zitlala (à droite) s'inspire largement de l'un des glyphes d'*ocelotl* (à gauche) reproduit au XVI^e siècle dans le codex Laud, planche 22.

⁴⁹⁵ Voir première partie, chapitre II, 1.

⁴⁹⁶ Les anciens Mexicains utilisaient simultanément deux (trois pour les Mayas) systèmes de compt du temps : le calendrier solaire *xiuhpohualli* composé de 18 « mois » de 20 « jours » soit 360 jours auxquels s'ajoutaient 5 jours surnuméraires (les *nemontemi*) et le calendrier rituel et divinatoire ou *tonalpohualli* qui comprenait 260 jours divisés en 20 treizaines (20 signes et 13 nombres). Tous les 52 ans, les deux calendriers correspondaient (52 ans = 18 980 jours = 52 x 365 = 73 x 260) et un nouveau cycle *xiuhmolpilli* débutait (voir codex Borbonicus).

cua : *comer* [manger] et *ni* : agent et signifie “mangeur d’hommes”. Mais Molina définit *tequani* [sic] comme une “bête féroce ou venimeuse” (*bestia feria o ponzoñosa*), ou une “personne farouche et cruelle” (*persona brava y cruel*) »⁴⁹⁷.

Pour autant, à aucun moment il ne fait de relation entre *ocelotl* et *tecuani* – son appellation actuelle labellisée – et, poursuit Horcasitas, « dans les dialectes modernes du nahuatl, le mot *tecuani* s’utilise comme synonyme de n’importe quel animal qui pique, fait mal, mord. Il ne se réfère pas particulièrement au tigre – ou jaguar –, même si cet animal aussi peut être nuisible »⁴⁹⁸. Quoiqu’il en soit, le tigre/ocelot/jaguar s’apparente à une entité multiple complexe, aux représentations variables. On trouve par exemple dans les premières chroniques espagnoles des références à la figure féline dans trois danses, une à Mexico (1579)⁴⁹⁹, une au Chiapas (1631)⁵⁰⁰ et l’autre au Guatemala (1630)⁵⁰¹.

Durant la colonisation, le panthéon indigène interdit devient maléfique et le tigre ancien, animal de culte, est pourchassé et semble disparaître. Il n’apparaît plus dans les documents d’archives coloniales⁵⁰² et, bien que cet aspect demande à être approfondi, il semble absent des expressions populaires et des danses de conquête.

Après l’Indépendance, au Mexique en général et dans les États du Michoacán et du Guerrero en particulier, l’image du tigre réapparaît progressivement avant de devenir récurrente et se décliner sous de nombreuses formes. On peut de ce fait se demander si la figure du tigre, authentiquement préhispanique, n’est pas un symbole réutilisé après l’indépendance du Mexique dans le cadre de la construction de la mexicanité et plus particulièrement de l’identité du nouvel État du Guerrero, créé en 1849, dont elle devient emblématique de l’indianité.

Dans les années 1960-80, Fernando Horcasitas pour sa part a compilé quantité de formes de danses de tigres ou *tecuanes* et leurs variantes dans les États du Morelos, du Oaxaca, du Guerrero, du Chiapas et en Amérique centrale⁵⁰³. Partout (ré)apparaît la figure du tigre et sa polysémie s’illustre dans la variété des masques et représentations qui ne cessent de gagner en importance. L’artisanat lui accorde une attention particulière à travers la fabrication de masques en bois, cuir, carton, ou encore en perles qui rivalisent de couleurs et de créativité, chaque village ayant sa propre image du félin et de son usage.

**

Actuellement, le tigre figure sur les armoiries de l’État du Guerrero. ⇒ Il est présent dans de très nombreuses fêtes, religieuses ou non, et n’est pas toujours associé à des combats. On le voit dans plusieurs danses où souvent, solitaire, il est poursuivi et mis à mort par les chasseurs comme dans certaines versions des *tlacololeros*⁵⁰⁴. Dans cette danse rurale aux multiples variantes, en lien avec l’élevage de bovins et donc originaire de l’époque coloniale, est mise en scène la mort du tigre/jaguar, animal capable de nuire et de décimer le bétail. Mais la figure du tigre n’est pas associée uniquement aux rituels agricoles, elle est aussi présente dans des célébrations catholiques, comme à Zitlala, lors des fêtes en honneur au saint patron où deux tigres (un jaune et un vert) accompagnent les porteurs du *teponaztli* – tambour rituel qu’on ne sort qu’à cette époque de l’année – dans une longue procession qui les mènera jusqu’au sommet du clocher de l’église où défiant la peur et le vertige, ils en font le tour sur une étroite corniche surplombant le vide.



⁴⁹⁷ Fernando Horcasitas, *op. cit.*, p. 252.

⁴⁹⁸ *Ibid.*

⁴⁹⁹ Alejandro Ortiz Bullé-Goyri, «Aproximaciones a los tecuanes, danza-drama de origen náhuatl del Estado de Guerrero» in *América sin nombre*, n° 8 (dic. 2006), p. 97.

⁵⁰⁰ *Ibid.*

⁵⁰¹ Fernando Horcasitas, *op. cit.*, p. 254.

⁵⁰² Je n’ai pas trouvé à ce jour ni à Mexico (*AGN*) ni à Séville (*AGI*) de documents coloniaux faisant référence au tigre ou *tecuani*.

⁵⁰³ *Ibid.*, p. 248 sq.

⁵⁰⁴ Voir note 342.

À Olinala (*cabecera* du *municipio* homonyme), des centaines de tigres dansent le 4 octobre pour la Saint-François-d'Assise. À Chilapa, ils défilent le 15 août lors de la *tigrada*, parade festive qui réunit dans les rues de la ville plusieurs milliers de participants travestis en tigres⁵⁰⁵ en honneur à la Vierge de l'Assomption qui fut sainte patronne de la ville à l'époque coloniale. Masqués et traînant derrière eux une longue chaîne métallique qu'ils font claquer sur le bitume, ils poursuivent en rugissant les badauds qui fuient entre peur et rires. D'après Maclovio Ariza Acevedo⁵⁰⁶, la *tigrada* existait déjà au début du XX^e siècle mais aurait gagné en importance à partir des années quatre-vingt. En 2014, les différents tigres des *municipios* voisins⁵⁰⁷ ont été invités à participer à ce défilé puis à présenter chacun leur « spectacle ».

Il existe dans la région d'autres combats de tigres, différents dans leurs formes de ceux de Zitlala. À Chilpancingo de los Bravo (du *municipio* du même nom) – dernier dimanche avant le 24 décembre –, le *Paseo del Pendón*, grande fête avec procession créée au XIX^e siècle, se termine avec le *porrazo de tigres* : les combattants vêtus de tigres s'affrontent au corps à corps dans une sorte de lutte gréco-romaine où il faut faire tomber l'adversaire sur le dos. On retrouve la même forme chez les tigres de Tixtla (*municipio* de Tixtla de Guerrero) – le 31 mai – et ceux d'Ahuacuotzingo (*municipio* du même nom) – le 17 janvier – dans le cadre des fêtes dédiées à leurs saints patrons. Ces luttes sont plus codifiées et s'apparentent davantage à un spectacle sportif : séparation entre combattant et public, désignation de vainqueur, etc. Toutefois leur étude reste à faire.

Dernièrement, le *tigre* de Zitlala a franchi les frontières nationales et fait une apparition remarquée aux Jeux olympiques de Rio (2016)⁵⁰⁸ sous les traits du boxeur Elías Emigdio Abarca, natif du *municipio*⁵⁰⁹. Il est intéressant de noter que ce pugiliste de la catégorie poids mouche (≤ 52 kg), antérieurement surnommé *El tornado*, est devenu *El tigre de Zitlala* après 2012, date à laquelle les autorités municipales ont officialisé la politique de valorisation patrimoniale. L'image de ce boxeur, souvent présenté dans la presse comme un héritier des combattants hommes-tigres préhispaniques, s'est muée depuis en tremplin promotionnel pour les tigres de Zitlala.

Dans cette prolifération de jaguars, tigres ou *tecuani*, les multiples formes qui engagent le félin résultent de l'agencement complexe d'éléments issus de cultures autochtone, espagnole et occidentale amalgamées dont on s'appliquera dans le point suivant à saisir les dynamiques qui assurent leur actualisation, notamment à Zitlala.

d) Tigres et patrimonialisation

Il me paraît essentiel, pour comprendre les transformations et le renouveau de la figure du tigre, d'évoquer la notion de patrimoine immatériel qui a fait une entrée des plus remarquée à l'intérieur du système de préservation et de valorisation d'expressions ou de biens culturels dans lequel les combats ont pris place une place active. Dans cette optique, nous étudierons dans un premier temps les perspectives de patrimonialisation qui se font jour à Zitlala et s'affirment comme nouveau concept culturel, et en second nous tenterons une analyse des supposés bénéfiques d'une telle patrimonialisation à travers une vision plus générale de sa formulation.

– Vers une politique patrimoniale

En mai 2012, lors de mon deuxième séjour à Zitlala, une rumeur circulait avec insistance autour d'une candidature de Zitlala à la catégorie de *Pueblo Mágico*⁵¹⁰. J'avoue au début ne pas l'avoir pris

⁵⁰⁵ Ils étaient plus de quatre mille en 2013 (source : www.enfoqueinformativo.mx).

⁵⁰⁶ Communication personnelle, avril 2013.

⁵⁰⁷ Ceux de Chilpancingo de los Bravo, Tixtla, Zitlala, Ahuacuotzingo et Olinalá.

⁵⁰⁸ Il a perdu en huitième de finale de la compétition face au Colombien David Ávila Ceiber.

⁵⁰⁹ Pour des raisons économiques, il a quitté Zitlala pour l'État de Mexico avec sa famille à l'âge de quatre ans.

⁵¹⁰ Le programme de *Pueblo Mágico* a été mis en place en 2001 par la *SECTUR* (*Secretaría de Turismo*) en collaboration avec de nombreuses institutions nationales pour mettre en valeur et subventionner certaines localités considérées comme représentatives de la culture mexicaine et qui ont su conserver leur richesse culturelle et historique. Ce programme est destiné entre autres à améliorer le potentiel touristique de ces localités et de le structurer d'une manière innovante et originale afin de répondre à la demande croissante d'authenticité et de tradition du tourisme international dans une perspective de développement de l'économie locale et régionale des communautés dotées d'un patrimoine culturel commercialisable. En 2015, on comptait 111 *Pueblos Mágicos* dans tout le Mexique.

au sérieux tant imaginer Zitlala pouvoir répondre au cahier des charges d'une telle nomination⁵¹¹ semblait une véritable gageure. Néanmoins, en dépit de son impossibilité supposée, cette démarche mettait en lumière un rapport nouveau à la culture de la part des autorités municipales.

Et de fait, lorsque je suis retournée à Zitlala en mai 2013, des actions concrètes avaient été entreprises dans une optique de valorisation du patrimoine immatériel. Avec le concours de trois jeunes salariés diplômés de l'université (un historien, une anthropologue et une graphiste), le nouveau maire avait, dès sa prise de fonction, créé la « *Oficina de Asuntos Culturales* » chargée de promouvoir les traditions zitlaltèques. Le trio, aussi novice qu'enthousiaste, découvrait rapidement la complexité de cette notion sur le terrain car le nombre d'acteurs impliqués dans la vie culturelle locale et leur hétérogénéité sociale entraînant une pluralité de rapports au monde compliquaient singulièrement la mise en place d'un discours uniforme autour de la tradition.

Car ce processus de patrimonialisation produit une forme discursive adaptée aux nouveaux enjeux locaux et globaux dont l'utilisation par les instances municipales hors du cadre habituel du « traditionnel » soulignait les paradoxes.

Un des exemples fut l'intense campagne d'affichage menée en 2013 par les nouvelles autorités municipales autour des combats de tigres en louant des espaces publicitaires géants dans les grandes villes de l'État⁵¹² à la manière d'une manifestation culturelle internationale. Sur ces affiches, on invoque avec insistance la tradition : « *“Zitlala tierra de tradición y cultura” te invita a su tradicional ritual de petición de lluvias* »⁵¹³ [illustration ci-après].



Affiche annonçant les combats rituels de Zitlala – Chilpancingo de los Bravo, avril 2013

⁵¹¹ Les critères pour intégrer le programme de *Pueblos Mágicos* sont drastiques, notamment en matière de références architecturales et d'infrastructures touristiques ; Zitlala, on l'a vu, est bien loin du compte. Cependant, ce type de projet s'inscrit sur le long terme et passe par un long parcours de validations bureaucratiques qui, avant tout, ouvrent la porte à des *Plans de Développement* de toutes sortes ainsi qu'à de nombreuses subventions et grands chantiers d'aménagement urbain en perspective. Zitlala avait ainsi gravi un premier échelon en étant choisi en 2012 par la SEFOTUR (*Secretaría de Fomento Turístico*) de l'État du Guerrero pour être soutenu dans le projet de sa candidature à une certification nationale de *Pueblo Mágico*.

⁵¹² J'en ai aperçu un gigantesque sur l'avenue principale de Chilpancingo de los Bravo. Il y en aurait eu à Iguala et même à Acapulco, haut lieu du tourisme international, situé à environ 200 km de Zitlala.

⁵¹³ « *“Zitlala, terre de tradition et de culture”, t'invite à son traditionnel rituel de pétition de pluie* ».

Plus localement, à Zitlala, des poteaux électriques se paraient de longues affiches en solide toile plastifiée promouvant l'événement tandis qu'à Chilapa la majorité des *urbas* reliant Zitlala participaient à l'élan promotionnel en installant sur leur vitre arrière des pare-soleil annonceurs des combats. C'est à cette occasion qu'apparaît pour la première fois la traduction en langue nahuatl de *peleas de tigres – notelouaj tekuanimej –*, renvoyant à une authenticité établie et projetant la vision d'un héritage préhispanique préservé jusqu'à nos jours.

En outre et simultanément, la « *Oficina de Asuntos Culturales* » innovait en organisant à la *cabecera* toute une série d'activités étalées sur la semaine (*illustration suivante*) avec exposition de photos, projection d'un film documentaire sur les combats de tigres, concours de peinture et de contes nahuatl, vente d'artisanat à laquelle, étrangement, pas un seul fabricant de masques zitlaltèques n'était présent. Concernant cette omission, les artisans que j'ai pu interroger m'ont tous répondu qu'aucun d'entre eux n'avait été invité, ce que m'ont démenti en retour les organisateurs. Ces propos divergents illustrent davantage, je pense, le scepticisme premier des artisans locaux sur l'intérêt d'exposer (pour qui, pour quoi) qu'une mauvaise foi des uns ou des autres. À n'en pas douter, ils répondront présents à la prochaine occasion, s'ils constatent qu'exposer leur travail présente pour eux un intérêt.

FECHA	EVENTO	PARTICIPANTE	LUGAR	HORA
30 de abril al 9 de mayo	Exposición Fotográfica "Zitlala 2012: Crónica Fotográfica"	Manuel Villa Vargas Raúl Muñoz	Palacio Municipal	10:00 am
1 al 5 de mayo	2da. Exposición Artesanal	Artesanos	Plaza cívica	9:00 am
3 de mayo	Santa Mónica: Primer Asentamiento Nahuatl	Eva Cuachirria Nava	Plaza cívica	7:00 pm
3 de mayo	El origen de un pueblo Santa Mónica: En el imaginario colectivo Zitlalteca	Mtro. Eduardo Sánchez Jiménez	Plaza cívica	7:15 pm
3 de mayo	"Proyección del video-documental Pelea de tigres"	UAAS	Plaza cívica	8:00 pm
4 de mayo	Concurso de: Pintura y Cuento Nahuatl	Museo Comunitario de Arte y Cultura Indígena	Plaza cívica	10:00 am
4 de mayo	Obra Teatral: Las siete vidas del gato	Luis Gutierrez, Compañía Teatral Contacto y Rostro	Plaza cívica	7:00 pm
5 de mayo	"Pelearse por gusto" Itinerarios de una tradición de combates rituales en Zitlala.	Mtra. Verónica Rousseli	Interior del Palacio Municipal	11:00 am
5 de mayo	Premiación del Concurso: Pintura y Cuento Nahuatl	Museo Comunitario de Arte y Cultura Indígena	Plaza cívica	12:30 am
5 de mayo	Tradicional: "Pelea de Tigres 2013"	Barrio de Cabecera, San Francisco, San Mateo y Comunidades.	Plaza cívica	2:00 pm

Un cycle de trois conférences était également programmé. La première, basée sur des découvertes archéologiques récentes, abordait les prémices de l'implantation humaine dans la localité. La deuxième se centrait sur l'arrivée des Espagnols et la création du village dont le premier nom aurait été Santa Mónica. La troisième, que j'ai présentée suite à l'invitation du responsable des affaires culturelles, avait pour thème les combats de Zitlala. J'ai tenté dans cette communication de retracer les transformations des combats depuis les années cinquante mais aussi et surtout d'interroger la notion de tradition, ce qui a soulevé une discussion entre les auditeurs sur le devenir des combats, le rôle de la municipalité et le partage des retombées économiques de la valorisation.

En parallèle à cette « mise sur le marché » des *peleas*, élites et notables locaux deviennent les promoteurs de la tradition et en définissent les contours à partir d'une référence au passé issue d'une perspective contemporaine, ce qui pose problème avec la majorité des tigres pour qui cette construction n'a pas forcément de sens, comme me le témoigne Jorge, un *capitán* de San Mateo (voir *supra*). La veille, lui et plusieurs *capitanes* avaient été conviés à la mairie pour discuter de l'avenir du rituel.

Hier le président municipal disait qu'il fallait établir des règles pour que le rituel reste authentique, mais je ne suis pas d'accord avec cette vision. C'est bien de faire prendre conscience aux gens pourquoi il existe, mais pas d'imposer des règles. Qu'il évolue, c'est normal, les gens introduisent des éléments qui leur plaisent, sauf que pour la mairie, il ne le faut plus, on doit s'en tenir à un style. Pour les masques par exemple, elle veut imposer l'image du tigre yeux ronds, petites oreilles.

Ce que conteste aussi Marco, *aficionado* de Tizayucan (hameau proche de Tlaltempanapa et solidaire du quartier de San Francisco) et fabricant de masques de combat à l'effigie de chien. Pour lui, « le plus important [dans un masque] c'est d'avoir quatre couches de cuir pour la protection et la résistance ; pour le reste chacun fait comme il veut ». Ainsi, tous les masques sont différents et portent la marque de leur créateur, sans compter qu'ils sont en plus régulièrement repeints et changent de couleurs et de motifs dans une inventivité toujours renouvelée. Pour vendre, en revanche, les masques de tigres sont généralement de couleur jaune ou verte, comme sur les codex, choix déterminé en fonction des goûts des acheteurs potentiels américains : « les *gringos* préfèrent ».

En dehors du masque réservé au combat proprement dit, la fabrication de masques « traditionnels » à Zitlala participe dans une certaine mesure à compenser de faibles ressources économiques. D'autres, comme Marco, fabriquent de petits masques de tigres, de bouchons pour bouteille, de porte-clefs, etc., destinés à la revente dans d'autres localités du Guerrero. Toutefois, l'utilisation des combats de tigres dans le spectacle de la « tradition » n'est pas récente. Juan Pablo, ancien *capitán* de San Mateo, déjà mentionné, me raconte qu'il y a une quinzaine d'années, il fut invité avec une trentaine de tigres pour une représentation à Culiacan dans l'État septentrional du Sonora. L'expédition en bus dura plus d'une semaine où on leur recommanda de ne pas frapper trop fort – *darle suavécito* – et d'éviter de donner des coups sur la tête afin de prévenir tout accident. Les participants étaient en outre accompagnés d'une infirmière qui finalement n'aura eu qu'à distribuer des comprimés à ceux souffrant du mal des transports.

Depuis cette époque, on peut voir des petits groupes de tigres se donner en spectacle à Mexico, Acapulco ou Cuernavaca, souvent dans le cadre d'animations culturelles sur des lieux touristiques. D'après les vidéos que j'ai pu consulter sur Internet, on voit que ces représentations sont regardées avec perplexité par les badauds, d'autant plus que les tigres ne possèdent pas « encore » les codes de la mise en scène.

Il est important ici de signaler les multiples répercussions de la patrimonialisation qui ne relèvent pas uniquement de situations d'interaction avec l'aspect culturel ou touristique. La notoriété des fêtes, en effet, tout en donnant du poids politique au *municipio* lui permettant d'asseoir son autonomie et son emprise sur les communautés, autorise aussi la *cabecera* à se positionner à l'intérieur d'un réseau de relations plus vastes entre les localités et l'appareil d'État.

Au cœur de ces questions, les projets de valorisation patrimoniale apparaissent comme le révélateur d'une objectivation de la culture, d'une prise de conscience de l'autochtonie par elle-même à l'intérieur de catégories désormais mondialisées⁵¹⁴.

⁵¹⁴ Arnaud Chandivert, *Promouvoir les singularités locales : politiques de l'authenticité et usages sociaux du patrimoine en Couserans, Ariège*, thèse de doctorat en ethnologie sous la direction d'Alain Babadzan, Montpellier 3, 2010, non publiée, p. 15.

En 2015, Roberto Zapoteco Castro, le nouveau maire élu pour trois ans de Zitlala, intensifie et élargit considérablement le plan d'action de ses deux prédécesseurs à l'ensemble des principales fêtes zitlaltèques. Ses déclarations à la presse lors de la création de la *Dirección de la Cultura*⁵¹⁵ dans une perspective de sauvegarde des traditions populaires sont révélatrices quant à sa volonté de s'impliquer dans le processus de patrimonialisation, et la date choisie, le 10 septembre (jour de la San Nicolás), prend tout son sens dans l'évolution du discours lorsqu'on se souvient qu'en 2012, à la même occasion, les autorités municipales « snobaient » les célébrations religieuses en organisant en parallèle un spectacle de rodéo et un autre de danses folkloriques⁵¹⁶, tous deux alors symptomatiques de l'imagerie culturelle métisse.

Dans les propos qui suivent, retranscrits dans un journal local, les instances montrent leur volonté de prendre en charge les traditions locales dans la lignée de la diversité culturelle encouragée par le gouvernement national.

Je désire préserver le domaine culturel au profit des familles zitlaltèques. Lors de cette fête patronale, on peut voir de nombreuses danses traditionnelles qui sont la fierté de notre *municipio*. Durant l'année, il y a d'autres célébrations culturelles et traditionnelles comme les combats des xochimilcas, les luttes de tigres, la nuit du Carnaval et toute une série de festivités.

Je considère qu'il faut investir dans ces fêtes traditionnelles et les aider à couvrir leurs frais, tels les costumes, les masques et tout l'équipement qu'utilisent les danseurs. Si San Nicolás me le permet, nous allons créer la Direction de la Culture pour le suivi des fêtes traditionnelles et leur réalisation dans la meilleure des gestions.

Nous voulons poursuivre la tradition et aussi investir pour que nos traditions soient en accord avec les goûts du public national et international [...] Nous mènerons pas à pas le projet de *Pueblo Mágico* et s'il est vrai que nous manquons d'infrastructure hôtelière, d'architecture typique et d'autres services, nous avons en revanche une culture préhispanique millénaire⁵¹⁷.

Dans cette logique de patrimonialisation, un discours sur les origines des combats des tigres se construit. J'ai entendu plusieurs versions entre 2011 et 2013⁵¹⁸, mais celle et qui se consolide et s'officialise, et qui manifestement rencontre le plus d'écho, se réfère à un rituel propitiatoire ancestral et préhispanique où les protagonistes offrent leur sang aux dieux de la pluie pour obtenir une bonne récolte.

Cette version inscrit résolument les combats de tigres dans un passé immémorial. Or, dans l'état actuel de mes recherches dans différents fonds d'archives⁵¹⁹ et de consultations de chroniques historiques⁵²⁰ et d'ouvrages ethnohistoriques⁵²¹, ainsi qu'au cours de nombreux échanges avec des historiens et érudits locaux⁵²² et plusieurs promoteurs culturels de Zitlala, je n'ai pas trouvé, à ce jour, d'éléments probants permettant de confirmer cette assertion.

Certes, cette absence documentaire permet tout au plus, et pour le moment, de relativiser l'historicité de cette construction discursive. Toutefois, il conviendrait d'approfondir les recherches sur les origines des combats des tigres mais un tel travail sur ce thème demanderait des investigations trop longues, impossibles à mener dans le cadre de cette thèse malgré leur indéniable intérêt.

Pour l'heure, on peut comprendre les combats des tigres de Zitlala non pas comme la résurgence d'un passé préhispanique constamment adapté tout au long des siècles pour subsister, mais plutôt comme le résultat de plusieurs allers et retours dans l'histoire où on puise dans le passé pour construire

⁵¹⁵ On notera le changement d'intitulé avec 2013 où *Dirección* se substitue à *Oficina*.

⁵¹⁶ Voir première partie, chapitre III, 5.

⁵¹⁷ Enrique González Guerrero, «Anuncia alcalde electo la creación de la Dirección de la Cultura para preservar las tradiciones del municipio» in *Pueblo Guerrero*, 10 septembre 2015.

⁵¹⁸ Voir Annexe 2 pour la transcription d'un mythe des origines des combats de tigres recueilli en 2011 auprès d'un ancien promoteur culturel.

⁵¹⁹ AGN, fonds *Clero regular y secular, Inquisición, Correspondencia de virreyes, Indios, Real cedula, Ramo de historias; AGI*, fonds *Contratación, Escribanía, Indiferente General, Inquisición, Justicia, Libro de Mercedes, Pares; AHPSNZ, Libro de Disposiciones Diocesanas, Cordillera*.

⁵²⁰ En particulier celles des premiers chroniqueurs de la colonisation : Diego Durán, Bartolomé de Las Casas, Bernadino de Sahagún et plus tardivement José Antonio de Villaseñor y Sánchez ainsi que Francisco del Paso y Troncoso.

⁵²¹ Je pense, entre autres, aux travaux de Danièle Dehouve, Fernando Horcasitas, Catharine Good Eshelman, Johanna Broda, Miguel Ángel Gutiérrez Ávila, Françoise Neff, Samuel Villela, Serge Gruzinski, Éric Roulet.

⁵²² Luis Aguilar Nava, Maclovio Ariza Acevedo, Padre Vital Alonso.

le présent. Les tigres font sens dans une communauté confrontée à de profonds changements économiques et sociaux et paraissent avoir été choisis, utilisés et adaptés dans des jeux de combats paysans pour exprimer la force et le courage d'une communauté.

– *Les vertus de la patrimonialisation ?*

À travers la mise en place des nombreux projets institutionnels nationaux, régionaux ou locaux de valorisation culturelle, les chercheurs et les universitaires jouent un grand rôle dans le processus de construction du passé des traditions, de son acceptation et de sa valorisation en relayant, parfois sans réel approfondissement, les informations recueillies auprès des promoteurs culturels bien plus diserts que la grande majorité des combattants en l'occurrence.

En effet, de par leur position au mitan des connaissances rituelles et académiques, ils officialisent et/ou confirment le traditionnel et, comme le souligne Stefania Capone⁵²³, ce sont eux qui, dans un sens, légitiment leur objet d'étude et ne sont pas toujours clairvoyants sur les manipulations dont ils peuvent être victimes.

Établie dans une volonté de pérennisation du présent selon les critères normatifs en vigueur, la patrimonialisation tend à étouffer l'instinct de transgression et d'autonomie que les combats pouvaient véhiculer. Promotrices des initiatives de patrimonialisation, les institutions décident de leurs orientations à travers des « politiques patrimoniales » et formatent l'idée de ce que doit être la tradition en l'assimilant à un standard culturel requalifié selon une logique universalisante. Récupérée par l'industrie culturelle, elle se convertit au gré des intérêts des acteurs politiques, économiques, touristiques en simple symbole folklorique local proposé comme objet de divertissement. Ce qui fait dire à Jorge⁵²⁴ :

Certains pensent – et pas seulement les tigres – que le rituel a perdu de son authenticité. Par exemple, ils trouvent que les masques ont trop changé et qu'il faut établir des règles pour conserver le traditionnel. Mais ici on touche à un point sensible car où se situe la tradition quand on sait que les combats eux-mêmes ont beaucoup changé dans les années quatre-vingt. Mettre des règles empêcherait la créativité des tigres et le rituel deviendrait rapidement une chose figée comme un objet de musée ou un spectacle folklorique.

En définitive, ces logiques de valorisation patrimoniale s'inscrivent dans un processus qui à la fois transforme et gèle les expressions culturelles. D'un côté, elles sont « manipulées » comme si elles étaient des objets sans histoire et sont assimilées à des systèmes réifiés uniquement propres à être consommés pour répondre à une volonté arbitraire, gouvernementale ou non, de vouloir conformer les expressions culturelles à une sorte de « collectionnement » en dehors de tout dynamisme. D'un autre côté, sous la forme d'un canevas statique censé les garantir idéalement contre l'oubli, s'instaurent les conditions d'existence d'une culture seulement envisagée dans les limites de la reconnaissance officielle. La tradition devient alors un produit toujours plus mis en scène et le passé le lieu de (re)conditionnements exotiques dans le cadre de la patrimonialisation. Il en résulte que cette notion de patrimoine tend à se confondre avec celles de propriété et de marchandisation, notions qui feraient leur chemin chez les tigres si on en croit un journaliste habitué des combats qui commentait en 2015 dans un article du quotidien *Diario de Zihuatanejo*.

Ces dernières années, la célébration de cette festivité a pris une tournure commerciale qui va de la location d'espaces aménagés en balcons à l'intérieur de la mairie desquelles on peut profiter des combats, en passant par la vente sur le *zócalo* de nourriture, d'artisanat autour des combats de tigres ainsi que de toutes sortes d'articles, à tel point que cette année les trois quartiers ont décidé pour augmenter leurs revenus d'instituer le paiement d'une contribution pour les journalistes qui viennent prendre des images de la fête⁵²⁵.

Toutefois, si pour certains tigres – proches des autorités municipales – les combats peuvent constituer une nouvelle possibilité de ressources économiques, pour la grande majorité d'entre eux, ils sont un jeu « entre soi » où l'importance de l'implication physique est fondamentale. Pour cette raison,

⁵²³ Stefania Capone, *La quête de l'Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil*, Karthala, Paris, 1999, p. 27-28.

⁵²⁴ Jorge, *capitán* du quartier de San Mateo (déjà cité). L'aspect critique de son discours sur la tradition le différencie de celui habituellement consensuel des promoteurs culturels (carnet de terrain, mai 2013).

⁵²⁵ Abel Miranda Ayala, «La pelea de tigres en Zitlala será pago por evento» in *Diario de Zihuatanejo*, 5 mai 2015.

la mise en valeur patrimoniale des combats ne peut se faire sans l'interaction des tigres eux-mêmes. Face à la mise en spectacle pressentie, l'imposition de règles esthétiques et une participation toujours plus nombreuse de tigres de Zitlala, quelques-uns opposent les combats de La Esperanza (voir *infra* leur description) et qui sont considérés par les combattants en général comme « *más auténticos* parce qu'on peut s'y affronter en toute simplicité, sans arrière-pensée ». Preuve s'il en fallait que « l'authenticité » est bien une notion protéiforme.

Au centre de ces récents développements, la municipalité de Zitlala se trouve prise, en ce qui concerne le rituel, dans le paradoxe du « spectacle de la tradition » et de sa valorisation. Ceci d'autant plus à l'heure où les autorités municipales défendent la candidature de Zitlala comme *Pueblo Mágico* (village magique) et rentrent dans un processus de construction patrimoniale à l'intérieur duquel les combats, par leur dimension spectaculaire, sont fortement mis en avant. Paradoxe en effet car d'un côté elle promeut une « authenticité » que certains fonctionnaires seraient prêts à imposer, et de l'autre elle érige le rituel en tant qu'attraction « culturelle authentique » pour touristes. En fin de compte, cette systématique mise en relation à l'« authenticité » est synonyme d'adaptation à une volonté plus large de la part des élus locaux d'opérer des transformations socio-économiques dans les communautés indiennes. Dans ce sens, la « tradition » est envisagée comme un des vecteurs de la modernisation, une ressource non négligeable pour le développement local.

Cependant, en 2014, notamment à cause de l'absence d'eau courante à Zitlala qui freine toute tentative de développement d'infrastructures touristiques, les perspectives de retombées économiques imaginées par la mairie semblaient encore très lointaines. Quant à l'hôtellerie et la restauration, elles souffrent, pourrait-on dire, des mêmes maux de précarité.

Aussi, tel qu'on peut le voir, vouloir transformer Zitlala en *Pueblo Mágico* le place à la confluence de problématiques économiques politiques et culturelles des plus diverses, elles-mêmes sources de polémiques entre les parties concernées.

4. Autres combats de tigres en dehors de Zitlala

Dans le même cadre de cérémonies propitiatoires de pluie, d'autres combats de tigres se déroulent dans des localités voisines de Zitlala. Nous nous intéresserons en premier lieu aux combats d'Acatlán, village dépendant du *municipio* de Chilapa et qui, ainsi que nous l'avons signalé dans la première partie de ce travail, entretient avec Zitlala, son voisin limitrophe, une rivalité ancestrale ; puis nous étudierons les combats de Pochahuisco opposant les tigres de cette localité à ceux de Mazatepec, deux villages circonvoisins appartenant au *municipio* de Zitlala mais relativement distants de la *cabecera*.

En comparaison de Zitlala, mes observations dans ces villages ont été de courte durée et tournées essentiellement autour des combats ; je pense néanmoins que leur étude peut nous donner des éléments pour mieux saisir les significations nouvelles qui apparaissent à Zitlala.

a) Les combats de tigres d'Acatlán (2 et 3 mai)

Les combats d'Acatlán se déroulent les 2 et 3 mai – en même temps que les pugilats de La Esperanza étudiés au point suivant – dans deux endroits distincts (en centre-ville et au lieu-dit Comulian⁵²⁶) où se situent les principales sources alimentant en eau la communauté.

Avant de poursuivre, un bref rappel sociologique s'impose pour saisir la particularité d'Acatlán en partant de ses *peleas de tigres*. Pour des raisons structurelles, sociales et économiques qu'il serait toutefois trop long à expliquer dans le cadre de ce travail, Acatlán a connu depuis les années soixante-dix un phénomène migratoire de grande ampleur centré essentiellement vers la ville de Mexico et la côte Pacifique où des communautés d'Acatecos⁵²⁷ se sont développées. Très organisées, elles ont créé des réseaux d'entraide qui facilitent la migration et l'intégration à la vie urbaine tout en maintenant des liens étroits avec leur village d'origine. Les destinations de ces migrants à l'intérieur du territoire national contribuent à faciliter leur retour pour les fêtes auxquelles ils participent activement – matériellement et/ou physiquement – au travers d'associations de migrants ou en assumant une charge annuelle dans les *mayordomías*.

⁵²⁶ Devant le nombre de fêtes organisées à ces mêmes dates dans la région, je n'ai pu assister qu'aux cérémonies du 3 mai à Comulian.

⁵²⁷ Habitants d'Acatlán.

Dans son étude sur les effets de la migration dans la vie cérémonielle d'Acatlán à la fin des années quatre-vingt-dix, Rosalba Díaz Vázquez⁵²⁸ a montré qu'à cette époque les migrants résidant à Mexico et sur la côte Pacifique étaient très impliqués dans les célébrations rituelles d'Acatlán, en particulier⁵²⁹ dans les combats. Leur participation très active dans ces derniers a occasionné des changements dans leur déroulement et met à jour de nouvelles significations rituelles. Mais aussi, précise Rosalba Díaz Vázquez, les combats étaient devenus le lieu où s'exprimaient les tensions et divisions communautaires générées par la migration et les transformations sociales qu'elle provoque.

Pour les « tigres urbains », il ne s'agit pas d'un acte propitiatoire pour la pluie à proprement parler ; ce peut être une façon d'affirmer sa supériorité physique et sociale ou bien un acte de foi envers la croix pour obtenir sa protection. Pour les tigres vivant à Acatlán, participer aux combats est plus entrevu comme une sorte de rite de passage à l'âge adulte pour les plus jeunes, ou pour d'autres de permettre d'accroître son prestige dans le groupe d'amis, voire de s'attirer les faveurs féminines, mais plus souvent de renforcer son ascendant au sein de la communauté. Là aussi la référence à la pluie n'est guère mise en avant et peut s'expliquer du fait qu'Acatlán bénéficie de ressources hydrauliques nettement supérieures par exemple à sa voisine Zitlala en raison de sa proximité avec la plaine alluviale bordant la rivière Atempa et ses nombreux méandres, et favorisant durant une grande partie de l'année une production agricole et maraîchère.

Contrairement aux *peleas de tigres* de Zitlala, les combats d'Acatlán ont lieu en même temps que d'autres expressions rituelles, notamment celles en relation avec les danses. Ils s'en différencient également dans leur pratique et par les masques utilisés : les tigres d'Acatlán se portent des coups au visage avec leurs poings recouverts de gants de boxe ou de travail, la tête protégée par un masque de cuir à l'effigie du tigre et ajusté par un système de laçage à l'arrière [*photo ci-après*].



Laçage du masque d'un « tigre » de Comulian – Acatlán, 3 mai 2012

⁵²⁸ Rosalba Díaz Vázquez, *op. cit.*, p. 116.

⁵²⁹ Contrairement à Zitlala où, comme on l'a vu précédemment, les *principales* ou autorités morales en charge du respect des obligations rituelles veillent à conserver leurs prérogatives en compliquant la capacité d'action aux non-résidents.

D'autres caractéristiques les identifient à travers les costumes qu'ils arborent en général – une combinaison de tigre orange inspirée des uniformes du service de propreté de la ville de Mexico⁵³⁰ pour les tigres venant des villes, une jaune pour les tigres du milieu rural – et, en ce qui concerne les « tigres urbains », par une fréquentation suivie de clubs de boxe au cours des mois précédents le rituel.

Ces approches distinctes, et parfois antagoniques du combat entre les migrants et les locaux, semblent, d'après des reportages vidéo de la décennie précédente, avoir transformé l'affrontement en soi. En 2012, j'ai pu observer à Acatlán un type de combat plus technique, avec esquives et protections qui révèlent une certaine forme d'entraînement aux systèmes de boxe utilisant des gants (américaine, anglaise, thaïlandaise, MMA, etc.) [photo ci-après].



Combat de « tigres » – Acatlán, 3 mai 2012

Cet apprentissage pugilistique favorise en outre une démarcation plus grande – probablement dans le but d'éviter des accidents – entre ceux exclus des combats par manque d'entraînement et qui se trouvent assignés à un rôle de spectateur et les combattants qui deviennent les protagonistes d'une mise en scène académique du rituel composé de règles strictes, surtout dans l'esthétique des masques et des costumes.

Par ailleurs, la démarche plus sportive modifie la relation d'échange observée durant les combats de tigres de Zitlala exempts de préparation spécifique où l'équilibre des forces semble ici moins établi, laissant voir des tigres en mauvaise posture essuyer les assauts de leur adversaire sans que se formalisent les *referes* ou les spectateurs. Ces derniers, de plus, peuvent se déplacer à leur gré dans le grand espace de Comulian pour profiter également des différentes danses⁵³¹ exécutées en même temps que les combats et sans délimitations établies. Dans ces conditions, l'intervention des *referes* se limite bien souvent à un rôle de superviseur attaché à régler des détails dans une aire où des *tlacololeros* délimitent l'espace en agitant leur fouet et poussant des cris aigus.

⁵³⁰ Il semblerait que cette tenue ait été adoptée par le fait que de nombreux Acatecos installés à Mexico dans la ville de Nezahualcóyotl ont été employés dans ce service.

⁵³¹ *Tlacololeros, cotlatlazin, mecos, maromeros.*

b) Les combats de tigres de Pochahuisco (25 avril)

Plusieurs fois au cours de mon premier séjour à Zitlala, on m'avait parlé de Pochahuisco et des combats qui s'y déroulent dans le cadre d'une *petición de lluvia* entre les tigres de ce village et ceux de la communauté voisine de Mazatepec et qui sont précédés d'une veillée nocturne sur une colline avoisinante en hommage aux croix protectrices du village.

Je m'y suis donc rendue à l'occasion de mon deuxième séjour, le 24 avril 2012, la veille du rituel, pour participer à la montée vers le sommet du mont Tepixnantli où se trouvent les quatre croix protectrices de Pochahuisco. Arrivée sur place, je me joins à Norberta, ancienne du village, accompagnée d'une jeune fille et menant un âne chargé d'imposantes marmites. Nous marchons ainsi toutes trois plus d'une heure et demie sur une étroite sente, parfois dépassées par quelques cavaliers pressés.

Le soleil a déjà disparu de l'horizon lorsque nous atteignons le sommet. Sur place, une cinquantaine de personnes se trouvent occupées à préparer un *pozole* géant pour le lendemain et sont surprises de voir arriver une étrangère, à pied de surcroît, car eux sont venus en *camiones de carga* par une piste dont j'ignorais l'existence. Je me présente auprès du *comisario* et lui donne les motifs de ma visite, ce qui a pour effet de libérer les réserves ressenties par ma présence. Tous communiquent en espagnol, même Norberta qui se révèle bien plus prolixe que son silence imperturbable lors de la montée.

Contrairement à la *cabecera* où les autorités municipales et rituelles ont des champs d'action strictement séparés, ici le *comisario* et le *mayordomo* participent de concert à l'organisation de la veillée. Dans la nuit maintenant totalement tombée, de petits groupes réunis autour de plusieurs feux participent à l'ambiance détendue ; on échange des plats tandis que vin doux et mezcal circulent généreusement à la lueur des flammes. D'après ce que l'on me dit, cette veillée nocturne aurait débuté dans les années quarante « durant une grande sécheresse lorsque les gens sont montés au Tepixnantli pour invoquer la pluie aux croix et depuis on y vient chaque année ».

Sous la voûte étoilée et la lueur bienveillante d'une lune gibbeuse, nous nous installons à même le sol, enveloppés dans de rustiques couvertures. À plus de 1 600 m d'altitude, l'air limpide me renvoie les rires, les discussions, la voix du *rezandero* (prieur) qui égrène un rosaire, les radios des adolescents qui diffusent des morceaux de musique rap entrecoupés de ballades typiquement mexicaines.

Plusieurs fois dans la nuit, des tigres – ils seront au total près d'une soixantaine – revêtus de pied en cap de leurs habits de combattants font leur apparition à partir des sentiers du Tepixnantli ou traversant les collines environnantes du Calvario et de Boludo et se voient aussitôt offrir à manger et à boire. Au cours de la veillée, on me précise que les affrontements existent depuis une quinzaine d'années mais qu'au début certains *comisarios* les refusaient à cause de plaintes déposées suite à des blessures, sous-entendant que maintenant la participation aux combats se fait à ses risques et périls.

Aux premières lueurs de l'aube, les proches du *comisario* commencent à préparer des bols de *pozole* qui a cuit toute la nuit et qui seront distribués au fur et à mesure du réveil de chacun, engourdi dans la fraîcheur matinale.

Plus tard, lorsque le soleil pointe déjà haut, tout le monde retourne au village. Contrairement à l'aller, la plupart préfèrent redescendre à pied comme pour prolonger ce moment d'intimité et de partage communautaire, ainsi que me le témoignent Claudia et son mari avec qui je fais la route du retour : « Au cours de la veillée, on se retrouve, on discute on partage avec des gens avec qui normalement on ne communique pas car on ne se rencontre presque jamais et on ne se connaît souvent que de vue ».

Les combats ne débiteront que plus tard dans l'après-midi sur le terrain de basket de Pochahuisco et, en attendant, les tigres se regroupent chez l'un d'entre eux qui les invite à se restaurer avant le départ groupé vers le lieu des combats. Cet intervalle de temps est aussi mis à profit par certains tigres pour se préparer, pour d'autres se détendre, retirer son masque et laisser le visage respirer. On voit alors les traits marqués par la nuit blanche et l'alcool sans qu'ait pour autant disparu la conviction qui les anime.

Une des particularités des tigres de Pochahuisco et de Mazatepec⁵³² est qu'ils s'opposent dans la même enceinte soit à coups de poing, comme à Acatlán, soit à coups de *reata*, comme à Zitlala.

⁵³² Avec ses 3 130 habitants (sources *INEGI, op. cit.*), Pochahuisco est le deuxième village en importance du *municipio* de Zitlala après la *cabecera* à laquelle il est rattaché depuis le XVIII^e siècle. Mazatepec, situé sur la colline voisine, est quant à lui un hameau de 784 habitants (*idem.*) de création récente. Dans le travail d'Aurelia Álvarez Urbajtel, *op. cit.* p. 12, Mazatepec n'apparaît pas en 1988 dans la liste des villages du *municipio*.

Ce mélange des styles dénote la récence – ou le renouveau – des combats entre ces deux villages qui, les témoignages concordent, auraient commencé à la fin des années quatre-vingt-dix.

Les tigres de Pochahuisco et de Mazatepec ne s'affrontent que depuis une quinzaine d'années. Avant, d'après ce que je sais, il n'existait pas de combats là-bas mais je crois qu'à force de voir ceux de Zitlala et d'Acatlán, l'idée est venue à Pochahuisco d'en organiser à leur tour⁵³³.

Ce « métissage » par ailleurs fait apparaître la relation étroite que Pochahuisco entretient avec Chilapa auquel est rattaché, rappelons-le, Acatlán, et ceci d'autant plus que la route principale et asphaltée qui le relie à Zitlala (*cabecera*) passe à moins de deux kilomètres de Chilapa⁵³⁴. Cette proximité a favorisé les échanges avec les métis commerçants et par là même l'usage de l'espagnol face au nahuatl qui, on l'a vu, n'est pratiquement plus parlé à Pochahuisco, contrairement à la *cabecera*.

**

De par la situation particulière de Pochahuisco à la confluence de deux *municipios*, il n'est guère étonnant que les combats de tigres qui s'y déroulent empruntent en partie – pour la *reata* – à ceux de Zitlala de par son appartenance historique au même *municipio*, et de l'autre – pour les poings – aux combats de tigres d'Acatlán du fait de ses liens économiques avec la *cabecera* Chilapa à laquelle est rattaché Acatlán.

D'un autre côté, et bien que minoritaire, l'influence des combats aux poings d'Acatlán dans le déroulement des combats de Pochahuisco ne cesse de se renforcer. Le visionnage de DVD des combats filmés en 2010 et 2011⁵³⁵ et mon observation sur le terrain en 2012 montrent que si le « style » d'Acatlán est encore très peu présent en 2010, il gagne en importance les années suivantes à tel point qu'en 2012 le nombre des combats de tigres avec les poings s'était considérablement accru⁵³⁶.

La raison de cette augmentation peut se comprendre par l'utilisation, dans les affrontements aux poings, de masques pouvant être constitués d'une simple couche de cuir ou de carton affermit de mousse [*photos suivantes*] facilitant une participation plus spontanée, moins exigeante au rituel alors que les robustes et rigides heaumes utilisés dans les combats à la *reata* requièrent un savoir-faire que seuls détiennent ceux qui les fabriquent à Zitlala.



Masques en carton – Pochahuisco, 25 avril 2012

⁵³³ Entretien avec Arturo de la *cabecera*, mai 2012.

⁵³⁴ Voir carte, p. 224.

⁵³⁵ Ce qui représente au total près de cent minutes (soixante-trois pour 2010 et trente-cinq pour 2011).

⁵³⁶ Sur la centaine de combats filmés chaque année, j'en ai compté deux en 2010, cinq en 2011. En 2012, j'estime qu'il en a eu une trentaine.

Peu commercialisés et chers, ils impliquent de se rendre à la *cabecera* pour en acheter, mais plus généralement pour s'en faire prêter, autrement dit de rentrer dans des relations d'échanges avec les tigres de Zitlala qui nécessitent de prendre part aux combats du 5 mai pour appuyer le quartier auquel appartient le prêteur. Un engagement physique que les tigres de Pochahuisco perçoivent à sens unique car ceux de Zitlala ne viendront pas se battre à leur côté en retour. « Je ne vais pas là-bas » me confirme Juan Pablo, un tigre du quartier de San Mateo de la *cabecera* « mais lorsque ceux de Pochahuisco viennent pour m'emprunter un masque, je leur en passe toujours un ou deux »⁵³⁷. Mais pour l'heure, en tant que combattant, les affrontements de Pochahuisco ne représentent pas d'intérêt particulier pour lui et ne lui commandent donc pas de devoir y prendre part.

Dans la pratique, les deux styles ne s'affrontent pas entre eux, mais se déroulent en même temps dans l'aire de combat délimitée par des cordes tendues à mi-hauteur d'homme de manière à former une sorte de grand ring rectangulaire au niveau du sol.

Sur les gradins, des spectateurs, essentiellement des femmes, se sont installés tandis que de nombreux enfants ont pris place sur les balcons environnants et sur un toit qui domine un côté de la *cancha* (terrain de basket) [photo ci-après].



Terrain de basket-ball où se déroulent les combats – Pochahuisco, 25 avril 2012

Les deux fanfares, originaires de Zitlala, jouent sans discontinuer la musique rituelle des tigres (de Zitlala) mais aussi des airs empruntant à d'autres styles de musique populaire. L'atmosphère est à l'attente, bon enfant, les vendeurs de *refrescos*⁵³⁸ et de *paletas*⁵³⁹ passent régulièrement.

Vers quinze heures, les tigres de Pochahuisco arrivent en fanfare et dansent en brandissant leur *reata*. Depuis les balcons, on voit ceux de Mazatepec se réunir sur la colline d'en face. Eux aussi ont veillé toute la nuit auprès des croix protectrices de leur village. En attendant leur arrivée, les tigres de Pochahuisco danseront plus d'une heure sans que l'attente vienne atténuer outre mesure leur vigueur.

⁵³⁷ Entretien avec Juan Pablo du quartier de San Mateo de la *cabecera*, mai 2012.

⁵³⁸ Rafraîchissements.

⁵³⁹ Glaces.

De plus en plus nombreux, le public envahit le terrain sous la vigilance d'un service d'ordre armé de *tonfa*⁵⁴⁰. Nommés par le *comisario* pour éviter les débordements, ils sont une dizaine, prêts à intervenir. Parfois, ils attrapent un *borracho*⁵⁴¹ récalcitrant par chacun de ses membres et le transportent à l'écart sous les rires du public. L'organisation semble moins rigoureuse qu'à la *cabecera* et les tigres n'affichent pas le même contrôle de l'événement, ce qui se ressentira également dans la pratique des combats.

Vers seize heures trente, accompagnés d'un orchestre, les tigres de Mazatepec arrivent en dansant. Ils sont une bonne cinquantaine mais ne disposent que de peu de masques – une dizaine tout au plus – et pour compenser cette insuffisance se les échangeront à tour de rôle, au fur et à mesure des combats. Avant de pénétrer l'aire des combats, les deux groupes de tigres se placent face à face derrière les cordes et commencent à se défier, à se laisser aller à des gestes d'humeur tandis que les spectateurs massés autour donnent aussi de la voix – majoritairement en castillan – de même que les enfants perchés sur le toit qui participent bruyamment à l'ambiance.

Les combats, normalement, se produisent l'un à la suite de l'autre entre deux tigres qui se sont choisis pour s'affronter et doivent ensuite laisser la place aux combattants suivants. Mais très vite, comme à Zitlala, l'espace de combat se remplit inexorablement de ceux qui décident de rester et les *referes* de chaque groupe, appuyés par le service d'ordre et de quelques tigres, éprouvent toutes les peines du monde à faire respecter les usages ou à maintenir les participants à l'extérieur des cordes [*photo suivante*]. Cette situation confuse, associée à la multiplication des autorités, devient alors une source de tension provoquant de nombreuses interruptions et discussions.



« Tigres » sur le ring – Pochahuisco, 25 avril 2012

Les combats dureront un peu plus de deux heures. Les contacts paraissent moins rudes qu'à Zitlala ou Acatlán ; peut-être est-ce la présence des deux styles qui complique l'organisation des combats qui parfois les font ressembler à une foire à l'empoignade. Pourtant, si l'engagement physique semble moindre, les hématomes eux sont tout aussi bien réels.

⁵⁴⁰ Arme traditionnelle japonaise, matraque à poignée latérale perpendiculaire fixée au tiers de sa longueur, utilisée de nos jours dans les arts martiaux ou par certaines forces de l'ordre.

⁵⁴¹ Personne ivre.

Après le dernier combat, qui coïncide avec le déclin du jour, le service d'ordre et les *referes* demeurent sur le terrain, particulièrement attentifs à ce que tous les tigres de Mazatepec et ceux venus les soutenir soient partis. Je n'ai pu, pour diverses raisons, m'attarder davantage dans ce village mais il semblerait que les prolongements festifs observés lors du rituel de tigres de Zitlala n'aient pas lieu ici.

Mon intérêt pour les affrontements de Pochahuisco s'inscrit dans une démarche de compréhension des jeux d'affrontements locaux dans leur ensemble et ne cherche en aucun cas à établir une échelle d'« authenticité rituelle » autour des combats mais bien de les saisir dans leur complexité. Leur adoption récente à Pochahuisco est révélatrice du renouveau des combats en général au niveau régional. À la source de cet engouement croissant depuis la fin des années quatre-vingt-dix se mêlent des conceptions sensiblement différentes mais qui toutes s'inscrivent dans un processus identique de valorisation patrimoniale impliquant une modification radicale du rapport à la culture et par là même de l'émergence de nouveaux acteurs dotés de nouveaux discours, parfois disparates.

Pour Silvestre, qui a été *comisario* de Pochahuisco en 2011 et participe avec un groupe à la reforestation locale, les combats et la veillée traduisent une attitude volontariste de la part de certains habitants pour retrouver une cohésion communautaire face à l'importance grandissante des évangélistes dans le village. Ces rituels⁵⁴² qu'il présente comme préhispaniques « sont très importants et permettent de lutter idéologiquement contre la "nouvelle religion". Ils révèlent la spiritualité et projettent les gens au-delà des préoccupations quotidiennes mais aussi ils développent la conscience du sentiment collectif communautaire »⁵⁴³. Cette affirmation illustre le flou et l'ambiguïté dans l'interprétation vernaculaire des combats qui de ce fait peuvent être mis au service de différentes stratégies locales des groupes et intérêts en présence. C'est ainsi que les tigres peuvent symboliser à la fois le rapprochement avec la *cabecera* ou tout au contraire son éloignement, tel qu'on a pu l'observer avec ceux de Pochahuisco dont l'attrance se porte de plus en plus vers les tigres d'Acatlán.

*

**

En plusieurs occasions, j'ai entendu que les combats de Pochahuisco étaient perçus régionalement comme moins « authentiques » que ceux de Zitlala ou de La Esperanza. Si cette notion d'authenticité – à mon sens toute relative – a pour les acteurs celui de « réalité combative », « d'engagement physique réel » car se battre signifie d'accepter une mise en danger de son intégrité physique à l'intérieur d'un cadre précis dont les acteurs reconnaissent l'autorité, alors, elle peut aussi, selon moi, s'appliquer aux combats de Pochahuisco bien que leur « jeunesse » laisse transparaître un inévitable déficit au stade de l'organisation et peut-être également une certaine confusion dans leur intégration à la vie rituelle du village.

5. Les pugilats à *puño limpio* de La Esperanza (2-3 mai)

Les combats à poings nus dits de « La Esperanza » se déroulent l'après-midi des 2 et 3 mai de chaque année, en même temps que les combats de tigres d'Acatlán (voir précédemment). Je les ai connus grâce aux Zitlaltèques qui m'en parlaient souvent pour être réputés et respectés régionalement car *son más originales*. Notons que pour les acteurs, cette notion « d'authenticité » se situe dans le déroulement même du combat, dans l'action et le vécu corporel plus que dans la perpétuation d'une quelconque tradition.

À cette « authenticité » corporelle revendiquée et recherchée par les protagonistes s'ajoute – peut-être même plus encore que les combats des xochimilcas – une large participation féminine qui contribue aussi à la notoriété locale de ces combats. Sur cet aspect, de nombreux témoignages font remonter la présence des femmes dans les combats aux années soixante lorsque certaines d'entre elles seraient venues défendre leurs maris en mauvaise posture. « Cela leur a plu alors elles se sont intégrées [au rituel] les années suivantes » m'a-t-on dit.

Aujourd'hui encore, quoique de moins en moins nombreuses, quelques-unes de ces « pionnières » sont toujours prêtes à accepter un combat si elles trouvent une partenaire à leur mesure. Teresa, âgée de près de soixante-dix ans, est de celles-ci. « Elle dit qu'elle y va juste pour voir, mais si une autre dame [de son âge] se présente, elles se battent ». Et de fait, le 2 mai 2013, Teresa et une autre « vétérane »

⁵⁴² Il parle des combats et de la procession nocturne qui les précède.

⁵⁴³ Entretien avec Silvestre de Pochahuisco, mai 2012.

se sont retrouvées et bien affrontées. Je n'étais pas présente ce jour-là mais le lendemain le large sourire qu'elle abordait lorsque je la retrouvais chez elle était révélateur de sa satisfaction d'avoir pris part à un combat.

Très épurés dans leur forme, ces affrontements opposent les habitants de deux villages contigus : La Esperanza et Rancho de las Lomas comptant respectivement 2 311 et 1 232 habitants⁵⁴⁴, tous deux traversés par un petit cours d'eau du nom de La Esperanza. Le premier pourtant est une localité du *municipio* Mártir de Cuilapan⁵⁴⁵ (bien qu'ayant appartenu à celui de Zitlala⁵⁴⁶ jusqu'en 1953), tandis que le second dépend du *municipio* de Zitlala. Malgré cette séparation administrative, les habitants de La Esperanza et ceux en général du *municipio* de Zitlala revendiquent une identité commune, notamment au travers des combats, comme nous le verrons plus loin.

Ces deux villages sont reliés à Zitlala distant d'une vingtaine de kilomètres par une petite route non asphaltée empruntée essentiellement par des *urbas* (taxis-camionnettes collectifs) transportant passagers et toutes sortes de marchandises. À partir de Zitlala, il faut compter en moyenne une quarantaine de minutes pour joindre Rancho de las Lomas, une dizaine de plus jusqu'à La Esperanza. L'activité principale de cette zone rurale est une agriculture de subsistance qui semble plus florissante qu'à Zitlala dans un contexte moins déficient en terres cultivables. Toutefois, au même titre que de nombreux villages marginalisés du Mexique, l'essentiel de l'apport financier vient des migrants, saisonniers nationaux ou expatriés aux États-Unis.

Le travail de terrain autour des combats dit de La Esperanza a été sensiblement différent de celui concernant ceux de Zitlala. Si dans la *cabecera* mes séjours prolongés ont permis d'approfondir les enquêtes en rendant plusieurs fois visite à de nombreux acteurs (directs ou indirects) des combats, mes passages à La Esperanza ont toujours été limités à une seule journée. Je m'y suis rendue en tout et pour tout cinq fois, à deux reprises pour assister aux combats (le 2 mai 2012 et le 3 mai 2013) et en trois occasions distinctes pour rencontrer des acteurs acceptant de m'en parler.

Mes principaux interlocuteurs ont été Rodrigo, *capitán* qui réunit un groupe de combattants depuis quelques années avec l'aide de sa famille, très impliquée elle aussi dans les affrontements. Lors des entretiens où nous avons discuté longuement des combats, ses parents, âgés de soixante-dix ans et parlant plus le nahuatl que l'espagnol, étaient également présents. Tous deux, toujours actifs dans les combats, écoutaient avec attention, donnaient des précisions en nahuatl, sans dissimuler leur satisfaction et le plaisir qu'ils tiraient de leur participation au rituel.

Andrés, instituteur à Zitlala dont la famille (oncles, frères, neveux) et lui-même se sont illustrés durant de longues années dans les combats, fut également un interlocuteur privilégié. Néanmoins, approchant la cinquantaine et vivant à Chilapa, il y accorde moins d'intérêt. Nos échanges se sont déroulés à Zitlala où il travaille et à La Esperanza chez un de ses oncles âgés de soixante-quinze ans, combattant jusque dans les années quatre-vingt-dix.

**

Toutes les données produites ici sont le résultat de ce travail de terrain, très peu de travaux à ma connaissance ayant été publiés à ce jour⁵⁴⁷ sur le sujet. J'ai aussi utilisé plusieurs supports DVD autour des combats pour les années 2011 à 2016. Tournés par les habitués vidéastes locaux et destinés essentiellement aux protagonistes, ces documents, vendus dès le lendemain pratiquement en version brute, sont d'autant plus intéressants pour l'étude que les affrontements sont filmés presque sans interruption durant toute leur durée.

Les témoignages, mes observations et le visionnage de ces documents montrent que, depuis les années quatre-vingt, la rencontre se produit sans grands changements dans la forme. Du point de vue pugilistique, ces combats suivent à peu près le même profil que ceux des xochimilcas : ils se font à poings nus et les coups sont portés au visage. En revanche, la « mise en scène » est totalement différente.

⁵⁴⁴ Sources INEGI, *op. cit.*

⁵⁴⁵ Le *municipio* Mártir de Cuilapan, créé en 1926, comptait 17 702 habitants en 2010 (sources INEGI, *op. cit.*).

⁵⁴⁶ Sources INAFED (*Instituto nacional para el federalismo y el desarrollo municipal*) et SEGOG (*Secretaría de Gobernación*).

⁵⁴⁷ La *Revista Brasileira de Agroecologia*, vol. 2, n° 1, 2007, Rio de Janeiro, a publié dans *Resumos do II Congresso Brasileiro de Agroecologia* un court article de David Delgado Viveros «La petición de lluvia en la región Centro-montaña de Guerrero y su importancia en la conservación de recursos naturales» dans lequel sont mentionnés les combats de La Esperanza.

À La Esperanza, les combats se produisent en dehors de toute configuration théâtrale, de tout code scénique : pas d'esthétisation ni de musique ou costumes. Les protagonistes s'affrontent « *así como van* (tels qu'ils sont) » jusqu'à la tombée de la nuit, dans un champ labouré limitrophe aux deux villages et duquel, m'a-t-on précisé, « toutes les pierres ont été soigneusement ramassées pour éviter d'être tenté de recommencer les anciennes bagarres à jets de pierres qui se tenaient ici également » [photo ci-après].



Combat à La Esperanza, 2 mai 2012

La sobriété dans l'expression donne une dimension très forte à l'affrontement en soi à laquelle les habitants de la région sont particulièrement sensibles. « Réellement joué », le rituel ne conserve que l'essence de la confrontation et s'appuie sur un entendement soit préétabli, soit tacite de règles de conduite qui s'apparentent pour beaucoup à celles des combats des xochimilcas (ne pas utiliser les coups de pied, ne pas frapper quelqu'un au sol, etc.).

Plus encore que celle des luttes des xochimilcas, l'étude des pugilats de La Esperanza a nourri ma compréhension des combats de la région ; leur forme épurée permet en effet de mettre en relief une expérience corporelle commune, quel que soit le sens donné à leur action. En comparaison de ceux de Zitlala, les combats entre La Esperanza et Rancho de las Lomas semblent se dérouler à huis clos, ce qui n'enlève rien à la valeur combative des participants, au contraire même pourrait-on dire, car le fait d'une présence moindre permet que chaque combat dure plus longtemps et presque toujours jusqu'à épuisement des corps.

Il n'y a aucune exubérance, ces échanges de coups se font la plupart du temps dans une ambiance paisible, quasi fraternelle et dans la bonne humeur : *por gusto*, dira le combattant. Le contrôle de soi est toujours présent – à l'opposé des combats des xochimilcas ou de tigres (voir *supra* deuxième partie, chapitre II, 2 & 3) où l'on constate de nombreux débordements – et le salut s'observe à la fin de presque chaque combat. Quelquefois, un coup bien placé donne à rire celui qui le reçoit, ce qui retire toute velléité d'agressivité. D'un autre côté, bien que le terrain meuble soit responsable de fréquentes

chutes, les acteurs en lice jamais ne s'aident à se relever : nous sommes ici dans l'épaisseur du combat, non au cours d'un entraînement sportif. Pour autant, les règles coutumières propres au déroulement du combat (que nous avons déjà évoquées) sont strictement respectées ; d'ailleurs les *referes*, toujours attentifs et prompts à « contrôler *su gente* pour calmer les ardeurs », interviennent très peu et ont confiance dans le *self-control* des protagonistes et en leur observance de ces règles mais aussi, précise-t-on souvent, de celles, moins rituelles, de « ne pas utiliser de pierres, ne pas sortir de couteau ni d'arme à feu »⁵⁴⁸.

On joue des poings dans un jeu sans enjeux où la victoire ne se manifeste pas et pourtant les coups, essentiellement dirigés vers le visage, sont bien réels – beaucoup saignent – mais la confrontation demeure un échange, tel un dialogue physique ordinaire qui s'arrêterait de lui-même lorsqu'un des protagonistes serait à court d'arguments. Cette sobriété souligne la vaillance des participants et leur détermination pour entrer dans ces combats à poings nus qui durent souvent plus de cinq minutes, même étant entrecoupés de courtes phases de récupérations.

Pour Andrés, l'instituteur de Zitlala, « c'est un exercice qui donne du courage » et la finalité n'est pas de gagner mais de faire perdurer l'action ; en somme « de prendre le temps de vouloir se battre bien ».

Un bon combat est, dans l'idéal, un combat équilibré ; si par exemple l'un des protagonistes trébuche, se blesse, se retrouve en mauvaise posture ou tourne le dos, le combat s'arrête jusqu'à ce que les deux combattants aient récupéré leur capacité d'affrontement. Cette loyauté dans l'équilibre des forces évite toute rancœur : « Quand tu t'es bien battu avec un copain de Rancho de las Lomas et que tu le croises le lendemain, tu le salues avec plaisir. On apprécie d'autant plus de se battre lorsqu'on le fait avec un ami et qu'on mesure la force et la valeur de nos coups durant *la pelea* »⁵⁴⁹.

Il apparaît pourtant que derrière l'aspect ludique « parfois ça fait vraiment mal, certains se retrouvent avec une lèvre éclatée, une dent cassée ou le nez de travers » m'avoue Andrés dont le tracé tordu de son appendice nasal montre toute la pertinence de sa réflexion. Toutefois, les blessures fréquentes constatées – quoique superficielles – donnent à réfléchir à certains avant de se poser en candidat, à plus forte raison « qu'il n'y a rien à gagner » comme ils le justifient.

La notion de victoire, rarement mise en avant, n'est cependant pas totalement absente mais s'apprécie en soi-même, avec par exemple la sensation d'avoir mené un bon combat, ou bien lorsque le partenaire abandonne, ainsi que me l'explique Rodrigo, le *capitán* de La Esperanza mentionné plus haut :

On ne compte pas les points, on sait qui a gagné quand l'un des combattants signale ne plus en pouvoir. C'est pour cette raison qu'il ne faut jamais montrer que les coups que tu reçois te font mal, même si tu vois trente-six chandelles [...] Parce que si après avoir reçu de bons coups et que mine de rien tu es toujours là, l'autre va se poser des questions et parfois jeter l'éponge. Ce n'est pas toujours le plus fort qui gagne, c'est aussi celui qui « encaisse » le mieux.

J'ai gagné plusieurs fois de cette manière mais le lendemain je t'assure, tu le sens ! Et c'est dans ta chair que tu le ressens ce refus de perdre. À l'époque, je voulais gagner à tout prix, mais aujourd'hui, je sais qu'il y a toujours un gagnant et un perdant, mais, comme dans la vie, on n'est jamais toujours gagnant ou perdant [...] Comme beaucoup disent, « il faut savoir perdre et gagner »⁵⁵⁰.

Quant à la notion cette fois d'entraînement, elle n'a guère de sens dans ce style d'affrontements. D'abord à cause de la robustesse des participants du fait de leur mode de vie, la plupart étant paysans, bûcherons et/ou maçons et possèdent tous des mains calleuses et dures. Rares sont ceux tel Andrés qui de par sa profession d'instituteur doit entraîner la dureté de ses poings sur des tablettes en bois. Et d'autre part parce que l'entraînement créerait un déséquilibre des forces incompatible avec la conception du combat, comme le précise Rodrigo :

Je ne tiens pas trop à m'entraîner beaucoup parce que je n'aime pas être que celui qui frappe sur l'autre ; il faut pouvoir échanger les coups. Ici ce n'est pas du sport, on se la donne vraiment ; on est sûr d'avoir des lèvres et des arcades ouvertes.

⁵⁴⁸ «Aquí la costumbre es no agarrar piedras, ni sacar navaja o pistola».

⁵⁴⁹ Entretien avec Gustavo, *aficionado* de La Esperanza, avril 2013.

⁵⁵⁰ Vers tiré d'un boléro très populaire au Mexique.

Les combats pourtant peuvent être mortels, heureusement à de rares exceptions. On m'a rapporté à plusieurs reprises qu'en 2006 un jeune de Rancho de las Lomas y a trouvé la mort. C'était un accident, semble-t-il, à la suite d'une mauvaise chute due à un coup particulièrement puissant. Les combats n'ont pas cessé pour autant, ils ont continué *como si nada*. Il est décédé avant son arrivée à l'hôpital, certainement d'une hémorragie cérébrale. Son père, à l'époque *comisariado*, n'a pas porté plainte jugeant qu'on participe aux combats de sa propre initiative (*por voluntad propia*). Cet événement funeste, encore très présent dans les mémoires, renvoie à la réalité de l'engagement physique sans qu'il soit toutefois assimilé à la notion de violence.

a) Le temps du combat

Les groupes de combattants se constituent chaque année, généralement entre membres d'une parentèle élargie : pères, frères, cousins, fils, neveux, *compadres* et autres personnes de confiance se rassemblent suivant leurs dispositions et disponibilités à l'époque des combats chez un « responsable », un combattant reconnu pour sa bravoure et son implication dans le rituel. Sans aucun appui des autorités locales, contrairement à d'autres affrontements régionaux, il se charge de motiver ses troupes, d'être certain de pouvoir compter sur leur participation. Les jours des combats, ils se retrouveront tous chez lui (avant et après les affrontements) où leur seront offerts le boire et le manger. Ce moment permet aux protagonistes de se compter, de mesurer leur force, de se donner du courage. C'est aussi l'occasion pour certains migrants revenus spécialement pour l'occasion de revoir annuellement famille et amis et de maintenir des liens avec la communauté.

Une particularité des combats de La Esperanza est de se dérouler sur deux jours. Chez Rodrigo, où je suis allée⁵⁵¹ avant les combats du premier jour (auxquels je n'ai pu assister à cause d'une interview programmée dans le même temps à Zitlala), se retrouve une bonne vingtaine de combattants, dont quelques femmes regroupées sous l'auvent bâché de la courette faisant office de cuisine.

Une imposante lignée de combattant(e)s s'étalant sur plusieurs décennies, dont certain(e)s sont venu(e)s après une célébration à la croix au mont Astillero fêtée avec danses et repas par une partie de la communauté. Le plus jeune est fier de ses sept petites années, les plus anciens – les parents de Rodrigo – cumulent les cent quarante ans, tels qu'ils me furent présentés. Par contre, un de ses neveux vivant à Mexico ne s'est pas déplacé, *a priori* par manque de conviction : « Là-bas, il s'entraîne comme boxeur mais c'est autre chose car ils portent des gants. Ici c'est à poings nus alors ça fait vraiment plus mal et il n'aime pas trop ».

L'aîné de la fratrie manque également, mais d'après ce que je comprends il ne s'est jamais intéressé à l'événement. En revanche, un oncle demeurant à Acapulco est présent et, comme chaque année, affirme qu'il ne participera pas à l'événement mais le moment venu « il ne peut résister à la saveur des coups et finit toujours par rentrer dans un combat » me précise mon hôte dans l'hilarité générale.

L'imminence des combats est perceptible dans la pièce. Les hommes présents assis en cercle sont peu diserts ; chacun à ses pensées entre excitation et appréhension. Leurs corps massifs témoignent qu'ils sont durs à la tâche dans leur travail quotidien de paysans ou maçons et que les coups seront rudes. Certains boivent du mezcal pour se donner du courage, d'autres préfèrent rester sobres pour garder le contrôle dans l'affrontement. On me confie que la dureté des coups en dissuade plus d'un, ce que je veux bien croire.

Moi je les comprends. Imagine-toi, les jours suivants, tu ne peux pas manger tellement tes lèvres sont esquinées, ou alors tu ne peux pas respirer avec le sang accumulé dans le nez ; c'est dangereux et ça décourage pas mal de gens. Ce n'est pas parce qu'ils ont peur, mais ils se demandent ce qu'ils gagnent à se battre. Rien du tout, personne ne va te féliciter parce que tu l'as fait. Moi je sais que c'est douloureux, que ça ne me donnera rien en plus ni en moins et que ça sera toujours comme ça ; mais bien sûr, on prend du plaisir, ça oui vraiment !

Le jour suivant, je suis retournée à La Esperanza avec un emploi du temps qui me permettait d'assister à la totalité des combats du deuxième jour (3 mai).

Pour Javier, *aficionado* de Rancho de las Lomas, la seconde journée est toujours la plus dure : « Le premier jour, on ne sent pas les coups, mais le lendemain, c'est autre chose ; *aquí el cuerpo sí que sufre* ». En dépit de ce constat – ou grâce à lui –, ce deuxième jour est aussi une occasion pour le

⁵⁵¹ Visite de terrain du 2 mai 2013.

groupe de mesurer sa cohésion à travers une souffrance différée, comme j'ai pu le constater chez Rodrigo où je me suis de nouveau rendue⁵⁵². Dans la grande pièce construite en pierres et mortier où j'avais été accueillie la veille, les hommes se rassemblent une dernière fois avant d'aller plus tard sur le lieu des combats. Dès leur arrivée, ils reçoivent un bol de *caldo*⁵⁵³, des *tortillas* et, s'ils le désirent, du mezcal. Tous sont de solides gaillards dont les visages portent les marques du pugilat du jour précédent mais aucun d'eux ne les arbore comme un trophée. Rodrigo laisse apparaître une paupière gauche boursouflée et le haut de sa pommette droite entaillée de quelques centimètres vers l'oreille. L'ambiance est lourde des affrontements de la veille dont la douleur engendrée par les coups reçus se ressent maintenant. Dans les quelques paroles échangées en nahuatl – le moment n'étant guère propice aux longues discussions –, les forces disponibles sont évaluées ; je perçois quelques « oui, il peut se battre (*si puede pelear*) ». À ce moment j'apprécie combien la participation aux luttes requiert courage et abnégation. L'expression « engagement corporel » prend subitement tout son sens.

Il est quinze heures, l'air est sec et chaud. Des habitants de Rancho de las Lomas commencent à arriver et s'installent silencieusement en une ligne droite compacte à la lisière sud d'un champ labouré. Individuellement ou en petits groupes, à une cinquantaine de mètres de là et leur faisant face, se placent ceux de La Esperanza. Des femmes, des enfants, des hommes, au bas mot quelque trois cents personnes de chaque parti, viendront assister au rituel. Dans le silence, la tension est palpable, peu de bruit, peu de mouvements, les jeunes ont le visage fermé ; parfois quelques rires se font entendre.

À un moment convenu, les représentants de chaque groupe saluent en nahuatl d'une voix forte le groupe situé à l'opposé. Des politesses sont échangées, l'ambiance est au respect mutuel, puis l'un des représentants présente un combattant à son vis-à-vis lequel fait de même. Deux hommes adultes, massifs, sortent des rangs, se rejoignent au centre, se saluent et le premier combat commence. L'énergie part d'un seul coup, sans préalable ni souci d'économie. Les coups sont puissants, on entend clairement l'impact des poings sur les visages, le sang, *mole rojo*, apparaît rapidement, aussitôt étanché à l'aide de feuilles de papier hygiénique que des mains prévenantes viennent apporter [photos ci-après].



Le sang sobrement étanché, xochimilcas, mars 2011 et La Esperanza, 2 mai 2012

⁵⁵² Visite de terrain du 3 mai 2013.

⁵⁵³ Bouillon de légumes et/ou de viande selon le cas.

Le premier combat est important car il donnera le ton de la rencontre. Les protagonistes sont le centre d'intérêt, c'est une affaire sérieuse. Ni artifice ni faste, seul compte le courage. On entend parfois certaines voix enhardir un de leurs proches mais la plupart des personnes présentes observent dans un silence attentif mais non empreint de recueillement.

Les reprises s'enchaînent au gré de l'énergie des combattants. La position de jambes, très écartées, leur assure plus d'appui et d'équilibre sur la terre retournée. Parfois, un des combattants en ramasse une poignée pour se frotter les mains et en retirer la sueur afin d'éviter aux coups de glisser sur le visage adverse. Cinq longues minutes plus tard, essoufflés et en sueur, le visage bosselé, titubant d'épuisement mais souriant, ils se séparent sur une poignée de main montrant des jointures rougies et enflées, révélatrices de la dureté des coups [*photo ci-après*].



Tout est dit dans ce geste – La Esperanza, 2 mai 2012

Le deuxième combat débutera à la fin du premier mais, au fur et à mesure des engagements, le protocole s'assouplira jusqu'à céder la place à une pratique spontanée des affrontements. Quelquefois, surtout en début de rituel, il arrive qu'un combattant d'un bord choisisse son adversaire dans le clan opposé et le lui fait savoir par un intermédiaire, en général un des *referes* présents. Mais quoi qu'il en soit, à l'égal de tous les autres combats décrits dans ce travail, personne n'a l'obligation de se battre.

Ici, on n'oblige à rien. On peut juste venir voir. Si on te demande [de combattre] et que tu ne veux pas, on ne peut pas te forcer. De la même manière, si tu es costaud et que tu veux te battre avec un freluquet et que lui accepte, tu peux.

Peu à peu et inexorablement, les deux lignes formées par les participants s'allongent et se courbent jusqu'à se rejoindre et former une enceinte circulaire. C'est une manière « naturelle » de permettre aux retardataires de voir les combats en se plaçant aux extrémités et ainsi d'éviter de trop nombreuses lignes de spectateurs. Une fois le cercle formé, il tendra à se rétrécir progressivement jusqu'à finir par se scinder en plusieurs rondes mouvantes dont une sera dédiée exclusivement aux femmes.

D'une manière générale, les combats durent entre cinq et dix minutes, quelques fois moins, rarement plus, tout dépend de la condition physique des participants et de leur résistance aux coups. Ils sont constitués d'échanges de coups très rapides et dynamiques dont la durée oscille entre dix et trente secondes, séparés les uns des autres par de brèves périodes (quelques secondes) de récupération.

À dix-huit heures, le soleil est encore haut sur l'horizon que dessinent les crêtes arrondies des monts environnants. Les combats se multiplient et plusieurs affrontements ont lieu en même temps dans un espace de plus en plus restreint au milieu d'une petite foule compacte attirée tel un aimant, entraînant à l'occasion des chutes de lutteurs dans le public. À mesure que décline le jour, les participants se font plus nombreux, certes nantis d'une motivation tardive mais bien réelle, dans ces affrontements toujours chargés de respect mutuel, où ne se décèle aucune animosité particulière.

Ainsi réduits, chargés d'énergie associant dans une même épreuve lutteurs et spectateurs, fluctuant au gré des déplacements des pugilistes, les espaces de combat revêtent des caractéristiques identiques à la structure flexible et modulable des combats des xochimilcas de Zitlala. Parfois, sous la pression de l'assistance, cet espace éphémère et incertain se trouve sur le point de disparaître, d'être absorbé, obligeant alors les *referes*, comme nous l'avons vu lors des combats des xochimilcas ou de tigres, à jouer sans ménagement des bras pour le préserver.

Au cours de ce rituel des corps en action, les femmes et les enfants ne sont pas en reste. Les adolescents commencent à s'affronter peu après les premiers adultes et, bien que moins expérimentés, ne ménagent pas leur courage. Ils se frappent avec beaucoup d'ardeur sous le regard des autres enfants et de quelques adultes dont les interventions se limitent au strict minimum, laissant les jeunes protagonistes prendre en charge leur aire de combat de la même manière que le font les enfants lors des combats des xochimilcas. Les plus grands, âgés d'une dizaine d'années, interviennent comme *referes*. Les plus petits également sont de la partie, certains font leurs premières passes, comme ce fut le cas pour le fils de Vicente (cinq ans) qui recevra ce jour-là son premier *puñetazo* dans l'œil sans broncher [*photo ci-après*].



Combat entre enfants – La Esperanza, 2 mai 2012

Pas de rire, aucun pleur, tous les enfants sont très appliqués, la plupart participant « depuis toujours » : d'abord en « observateurs » dans les bras de proches ou encore allaités par leur mère et savent d'instinct ce qu'il faut faire, sans que cette connaissance soit verbalisée. De par la mise en jeu corporel et de ses aléas, l'apprentissage d'un corpus de règles à respecter et à reproduire passe ici par l'expérience pugilistique, s'intègre dans le vécu de la chair et se transmet dans l'action.

Dans la foule de plus en plus compacte, les femmes peu à peu se rapprochent et créent leur propre espace de lutte, les quelques hommes présents se limitant au rôle de spectateurs. Les combats débutent avec des jeunes filles, les plus déterminées, très coquettes aussi, et malgré la connotation de « virilité » rattachée à ce type d'affrontement, elles s'engagent avec vigueur sans se soucier du soin qu'elles ont apporté à leur apparence [photo suivante]. Les plus âgées auront aussi leurs temps de combat, mais en premier elles font office de *referes*.



Combat entre femmes – La Esperanza, 3 mai 2013

Attraper les cheveux est strictement « interdit » et suscite immédiatement leur intervention, ce qui n'est pas rare étant donné que toutes portent de longs cheveux, la plupart en nattes, et que dans le feu de l'action la tentation est souvent trop forte. Là non plus les coups ne sont pas feints et quelques ecchymoses ne tardent pas à apparaître sur les visages.

Sous les latitudes tropicales, on passe très vite des préludes du crépuscule à la nuit précoce et les combats sont presque subitement plongés dans la pénombre sans que pour autant l'énergie que nous avons perçue tout au long du rituel décroisse.

Au fil des minutes, l'obscurité s'épaissit tant et si bien que les déplacements et les coups sont rendus plus que hasardeux. Les deux camps décident alors conjointement de mettre un terme aux affrontements et tous les participants (combattants, *referes*, spectateurs) abandonnent sans tarder le terrain en passant à travers champs pour rejoindre la petite route et de là retourner dans leur communauté. À pied pour ceux de La Esperanza, en voiture particulière ou principalement en *urba* pour ceux de Rancho de las Lomas et des localités voisines, personne ne devant s'attarder sur les lieux, comme me l'avait précisé explicitement le père de Rodrigo afin d'éviter toutes représailles à retardement ou règlement de compte entre *comunitarios* que rendrait propice l'opacité nocturne.

De la même manière que le combattant éprouve sa force et son courage dans ces rencontres, le groupe y teste et y puise son unité et la met en jeu hors de tout cadre compétitif. Cette expérience est avant tout corporelle et le rituel sert de lecture au groupe sur son état, dans une relation au réel qui s'inscrit physiquement dans la mémoire.

b) Le groupe, les alliances et les effets contingents de la présence de l'ethnologue

Les alliances entre groupes de combattants dépassent le cadre du village et sont changeantes. Aucune n'est définitive et chacune est l'enjeu de diverses tractations, notamment autour du nombre de combattants engagés et de la façon de les recevoir. Par exemple, Rodrigo me raconte que l'année précédente (2012), deux groupes des localités voisines de Zitlala (Tlaltempanapa et Tizayucan), qui combattent avec le quartier de San Francisco, les ont rejoints.

Avant, ils étaient avec ceux de Rancho de las Lomas mais l'année dernière, le 3 mai, ils sont venus ici et nous ont dit « on va se mettre avec vous, mais invitez-nous aux bières ! » J'ai pris deux caisses et nous y sommes allés. Ils étaient plus d'une trentaine, des hommes, des femmes et des enfants. Après, ils nous ont invités aux combats des tigres du 5 mai. On y est allé pour les aider. Alors cette année, je crois qu'ils vont revenir ; et on pense préparer à manger pour qu'ils ne repartent pas le ventre vide.

Mais aujourd'hui, 3 mai 2013, il put constater – comme nous allons le voir – que ces deux groupes n'étaient pas très satisfaits de l'appui reçu de La Esperanza à un moment donné. Ce « différend » fut pour ma part l'occasion d'une approche réflexive sur la complexité de la relation d'enquête et, dans le cas qui s'est présenté, l'impossible neutralité de ma présence en tant qu'ethnologue.

Alors que j'étais chez Rodrigo après les combats de la veille et que les combattants se comptaient pour savoir qui pouvait participer cette seconde fois, espérant qu'arrivent ceux de Zitlala comme en 2012, je décidai de quitter la maison et de me rendre sur le terrain des affrontements. Sur la petite route qui y mène, je rencontrai Vicente, du hameau de Tizayucan, accompagné de son fils de cinq ans.

Cet homme d'une trentaine d'années fait partie d'une famille de combattants de Zitlala reconnus et respectés que je connais pour les avoir rencontrés en plusieurs occasions. Assis sur un remblai pierreux, il attendait – depuis un long moment précise-t-il – d'être formellement « invité » par l'une ou l'autre des communautés de La Esperanza ou de Rancho de las Lomas pour savoir laquelle ils rejoindront – lui et d'autres combattants – pour se battre. Cette notion d'« invité » qui engage son récipiendaire dans une relation d'échange est présente, on l'a vu dans la première partie de ce travail, dans tous les rituels et les fêtes de Zitlala ; l'« invité » doit s'impliquer physiquement en se joignant au travail collectif et ici, en l'occurrence, ce sont les combats.

Vicente m'explique que l'an dernier, ils étaient venus à plus de trente de Tizayucan et Tlaltempanapa pour appuyer ceux de La Esperanza dans les combats. Or cette année, lors des combats des xochimilcas, ils s'attendaient à recevoir en retour leur soutien, mais aucun ne s'est déplacé ; pour cette raison, très peu viendront leur prêter main-forte cette fois-ci. Mais je perçois malgré tout chez lui le désir de garder le contact avec les anciens alliés et je tombe effectivement à point pour servir d'intermédiaire. C'est d'ailleurs certainement pour ce motif que Vicente m'a accostée même si rien n'est explicitement demandé ; mes liens avec sa famille ont créé une relation privilégiée qui m'engage ; aussi je lui propose « naturellement » de l'emmener chez Rodrigo, non sans me questionner quant aux effets d'une telle intervention de ma part sur les alliances entre combattants.

Arrivé devant la maison, Vicente attend à l'entrée qu'on le reçoive, ce que je me propose en annonçant à Rodrigo l'avoir rencontré en chemin avec son fils. Une fois à l'intérieur, les femmes leur servent immédiatement un repas et, aussitôt après l'avoir terminé, Vicente commence à discuter en nahuatl du « problème ». Je ne comprends pas tout précisément mais au ton employé il est facile d'imaginer la teneur de la mise au point. À un moment, Vicente se lève, remet sa veste et s'apprête à partir ; après quelques mots, semble-t-il, d'apaisement de Rodrigo, il la retire et se rassoit. Finalement, il décidera de s'incorporer au groupe de La Esperanza accompagné de six combattants de Tlaltempanapa qui arriveront plus tard dans une *urba*. L'année prochaine, ceux de La Esperanza devront participer aux combats des xochimilcas s'ils veulent encore compter sur leur appui. Cette mobilité dans les alliances et la notion d'« invité » garantissent l'indispensable équilibre des forces entre les protagonistes des combats. En effet, on « invite » en fonction des besoins ce qui permet d'avoir un nombre à peu près équivalent de combattants de chaque parti.

Avec Rancho de las Lomas, nous avons à peu près le même nombre de combattants. Mais en 2010, les costauds de Tlaltempanapa et de Zitlala [qui à l'époque appuyaient tous deux Rancho de las Lomas] étaient venus si nombreux que certains d'entre nous ont vraiment été démolis. À la fin, on leur a dit que leur présence nous déplaisait et depuis ceux de Zitlala [quartiers de la *cabecera* et de San Mateo] soutiennent Rancho et Tlaltempanapa [associés au quartier de San Francisco] est passé de notre côté. Maintenant, il n'y a plus de problème.

Dans cette relation particulière des localités avec les communautés de combattants, notons qu'auparavant La Esperanza était alliée à Rancho de las Lomas et que toutes deux combattaient contre Ayotzinapa (hameau du *municipio* de Zitlala) et d'autres villages ; ces alliances éphémères évacuent la possibilité d'une interprétation en termes de conflit territorial ancestral et nous confortent dans l'idée que la finalité est à rechercher dans le combat lui-même.

c) Historique des combats

Tout comme les combats des tigres de Zitlala, Pochahuisco et Acatlán, les affrontements entre La Esperanza et Rancho de las Lomas se déroulent à l'intérieur du cadre des fêtes de la Santa Cruz (Sainte Croix) – tout en conservant une certaine indépendance – qui elles-mêmes s'intègrent à un cycle de célébrations et cérémonies indiennes paysannes propitiatoires de pluie, très nombreuses à cette époque de l'année dans tout le Mexique rural, et plus particulièrement dans la région de la Montaña. Rappelons qu'au temps du Mexique colonial (voir *supra*), le sens de la fête de la Sainte Croix issue du culte catholique a été réinterprété en profondeur et s'est ajusté à un rite agricole, d'origine probablement préhispanique, lié au cycle climatique et à l'imminence de la saison des pluies.

Ainsi, entre le 25 avril et le 5 mai, de nombreuses cérémonies ont lieu sur des monts avoisinant les villages et hameaux de la Montaña où les croix, marquant généralement l'existence d'une source ou d'un puits, sont fêtées et reçoivent des offrandes de fleurs, de danses, de nourritures. Ces cérémonies syncrétiques se distinguent des rites liturgiques de l'Église en ce sens où elles se produisent hors du temple et mobilisent une grande partie de la population qui s'organise sans les autorités ecclésiastiques paroissiales grâce à un système de charges et de travail collectif (*tequitl*) complexe que nous avons étudié dans la première partie de ce travail.

À La Esperanza et à Rancho de las Lomas, le 2 mai avant les combats, les habitants de chaque village gravissent leur montagne « sacrée » toute proche pour accomplir le rituel. Ceux de La Esperanza se rendent près d'une source sur le mont nommé Astillero (1 826 m) d'où ils célèbrent le lieu et la croix par des offrandes de fleurs, se répartissent un repas au sein d'une symbolique forte qu'animent *tlacololeros* (danseurs) et *maromeros* (funambules acrobates).

Ces cérémonies propitiatoires de pluie peuvent se comprendre en tant que créatrices d'espace d'expressions populaires susceptibles d'être lues et interprétées de multiples façons, d'autant plus que la célébration d'une journée, requérant parfois des mois de préparation, se retrouve au centre de nombreux enjeux socio-économiques. Des études très intéressantes ont été publiées par plusieurs chercheurs⁵⁵⁴ qui les décrivent en termes de symbolisme renvoyant notamment aux images cosmologiques préhispaniques des tigres, des vautours, des grottes, des falaises, de la circulation de l'air, etc., mêlées à des représentations revisitées de la croix chrétienne. Elles insistent généralement sur les origines préhispaniques des rites agricoles et du processus constant de réélaboration symbolique des éléments constitutifs de la vie cérémonielle.

On pourrait être tenté de prendre cette grille de lecture pour étudier les combats et les interpréter par exemple en termes d'offrandes sacrificielles à la terre, où les individus feraient don de leur sang pour assurer les pluies nécessaires à une bonne récolte ; ce qui dans un sens serait en résonance avec les sacrifices mésoaméricains. Or, pour les acteurs, une signification sacrificielle n'a pas de sens et les fois où j'y ai fait référence, mes interlocuteurs répondaient généralement par « *eso dicen* », un « *on le dit* » des plus évasif que corrobore l'absence de traitement particulier donné au sang lors des combats si ce n'est de l'absorber sans le moindre cérémoniel avec du papier hygiénique.

Partie intégrante des rituels de propitiatoire de pluie, en lien, on l'a vu, avec la liturgie catholique, ces combats se distinguent des nombreuses célébrations qui ont lieu dans ce cadre par l'absence – inhabituelle au Mexique – de toute symbolique chrétienne lors de leur déroulement. Dans ce sens,

⁵⁵⁴ Aline Hémond et Marina Goloubinoff, *op. cit.* ; Samuel Villela (2009), *op. cit.* ; Françoise Neff Nuixa (2009), *op. cit.*

on peut dire qu'ils sont une composante « à part » dans le cérémoniel, dotée de ses propres spécificités, de sa propre dynamique. On peut même émettre l'hypothèse qu'ils se soient associés à certains rites pour se garantir contre les situations de rejet ou d'interdiction dont ils furent parfois l'objet, aussi bien des instances religieuses que civiles.

D'après plusieurs témoignages, les combats de La Esperanza semblent aussi anciens que la fondation administrative de cette localité (1911). « Mon père m'a raconté que les gens d'ici sont originaires de Zitlala. Ils se sont installés ici pendant la Révolution après que les troupes du gouvernement eurent brûlé leurs maisons sous prétexte qu'ils étaient proches des zapatistes » se souvient Roberto, âgé de 75 ans (2012). Il a participé la première fois aux combats, dans les années quarante, avec son père, ses oncles et autres frères ; il devait être alors âgé de cinq ou six ans. Il a arrêté vers la cinquantaine, surtout parce qu'il est devenu évangéliste et que la « nouvelle religion⁵⁵⁵ » dénonce les affrontements considérés comme dangereux, archaïques et inutiles. Il ne pose aucun regard critique sur les combats mais ils ne l'intéressent plus, tout simplement.

Il me raconte que lorsqu'il était jeune, les combats avaient lieu à l'intérieur du village. « Mais comme à l'époque on se battait à coups de pierres, les maisons en faisaient les frais. On a donc décidé de le faire là où il n'y avait pas d'habitations, sur un terrain qui se trouvait exactement à la limite des deux villages ». J'ai recueilli d'autres témoignages attestant de bagarres de pierres, notamment celui d'un autre septuagénaire qui relate une anecdote que son fils me traduit en espagnol, sous les rires des personnes présentes.

Un 2 mai, un homme était venu pour la première fois, juste pour voir. Il venait à peine d'arriver que les pierres ont commencé à voler et voilà qu'il s'en prend une en plein visage. Il a perdu une bonne partie de ses dents. Et dire que c'était la première fois qu'il venait ! Il a été servi ; je ne l'ai plus jamais revu sur le terrain.

En plus des affrontements à jets de pierres, il existait également des combats de tigres. Rodrigo se souvient vaguement en avoir vu dans son enfance, il y a presque trente ans, ce que me confirment son père et la femme de son frère décédé qui conservent des masques de tigres chez eux. Mais personne n'a pu m'expliquer pourquoi les tigres avaient disparu de La Esperanza.

6. Coutume ou tradition ?

Après cette longue incursion dans les différents combats de Zitlala et sa région, la question de la coutume et de la tradition ne peut s'éluder tant elle imprègne le domaine de la recherche et l'existence actuelle des combats ainsi que leur devenir. Ma démarche n'étant pas d'apporter une réponse, je me contenterai de préciser certains jalons de ma réflexion à l'intérieur d'un champ épistémologique immense dont je prends à peine la mesure.

Dans les époques de transformations rapides comme celles que connaissent les communautés indiennes depuis les années cinquante où de nouveaux acteurs sont engagés, les anciens usages, confrontés à de nouvelles conditions sociales, à des projets de valorisation patrimoniale qui s'insèrent à l'intérieur de nouveaux enjeux, sont utilisés dans des buts différents et doivent pour « survivre » se modifier, s'adapter, se renouveler. On se retrouve alors face à la coexistence de plusieurs registres de nouvelles significations, parfois contradictoires mais qui illustrent surtout un nouveau rapport à la culture.

Plus que dans une recherche de sens ou de signification symbolique, c'est dans l'observation des combats et de leur mise en œuvre que j'ai trouvé des éléments qui permettent d'approfondir la réflexion sur les notions entremêlées de coutume et tradition. Car si d'un côté la tradition se fraye un chemin dans les fragments d'hier pour fabriquer un discours, si elle se nourrit de la coutume, cette

⁵⁵⁵ Tous les témoignages concordent pour dire que la présence des évangélistes dans la région date des années soixante-dix. Au début, des avionnettes ont commencé à répandre en grand nombre des tracts sur les villages. « C'était comme s'il en pleuvait » se souviennent plusieurs personnes dont une pour qui le message reçu du ciel a été un élément déclencheur dans sa conversion. Elle raconte : « Ensuite, des prédicateurs sont venus des États-Unis et une trentaine de familles de La Esperanza est rentrée dans la vraie religion. Nous qui étudions la Bible savons qu'il n'y a qu'un seul dieu ; mais pour les gens d'ici les croix sont des dieux, San Nicolás est un dieu, la Vierge est un dieu (*una diosa*) et ils finissent par s'y perdre. Puis sont arrivés les Sud-Coréens pour nous appuyer ; grâce à eux, mes nièces sont en ce moment à Ciudad Juárez [grande ville frontalière avec El Paso aux États-Unis] pour étudier et prêcher ».

dernière pour sa part se concrétise dans l'action, l'accomplissement, l'engagement physique et se réactualise en « tradition ». En d'autres termes, coutume et tradition sont prises dans une relation dialectique et complémentaire.

Par ailleurs, les éléments que la tradition puise dans le passé, qui lui donnent corps et l'alimentent, ne sont pas forcément verbalisés, ils peuvent être corporels car, comme nous l'avons déjà évoqué et détaillerons dans la troisième partie, l'engagement physique à Zitlala est d'une manière générale une donnée déterminante dans toutes les activités cérémonielles (danses, processions, combats).

**

Nous savons que les différentes formes de combats ne sont pas des entités stables qui se seraient maintenues inchangées dans le temps. Pour cette raison, elles ne peuvent se percevoir comme une « tradition » où s'opposeraient « authentiques » et « faux » acteurs, les détenteurs de la vérité et les autres.

Pour cette raison peut-être, l'interprétation de leurs origines – leur intellectualisation – rencontre peu d'écho chez les combattants – eux parlent plutôt de *costumbre* (coutume) – ou s'affirme minimale : « On se bat par goût et parce que les *antepasados* (anciens) le faisaient ». Cette explication première, qu'on retrouve également ailleurs dans le monde concernant d'autres rituels, illustre la complexité de la relation entre tradition et coutume. La première (inventée ou non) implique une « prise de conscience culturelle » et s'énonce à l'intérieur de catégories définies. Elle reflète un rapport « moderne » à la culture. La seconde s'expérimente dans l'usage et ne passe pas nécessairement par une forme discursive. Toutes deux cependant agissent en interaction, l'une se nourrissant de l'autre.

Mais ce processus ne se ressent pas du point de vue des acteurs – en l'occurrence ici les combattants – comme une obligation d'itérer fidèlement le passé pour faire sens. Ce « faire comme les ancêtres » est une action complexe qui revête de nombreuses lectures et mon approche méthodologique tente de l'aborder à partir de l'expérience corporelle.

Je pense que ces propos des acteurs, même s'ils ne répondent pas à nos interrogations premières, doivent être pris en considération et, dans cette perspective, être questionnés. Car ce que les combattants veulent reproduire à travers une expérience physique ne se réduit pas à copier une forme. Ils recherchent à travers une série de gestes et de mise en situation de combat, une sensation, une émotion, une expérience commune, quelque chose qui s'expérimente dans la chair et dans l'action. Dans ce sens, l'étude de l'expérience corporelle devrait nous apporter des éléments utiles à la réflexion.

Toutefois, étudier la coutume dégagée des présupposés de la « tradition » ne signifie pas éluder le passé, tant s'en faut. C'est une tout autre approche qui part du présent pour remonter les différents chemins qui constituent sa filiation et il convient pour les comprendre de les relier aux processus historiques, aux transformations sociales, aux rapports de force locaux, régionaux, voire mondiaux qui font qu'à travers ces évolutions multiples la tradition se construit, s'objective comme héritage culturel, et non de les subordonner aux représentations linéaires du temps et de l'histoire.

Jean Pouillon⁵⁵⁶ a d'ailleurs montré que l'opposition entre les sociétés dites « traditionnelles » et les sociétés « modernes » n'est qu'apparente puisque la tradition relève d'un rapport moderne aux activités humaines. C'est donc une posture « moderne » que de valoriser la tradition en tant qu'absence de changement reproduisant *ipso facto* un modèle authentique ou reconnu tel. Aussi, lorsque les combattants répondent qu'ils se battent parce que leurs ancêtres le faisaient, nous tendons à l'interpréter par le biais de catégories analytiques de notre société – à écriture et imprimerie – marquée par la recherche de la reproduction et de la copie conforme.

Le manque d'intérêt de la plupart des acteurs pour une construction mémorielle indique une distance, volontaire ou non, avec le discours de la tradition et de la patrimonialisation – éloignement symptomatique de la vitalité de ces combats en rupture de toute « idéologie » sportive – mais aussi manière de ne pas abandonner le combat aux seuls détenteurs du discours.

⁵⁵⁶ Jean Pouillon (1975), *op. cit.* p. 155-173 et « Plus c'est la même chose, plus ça change » in *Nouvelle revue de psychanalyse*, vol. 15, 1977, p. 203-211.

Les combats des tigres illustrent parfaitement cette problématique en mettant en scène la complexité des relations sociales qui les habitent. En même temps, cette théâtralisation est un jeu réel où s'expriment les passions, les sensibilités, les conflits mais également les transformations sociales. Ainsi, la présence des nouveaux acteurs promoteurs du discours de la tradition se comprend dans le processus de construction patrimoniale comme ressource pour le développement économique local.

Chapitre III – Questionnement sur la violence au sujet des combats de Zitlala

J'ai constaté en plusieurs occasions, en présentant mon travail tant au Mexique qu'en France, que tous ces jeux d'affrontements apparaissent souvent, depuis notre point de vue, comme violents. Toutefois, la puissance des coups ne doit pas abuser le chercheur impressionné car pour les protagonistes, les Zitlaltèques en l'occurrence, les combats, malgré les apparences, ne sont pas considérés comme tels. « Ils ne sont pas violents parce qu'il n'y a pas de haine », entend-on dire fréquemment comme un leitmotiv, en ajoutant que la haine produit une volonté de détruire l'adversaire.

En inscrivant les combats de Zitlala dans un contexte plus général de jeux d'affrontements qui, comme nous l'avons vu, paraissent être une constante des sociétés humaines à travers le temps et les continents, on parvient à les « désingulariser », à augmenter la focale d'observation en les rapprochant d'autres combats. Les sources historiques abondent en exemples de pratiques corporelles de ce type qui montrent que les hommes ont toujours « joué » à se battre, quel que soit le contexte : rituel, ludique ou sportif.

Alors se pose la question de savoir à quel moment un affrontement physique peut-il être considéré comme violent – quel sens et quelle place les hommes donnent à la violence dans l'affrontement physique en général – et par conséquent à quelle forme de violence on se réfère dans ce travail et la manière dont on va la traiter ?

Deux aspects distincts bien qu'entremêlés vont décider dans ce chapitre de l'orientation prise pour cette approche sur la violence. En premier, l'étude des sources historiques amène à penser que les effets de la force physique sont moins déterminants dans l'identification de la violence que la norme sociale auxquels ils se réfèrent, que les faits que nous considérons comme violents dépendent donc avant tout des règles en vigueur, et que finalement c'est le dépassement, la transgression d'un certain seuil toléré de la violence qui crée cette violence, qui la définit.

Doit-on considérer comme une violence ce que les gens du temps ne percevaient pas comme tel ? La violence, au singulier, n'existe pas et l'on serait bien en peine d'en donner une définition ; il existe dans toute société des formes de violence, présentes dans des proportions variables. Faire du recours privé à la force physique la définition principale de la violence [...] c'est postuler une étrangeté fondamentale de nos ancêtres et c'est supposer une supériorité morale de nos propres conceptions. C'est oublier que nos sociétés sont parcourues par des violences – violence du système économique, violence de l'État lui-même – qui ne sont guère plus défendables que la facilité avec laquelle les populations des XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles se menaçaient, se frappaient, sortaient les couteaux et, parfois, s'entretuaient⁵⁵⁷.

En second, une introspection réflexive sur notre propre conception de la violence dans l'affrontement physique s'impose. Cet angle d'analyse à partir de l'étude des combats de Zitlala interroge notre propre regard et pourra apporter des éléments dans la réflexion autour de cette question complexe sur laquelle de nombreux chercheurs se sont penchés. Objet aux multiples facettes, les définitions auxquelles elle s'expose s'avèrent en effet pour le moins multiples en regard des observateurs.

Tout événement où intervient la violence entraîne auprès des acteurs et des observateurs une réflexion sur la notion même de violence. Si l'acteur est nécessairement engagé, l'observateur est vite interpellé car le phénomène de la violence intrigue. Rares sont ceux que l'on pourrait considérer comme des observateurs neutres de la violence. Chaque spécialiste projette dans la violence son univers de référence, sa zone de connaissance, sa spécialité, ses valeurs⁵⁵⁸.

⁵⁵⁷ Antoine Follain et Hervé Piant « Conclusions » in Antoine Follain (dir.), *Brutes ou braves gens ? La violence et sa mesure (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Presses Universitaires de Strasbourg, 2015, p. 529.

⁵⁵⁸ Bernard Dagenais, *Éloge de la violence*, Édition de l'aube, 2008, p. 186.

Protéiforme et multiple donc, la violence relève de nombreux champs de la connaissance et a inspiré d'innombrables auteurs autour de ce sujet. Par souci de concision, nous ne nous référerons qu'aux auteurs dont l'approche s'accorde le plus avec notre objet d'étude.

Pour les historiens Antoine Follain et Hervé Piant⁵⁵⁹, « la violence n'est pas un concept univoque, une réalité monovalente qui pourrait se mesurer de façon objective suivant un standard éternel »⁵⁶⁰. Pour Françoise Héritier⁵⁶¹, qui emploie le mot au pluriel – elle parle de « violences » –, elle l'interprète comme une construction sociale, avec des formes historiques diverses, propre à chaque société et à chaque individu, tout en relativisant sa portée : « Quoi qu'il en soit, la violence n'est pas innée chez l'homme, malgré la réalité des décharges d'adrénaline qui induisent certes une agressivité mais qui peut être maîtrisée »⁵⁶².

Par ailleurs, la plupart des chercheurs différencient la violence de l'agressivité et considèrent en général la première comme procédant du social et la seconde humaine et universelle. Pour l'éthologue Konrad Lorenz⁵⁶³, par exemple, l'agressivité serait une pulsion animale nécessaire et par là même un élément naturel du comportement humain. Daniel Favre, chercheur en neurosciences et sciences de l'éducation, va lui aussi dans ce sens.

L'agressivité est une pulsion biologique au service de la vie, au même titre que la faim, la soif ou la recherche d'un partenaire sexuel. Mais elle est plus complexe chez les humains que chez les animaux puisque l'éducation peut nous aider à la contrôler⁵⁶⁴.

Il en résulte que la violence, comprise dans son sens le plus large – atteinte à l'intégrité physique –, peut s'envisager comme la représentation sociale de l'agressivité et varier en fonction de normes sociales établies.

Actuellement, parmi les sociétés dites occidentales, la violence physique dans les rapports interpersonnels est systématiquement perçue à travers une approche psychologique/pathologique. Consensuellement désigné comme négatif, son usage est à proscrire par tous les moyens – répressifs, moralisateurs – et son expression, diagnostiquée comme mal paroxystique, devient dans tous les cas un problème social à traiter. Dans ce contexte, l'affrontement physique apparaît comme un reliquat anachronique à éradiquer ou en voie inévitable de disparition. C'est une survivance d'une époque révolue, un plaisir barbare, animal, inquiétant, un « mal » à canaliser.

Pourtant, bien qu'on ait de cesse de l'interdire, la violence revient toujours comme une partie de notre animalité humaine. Sans la justifier ni la condamner, on va tenter maintenant non de la définir mais de comprendre historiquement l'évolution de sa perception ainsi que son autocontrôle.

1. La pacification des mœurs

En regard à notre époque, les pratiques corporelles anciennes peuvent être considérées comme très violentes ; or la rudesse des relations entre humains semblait être à cette époque un langage partagé par tous et considéré comme normal et nécessaire. Il a fallu plusieurs siècles et d'importantes transformations économiques et sociales pour parvenir à un polissage des mœurs, pour s'orienter vers une approche plus individualiste, plus utilitariste et plus disciplinée du corps et intérioriser un profond dégoût et le rejet généralisé, jusque dans les moindres recoins de l'intime, du sang et de la violence « illégitime ».

Pour illustrer le caractère fluctuant du sens donné à la violence, un retour au passé devrait nous permettre de nous distancier de notre « évidence corporelle ». Ce détour, essentiellement porté sur le Moyen Âge français, loin d'être une démarche analytique évolutionniste ou ethnocentriste, nous donnera au contraire l'occasion d'interroger le postulat moral qui présente les relations

⁵⁵⁹ Antoine Follain et Hervé Piant, *op. cit.*, p. 528.

⁵⁶⁰ *Ibid.*, p. 529.

⁵⁶¹ Françoise Héritier (dir.) [1996 et 1999], *De la violence*, vol. 1 et 2, Odile Jacob, Paris, 2005.

⁵⁶² *Ibid.*, p. 31-32.

⁵⁶³ Konrad Lorenz [1963], *L'agression : l'histoire naturelle du mal*, Flammarion, Paris, 1969.

⁵⁶⁴ Daniel Favre, *Transformer la violence des élèves. Cerveau, motivation, apprentissages*, Dunod, 2007, cité par Mickaël Vigne et Tiphaine Bodin, « Un jeu sportif traditionnel "l'ours et son gardien" au service de la gestion de l'agressivité dans une classe de CE1 » in Hélène Joncheray et Mickaël Vigne (dir.), *Jeux et Sports : La mise en action du corps*, L'Harmattan, Paris, 2012, p. 49.

interpersonnelles de la société de l’Ancien Régime comme brutales et incontrôlées et condamne et réprime toutes formes de violence, hors celles admises ou instituées par les États.

À l’époque médiévale, l’affrontement physique n’a rien d’un tabou, il représente au contraire une valeur positive. Il fait partie d’un langage commun et s’exprime partout. Bagarres et homicides font partie du quotidien et ne sont pas des actes qui provoquent l’exclusion sociale. Basé essentiellement, tout au moins jusqu’à la fin du XV^e siècle,

sur un code de l’honneur strict imposant des normes de comportement fondées sur la vengeance en cas d’injure, mais aussi de façon à assurer la reconnaissance de chacun, sa *fama*, le recours à la violence était parfaitement codifié et il a défini un certain nombre d’actions dans le monde nobiliaire et dans la société en général⁵⁶⁵.

Peu à peu, au cours du Moyen Âge, les autorités ecclésiastiques et seigneuriales vont tenter de contrôler et limiter l’expression de la violence environnante et de la vengeance coutumière par un système d’amendes⁵⁶⁶ lequel sera appliqué en premier lieu dans les villes en plein essor.

Rappelons qu’au début du XVI^e siècle le système d’exploitation féodal à bout de souffle déverse sur les routes d’Europe un nombre de plus en plus grand d’exclus. Les autorités urbaines, peu enclines à accueillir cette population, réagissent en rejetant tous ceux qui ne peuvent prouver un domicile et un métier, autrement dit tous ceux considérés potentiellement dangereux pour l’ordre social nécessaire à une orientation économique globalisante.

En opposition aux nécessiteux massés à ses portes, le citadin doit, au travers de son comportement, démontrer son appartenance à un monde « civilisé » et pacifié. Il doit apprendre à dominer ses pulsions et ses désirs pour ne pas être refoulé hors des murs. Partisan de la tempérance et de l’économie des passions, le citadin invente des règles de vie qui s’opposent à celle des paysans mais aussi aux nobles dont le pouvoir s’asseyait en partie sur l’expression de la violence et l’art de la guerre.

Robert Muchembled a dans ce sens montré qu’au Moyen Âge, « la ville ne pousse pas au crime »⁵⁶⁷. Bien au contraire, au moyen d’une législation de plus en plus efficace, elle cherche sans cesse à contrôler les mœurs de ses habitants, à l’opposé des campagnes où cette mise en ordre de l’espace public pacifié ne sera que très progressivement acceptée. Quant aux nobles, ils défendront avec opiniâtreté le droit de tuer au point d’honneur en inventant le duel qui apparaît comme la forme civilisée de la vengeance coutumière.

C’est au XVII^e siècle que l’Europe voit la lutte contre l’expression de la violence physique se généraliser réellement. En dehors des phases de guerre, les sociétés européennes imposent la condamnation du sang et rappellent la loi divine « tu ne tueras point ». L’État se substituant à la communauté dans la régulation de la violence et le contrôle de l’espace public, on constate à la même époque un flot d’ordonnances visant à interdire les danses, la fréquentation de fêtes et des tavernes, le port d’armes, l’abus d’alcool, etc. La surveillance des comportements indisciplinés s’intensifie.

Sur le plan sociétal, le développement des villes et des manufactures entraîne une nouvelle organisation du travail et de l’espace public. Entre les XVI^e et XVII^e siècles, toute une série de mesures précises (régularité des horaires, rythme imposé dans le travail, etc.) sera mise en œuvre pour discipliner et dresser le corps aux nouvelles exigences laborieuses et donnera naissance à une nouvelle corporité.

Le corps, qui auparavant faisait lien avec le Tout, se retrouve coupé du collectif et s’exprime comme la frontière, les limites de la personne à l’intérieur desquelles l’individualité va se construire. Dès lors, comme l’a montré Norbert Elias⁵⁶⁸ dans sa minutieuse analyse du modelage des règles du savoir-vivre, la nature humaine, en tant que vestige de l’animalité, doit être dominée et mise à distance par la création et la systématisation de l’utilisation de multiples procédés que sont entre autres les

⁵⁶⁵ Hubert Carrier, « Les dénominations de Jean sans Peur : entre violence acceptée et réprouvée » in François Foronda, Christine Barralis, Bénédicte Sère (dir.), *Violences souveraines au Moyen Âge – Travaux d’une école historique*, PUF, Paris, 2010, p. 112.

⁵⁶⁶ Robert Muchembled, *op. cit.*, p. 247 sq. L’auteur donne notamment l’exemple du duché du Brabant où en cas de blessures graves ou d’homicide, s’il s’agissait d’un *beau fait* ou d’une action involontaire, de nombreuses possibilités s’offraient au coupable pour accommoder sa situation et éviter que les parents de la victime n’exercent leur droit de vengeance contre lui ou ses proches. Les plus courantes et les plus simples étaient les lettres de rémission délivrées par les souverains et la « paix à partie » privée, moyennant dédommagement à la famille et amende au seigneur.

⁵⁶⁷ Robert Muchembled, *op. cit.*, p. 131.

⁵⁶⁸ Norbert Elias [1969], *La civilisation des mœurs*, Calmann-Lévy, 1973.

toilettes privatives, les couverts de table, l'hygiène corporelle, etc., au même titre que l'éducation, qui façonnent un corps moderne, raisonnable, rationnel, réifié, *in fine*, individualisé.

Cette pacification des mœurs impose de nouvelles normes sociales conduisant à diminuer le niveau de violence acceptable. Concomitamment, toutes les pratiques et toutes les sensations corporelles ont été bouleversées, des plus simples aux plus complexes, par cette mise en ordre du corps⁵⁶⁹ et de l'espace, simultanément au développement des villes et de l'économie de marché. En Europe, le long travail de contention de la violence va peu à peu lui faire subir – dans sa représentation – de profondes transformations allant toutes dans le sens de l'apaisement des relations interpersonnelles et aboutissant à l'interdiction des comportements violents, d'abord dans l'espace public puis dans la sphère privée. L'expression de la violence passe ainsi au fil des siècles d'un droit communautaire, valorisé dans un système de relations collectives où les affrontements physiques prenaient une place importante, à un interdit moral intransigeant.

C'est dans ce contexte, articulant pacification de la société, réduction de la violence, développement de l'autocontrainte par l'intériorisation des règles sociales et éthiques, que les pratiques corporelles vont graduellement se transformer et entraîner la disparition des conduites ludiques spontanées et les risques de désordres, de blessures et d'expression de la violence désormais inacceptables socialement.

À cet effet, le verbe « s'ébattre » peut nous éclairer sur les transformations des perceptions du sens du « jeu » : « Ébattre [...] verbe pronominal, dérivé de *battre* est d'abord attesté (v. 1130 *esbattre*) [...] au sens de “se distraire”. Le verbe s'emploie ensuite (XII^e s. pronom) au sens de “se donner du mouvement pour se divertir” »⁵⁷⁰.

Le verbe *battre*, quant à lui, d'après le même ouvrage, s'emploie au sens de “frapper (qqn) à coups répétés” (1165-1170) ; *se battre* s'emploie avec l'idée plus abstraite de “livrer combat” (1607)⁵⁷¹.

La racine commune de ces deux verbes permet d'illustrer leur ancienne proximité sémantique. « S'esbattre ou se battre »⁵⁷² n'étaient pas des termes antinomiques comme on peut le constater dans certains jeux anciens. Aussi, à partir de ces observations, je pense qu'on peut situer les combats de Zitlala dans la catégorie de ces jeux rudes et les considérer comme *a priori* non violents. Et on peut penser que les jeux anciens, souvent violents depuis notre point de vue, n'en étaient pas moins une grande source de plaisir.

2. Violence rituelle et violence sociale (fonction régulatrice)

Doit-on parler de violence symbolique ?

Nombreux auteurs, dans la tradition d'Émile Durkheim et Arthur Maurice Hocart, ont montré que le rite sacrificiel dans son rôle civilisateur a pour effet de contenir, d'endiguer notre animalité et finalement de nous permettre de nous socialiser. Pour eux, la canalisation des phénomènes violents, autrement dit le processus d'évacuation de la violence, passe par sa sublimation au travers de rites qui permet de la domestiquer et par là même de réguler un surplus d'énergie. Ainsi, ce rituel pourrait se comprendre comme une fonction régulatrice du lien social dans une sorte de catharsis libératrice qui autorise le sujet d'extérioriser et de défouler l'agressivité dite « naturelle ». Il s'agirait alors d'un « réglage » de rapports interindividuels intervenant dans un échange violent et qui tente de garder la dimension originelle du sacré.

Allant dans ce sens, l'historien Gilbert Larguier met à jour l'action régulatrice des affrontements entre groupes de jeunes dans le Roussillon au XVIII^e siècle, à une époque où le Conseil souverain tentait vainement d'interdire les *pedrades* (combats lithoboliques)⁵⁷³. Comme pour le jeu de la soule, ces affrontements s'inséreraient dans un système de régulation dans le but d'éviter les excès et les débordements pouvant mettre en péril la cohésion du groupe.

Les jeunesses orchestrent les tapages, les manifestations festives, la dérision, parfois même les affrontements. Elles ont un rôle modérateur. Là où elles existent, la violence reste contenue

⁵⁶⁹ La mise en ordre du corps débute bien avant dans l'histoire de l'Occident, notamment avec les premiers pères de l'Église qui dès le II^e siècle cherchent à proscrire toutes sortes de jeux, danses, etc.

⁵⁷⁰ Alain Rey, *op. cit.*, p. 692.

⁵⁷¹ *Ibid.*, p. 208.

⁵⁷² Pour reprendre l'expression d'Annie Saunier, *op. cit.*

⁵⁷³ Voir p. 93.

et verse rarement dans des débordements sanglants ou meurtriers [...]. L'effervescence et la turbulence ne sont pas la violence⁵⁷⁴.

Or, à Zitlala, cette interprétation se trouve bien mise à mal face à la réalité des faits et au contexte social de violence grandissant. La banalisation de la violence quotidienne dépasse de loin la violence rituelle qui se trouve bien en deçà de la réalité ; dans ce sens la fonction cathartique n'est plus opérante. On ne peut en effet ignorer le contexte de violence qui sévit historiquement et plus particulièrement actuellement, dans l'État du Guerrero. La région de La Montaña où se situe Zitlala est devenue, de par sa géographie accidentée et ses multiples gorges et ravines, un terrain propice – à l'intérieur d'un schéma socio-économique classique – aux cultures du pavot et de marijuana pour une région depuis longtemps marginalisée et fait que Zitlala, comme une grande partie de la région, est pris dans la tourmente grandissante du narcotrafic⁵⁷⁵ et ses répercussions tragiques.

Dans ce contexte où l'emploi des armes à feu est d'usage, que peut encore signifier se battre à poings nus ?

Pour les Zitlaltèques cela demeure avant tout un plaisir – *un gusto* – dans le sens d'un jeu ou divertissement, d'un échange où est valorisée la relation humaine à travers le contact des coups. Ce qui ne veut pas dire qu'ils tolèrent plus la violence que nous. Bien sûr, les conditions matérielles dans lesquelles la majorité des combattants vivent, bien moins confortables que les nôtres, les rendent plus « durs au mal » mais une expression plus rude dans les jeux ne veut pas dire nécessairement violence.

Car dans le contexte rituel, ce que nous percevons comme violent ne l'est pas pour eux et l'inverse peut l'être tout autant, tel que j'ai pu l'expérimenter. En 2012, alors que les combats des tigres venaient de se terminer et que chaque groupe regagnait son quartier, une altercation verbale a opposé plusieurs participants et un des protagonistes a lancé une bouteille de verre (vide) en direction de l'autre groupe, laquelle se brisa sans causer de dommage. Pour moi, ce geste n'était pas vraiment choquant dans cette ambiance surchauffée et je le considérais presque comme anecdotique par rapport aux combats auxquels je venais d'assister. Mais pour les Zitlaltèques, c'était une action violente qui les avait indignés et dont ils parlaient encore les jours suivants.

3. L'autocontrôle

« Les hommes des siècles passés étaient-ils plus violents que nous ? » s'interroge Hervé Piant⁵⁷⁶ pour qui l'étude des archives policières et judiciaires a forcément biaisé le regard des historiens et conforté cette vision « ancrée dans une implicite perspective traditionnelle évolutionniste »⁵⁷⁷ du lent cheminement de l'homme vers la civilisation et le contrôle de la violence impliquant du même coup l'hypothèse que les jeux anciens « violents » seraient un signe d'archaïsme dans des sociétés où la pacification de la vie sociale n'a pas encore œuvré.

Toutefois, si au contraire on conçoit la violence en termes sociaux, il paraît en effet, nécessaire de revoir cette conception clichée des hommes du passé comme étant des êtres violents et que les sociétés antérieures – dans leur expression quotidienne – s'apparentaient à des mondes impitoyables où les relations interpersonnelles auraient été immanquablement marquées du sceau de la violence avec son cortège d'agressions et de cruauté. Quant aux archives policières et judiciaires sur lesquelles se basent

⁵⁷⁴ Gilbert Languier, *op. cit.*, p. 378.

⁵⁷⁵ Des études menées en 2014 par la DEA affirment que la moitié de l'héroïne consommée aux États-Unis provient du Mexique et génère une industrie qui représente des milliards de dollars. D'après les chiffres de la SEDENA (*Secretaría de la Defensa Nacional*) et du DOS (*Department of State*) de Washington, l'État du Guerrero produirait 60 % de l'opium mexicain. À cela s'ajoutent les laboratoires de transformation en héroïne, de fabrication de méthamphétamine et les « traditionnelles » plantations de marijuana (d'après Alfredo Méndez, « Guerrero, mayor productor de amapola » dans *La Jornada* du 8 septembre 2015). S'il est impossible de chiffrer avec précision la production de drogue, les sources policières montrent que le phénomène touche la région dans sa totalité. L'irrésistible expansion du trafic dans un contexte de globalisation et les profits considérables qu'il génère en a fait le support d'importants enjeux économiques et politiques qui dépassent de très loin les intérêts des narcotrafiquants. Dans l'État du Guerrero, qui partage avec ceux du Chiapas et du Oaxaca les plus bas indices de développement du pays, il existe quatre grandes régions de production de pavot et de marijuana que se dispute une dizaine d'organisations dans une guerre qui, en 2015, n'a pas épargné Zitlala et qui se superpose et s'imbrique à la violence politique et sociale endémique de la région.

⁵⁷⁶ Hervé Piant, « Les hommes des siècles passés étaient-ils plus violents que nous ? » in Antoine Follain (dir.), *Brutes ou braves gens ? La violence et sa mesure (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Presses Universitaires de Strasbourg, 2015, p. 5-15.

⁵⁷⁷ *Ibid.*, p. 6.

de nombreuses études historiques, elles ne révèlent pas pour autant la réalité des comportements humains, elles renseignent avant tout sur les institutions et l'exercice du pouvoir. À titre d'illustration, on peut se demander comment les futurs chercheurs du XXVIII^e siècle imaginaient notre monde s'ils ne disposaient que des archives de la justice du XX^e siècle pour le faire.

*

**

Si on suit les théories de Norbert Elias et Eric Dunning exposées dans *Sport et civilisation* qui rappellent que la codification sportive mise en place en Angleterre⁵⁷⁸ a pour effet d'euphémiser le recours à la violence individuelle laquelle, d'une manière générale, est à bannir au sein d'une société où l'autocontrôle est grandement valorisé, les formes d'expression comme les combats de Zitlala ne peuvent exister que comme un état antérieur, un reste indompté de notre sauvagerie.

Or, il me semble qu'il faut nuancer le processus de « civilisation des mœurs » et le rôle de l'État comme principal agent d'autocontrôle. Car dans les combats, dans ces jeux d'affrontements actuels et passés, l'autocontrôle est indispensable et s'exprime sans l'intervention de l'État. À travers une évolution des mœurs où l'autocontrôle est compris législativement comme un refus de céder à la violence, l'autocontrôle des lutteurs, au contraire, se différencie par sa dimension de se mettre délibérément dans un état volontaire d'affrontement. En ce sens, autocontrôle et autocontrainte se différencient sans toutefois s'exclure.

Ainsi, à Zitlala, on a pu observer durant les combats un autocontrôle collectif – d'autant plus puissant dans un contexte de violence régionale récurrente (voir point précédent) – qui permet de maintenir l'équilibre subtil entre la bagarre générale, jamais très loin, et le rituel.

D'après les témoignages recueillis, mes observations sur le terrain et les documents audiovisuels dont certains ont été filmés il y a plus de quarante ans, la présence de force de l'ordre, généralement discrète et limitée à deux ou trois policiers municipaux – leur présence même ne semble pas dissuasive –, sous-entend une connivence tacite entre tous pour que les affrontements se déroulent en conformité avec les règles établies non écrites, illustrant toute la prééminence du « nous » sur le « moi », tel qu'il apparaît souvent dans un Mexique rural très ancré dans l'organisation communautaire.

Conclusion de la deuxième partie

Dans cette partie, nous avons étudié dans leurs spécificités différents combats de la région de Zitlala et leur observation, rapportée aux récits historiques et à la connaissance d'autres combats rituels dans le monde, permet d'intégrer les combats de Zitlala à une expression humaine « universelle » mettant de multiples façons le corps en jeu. En d'autres termes, on pourrait avancer l'idée qu'au-delà d'une expression rituelle en soi, ces combats sont à intégrer à l'intérieur d'une même « série » de jeux d'affrontements humains abordés dans le premier chapitre de cette deuxième partie. De plus, l'observation de ces différents combats permet de les interpréter également en tant que jeux rituels d'affrontements paysans où, par le mot rituel – pris dans son sens large –, on entend ici une répétition d'actions définies dans un cadre formel et temporel à l'intérieur duquel se produisent des interactions qui le transforment en permanence.

Très souvent intégrés à des rituels agricoles propitiatoires qui règlent la relation des hommes avec leur environnement, ces jeux d'affrontements devraient être « logiquement » condamnés à disparaître dans une société de moins en moins rurale. Or, on s'aperçoit qu'il n'en est rien, que les transformations économiques et sociales multiples n'ont pas provoqué le désintérêt pour ces combats. Certains ont même gagné en importance et se sont émancipés pour devenir dans la vie rituelle un moment en soi s'appuyant sur de nouvelles réalités (processus de patrimonialisation notamment) et pour s'ouvrir à de nouvelles perspectives sociales et économiques (subventions, emplois, etc.). Ces tendances, observées entre 2011 et 2013, semblent se confirmer et s'accélérer à Zitlala avec les politiques municipales successives, toutes tournées vers une valorisation patrimoniale des coutumes locales.

Ainsi, ces différents combats sont à considérer comme des expressions dynamiques, lesquelles expriment, tout autant que se nouent en elles, des relations où prime avant tout l'aventure corporelle,

⁵⁷⁸ Nation qui invente le sport au XVIII^e siècle comme une forme de compétition pacifiée au même titre que l'établissement du parlementarisme lequel à la même époque pacifiait lui aussi les rivalités politiques.

notion que revendique la majorité des acteurs rencontrés où le sens du combat ne s'explique pas à travers l'expression d'un héritage à répéter ou d'un discours oral mais se partage dans l'action. Pour cette raison, les quelques promoteurs culturels des combats de Zitlala doivent, *a minima* pour accéder à une certaine reconnaissance locale, y participer, ou mieux organiser un groupe de combattants. La tâche implique donc d'entrer dans une expérience physique mais aussi sur un terrain d'interactions sociales aux intérêts parfois divergents.

TROISIÈME PARTIE

Les formes narratives du corps

Présentation de la troisième partie

Ma « connaissance par corps » d'une forme d'affrontement physique du fait d'un entraînement régulier dans l'enceinte sportive a naturellement orienté ma recherche et mon regard sur les combats. Elle m'a donné l'opportunité de discuter et d'échanger autour de l'expérience corporelle avec tous types de combattants en maintes occasions. Mes questions autour des sensations, du vécu du combat, des enjeux, ont souvent créé une complicité pugilistique et un terrain d'entente fertile d'enseignements et d'enrichissements des entretiens. Les acteurs ont évoqué les combats du point de vue de leur propre sensibilité, la peur, la douleur, le plaisir qu'ils ressentaient mais également le respect qui les animait, les tactiques et les trahisons auxquelles ils étaient confrontés. J'ai d'autre part assisté à plusieurs rencontres mémorables, à leur préparation mais aussi au temps d'après les combats ; je les ai visionnés les lendemains en leur compagnie et de retour en France avec des pratiquants expérimentés d'arts martiaux pour affiner l'analyse.

Cette somme d'informations autour de l'expérience corporelle m'a menée à une compréhension plus affûtée des combats et je pense que cette grille de lecture possède une valeur heuristique de grand intérêt dans un contexte social de transformation rapide. Cette approche, cette lecture par le corps permet de mettre l'expérience corporelle au centre de l'analyse. Elle donne de nombreux éléments qui, il me semble, sont souvent restés invisibles aux chercheurs car ils sont indicibles. Les chercheurs vont généralement et spontanément vers celui qui possède un discours mais ce discours interprétatif semble surtout destiné à l'anthropologue et n'a, en ce qui concerne les combats de Zitlala, que très peu d'effet sur les acteurs bien plus soucieux de l'action que de son interprétation.

Aussi on va dans cette dernière partie tenter une lecture des combats à partir d'une lecture précise et matérielle de l'expérience corporelle.

Cette troisième partie sera donc le fruit d'une réflexion en devenir qui tente de déplacer l'attention pour porter le regard sur ce qui ne se verbalise pas, à savoir ici l'expérience corporelle du combat et, corollairement, la mémoire et les gestes engrangés dans le corps, « incorporés ».

Difficile, il est vrai, de s'extraire de notre schéma de pensée qui privilégie le mot. Observer les attitudes corporelles ouvre pourtant de nombreuses perspectives référentielles/cognitives car le corps est par-dessus tout le lieu où convergent le biologique et le social. Pour Michel de Certeau, le corps peut ainsi se définir « comme un théâtre d'opérations [...] il fournit une scène aux actions que cette société privilégie – des manières de se tenir, de parler, de se laver, faire l'amour, etc. »⁵⁷⁹. En définitive, chaque société construit « son corps » et l'auteur fait un parallèle de celui-ci avec le langage.

Telle une langue, ce corps est soumis à une gestion sociale. Il obéit à des règles, à des rituels d'interaction, a des mises en scène quotidiennes. Il a également ses débordements, relatifs à ces règles [...] L'ensemble à la fois codifié et mobile que forme ce corps échappe à l'appréhension, tout autant que la langue⁵⁸⁰.

Réceptacle et acteur, subissant autant qu'agissant face à des normes, le corps, s'il est incontournable, est insaisissable sur bien des aspects. Dans une large variabilité d'explications, on s'attache d'un côté à sa construction sociale, à son contrôle omniprésent dans toutes les formes de sociétés (vision foucauldienne), de l'autre, le regard se tourne vers ce qu'il exprime, à la croisée du social et du corporel.

Sans vouloir essentialiser autour d'une « hexis corporelle zitlaltèque », les conditions historiques et sociales ont forgé une expression corporelle collective qui se donne à voir de multiples manières, qui transmet une volonté d'affirmer le corps. Et je ne me réfère pas ici aux uniquement aux combats. Le port du vêtement traditionnel des femmes s'en fait aussi l'écho. De la même façon, elle se traduit par l'engagement physique nécessaire aux danseurs et musiciens lors des nombreuses processions, comme dans celui de gravir le mont Cruzco au cours d'une marche exténuante. À ces aspects strictement cérémoniels s'ajoutent également les entraînements assidus dans la ferveur

⁵⁷⁹ Michel de Certeau et Georges Vigarello, « Histoires de corps, entretien avec Michel de Certeau » in *Esprit*, février 1982, 2 M1667, p. 179-185.

⁵⁸⁰ *Ibid.*, p. 180.

villageoise des équipes de football et de basket-ball où figure en bonne place la catégorie féminine : deux équipes féminines de football de la *cabecera* sont en effet réputées régionalement.

Cette conscience du corps que je percevais chez « mes observés » me renvoya par ailleurs, tel un boomerang, à ma propre corporalité, laquelle était aussi observée par ceux et celles que j'observais. Ici, on connaissait la nature de mes repas, là, l'endroit où j'étais allée, combien de temps m'avait pris telle ou telle ascension. Certains m'ont mis à l'épreuve, comme Gabriela ma logeuse qui au début de notre relation m'a emmenée au sommet du mont Zitlaltepétl (1 604 m) – une marche d'une petite demi-heure sur un terrain raide – pour apprécier ma capacité à marcher dans la montagne.

Dans le cadre de cette troisième partie, plusieurs auteurs ont nourri ma réflexion et guidé mon regard sur la dimension corporelle dans les combats. Leurs écrits m'ont enseigné sur la profondeur d'un tel sujet et c'est en toute humilité que je me suis frayé un chemin pour l'analyse des combats de Zitlala, utilisant leurs concepts et leurs outils méthodologiques. Il va sans dire que ces lectures ne sont que la première approche d'une thématique complexe dont je prends à peine la mesure et la richesse. Elles m'ont ouvert à un large champ transversal de recherche au sein duquel j'ai construit mon objet d'étude à l'intérieur de ce foisonnement où les thèses et approches disciplinaires sont nombreuses et portent à la curiosité intellectuelle.

Ces auteurs et courants de pensée ont alimenté ma réflexion, guidé mon analyse et mon regard – parfois au sens propre – même si leur hétérogénéité théorique a pu susciter des rapprochements pouvant paraître incongrus aux yeux des spécialistes. Toutefois, n'ayant suivi aucun modèle théorique particulier, je pense avoir donné une cohérence à ces différentes approches dans la construction de mon objet pour laquelle je me suis efforcée d'observer les combats au plus près du geste – ou du mouvement – et de mettre en évidence leurs spécificités tout en gardant la distance nécessaire qui permet de les situer, en parallèle, à l'intérieur d'un système de relations sociales où le corps est à la fois le véhicule et les attributs de certaines expressions du pouvoir.

Dans le premier chapitre de cette troisième partie, et sans prétendre à l'exhaustivité, nous allons présenter les auteurs qui se sont intéressés au corps et ont nourri cette réflexion qui tente à partir de l'observation des pratiques corporelles de dégager des significations.

Dans le chapitre suivant, nous tenterons une analyse des combats à partir de la dimension corporelle, d'abord en se penchant sur la construction de l'espace social du combat et à la façon dont il agit sur les corps, pour ensuite s'intéresser aux interactions corporelles individuelles entre les combattants et à la manière dont ils structurent l'espace social, avant d'aborder la notion de vécu corporel des acteurs au travers d'éléments sensoriels inhérents au terrain du combat et qui, de ce fait, nécessitent d'être approfondis.

Chapitre I – Le corps dans les sciences sociales

La prolifération des discours sur le corps qui ont vu le jour depuis les années soixante-dix peut apparaître comme une conséquence de la surreprésentation du corps, de sa « surexposition » dans l'imaginaire postmoderne occidental. Pourtant, en dehors de cet indéniable « effet de mode » et bien que de nombreux auteurs qui s'aventurent dans ce domaine soulignent souvent le peu d'attention des sciences sociales pour cet objet, on peut constater un intérêt ancien pour le corps dans plusieurs domaines de la recherche avant le XX^e siècle, en témoigne une littérature scientifique riche et très diverse sur le sujet.

Cette variété dans l'approche révèle la difficulté pour tout un chacun de se détacher de son propre corps et finalement l'impossibilité pour un chercheur de se satisfaire d'une unique approche théorique sur un objet qui nous touche dans notre chair.

Nous allons donc dans ce premier chapitre de la troisième et dernière partie de ce travail nous attacher à suivre les multiples transformations de l'objet corps dans les sciences sociales.

1. Le corps dans la pensée du XIX^e siècle

Dans son étude sur la sociologie du corps, dont je me suis largement inspirée pour ce point, Jean-Michel Berthelot⁵⁸¹ montre qu'en Europe les recherches sur le corps débutent au milieu du XIX^e siècle avec l'industrialisation à grande échelle, l'urbanisation accélérée et la promiscuité qu'elle engendre.

⁵⁸¹ Jean-Michel Berthelot *et al.*, « Les sociologies et le corps » in *Current sociology*, vol. 33, n° 2, juin 1985.

Contrôler les corps, vecteurs d'une force de travail, devient une priorité. Dans une volonté d'organisation productiviste du travail salarié, le geste de l'ouvrier est rationalisé et sa santé doit être protégée contre des fléaux sociaux en augmentation (alcoolisme, syphilis, tuberculose). S'ensuit une politique hygiéniste⁵⁸², éducative⁵⁸³ et anthropométrique⁵⁸⁴ des corps désormais mesurés et classifiés à l'aune de critères essentiellement physiques en lien avec le paradigme biologique et le déterminisme racial, alors omniprésent dans la société occidentale.

À la même époque, dans la pensée sociale, l'objet corps est présent chez plusieurs auteurs, notamment dans des enquêtes sur la condition ouvrière produites par Friedrich Engels⁵⁸⁵ qui décrit avec précision la dégradation physique de la classe ouvrière ou dans l'analyse de Karl Marx⁵⁸⁶ étudiant les conditions de travail dans l'industrie dont la pénibilité illustre les rapports sociaux qui les sous-tendent.

Quelques décennies plus tard, Georg Simmel⁵⁸⁷, dans son œuvre, observe les procès d'interactions individuelles dans des faits courants que sont la coquetterie, la conversation, le mensonge, les sentiments. Pour lui, le social est une production en renouvellement constant dans laquelle les agents sont « agissants ». Dans ce contexte dynamique, à travers l'analyse des conduites individuelles du quotidien et des sentiments, la corporéité des acteurs est forcément prise en compte.

En revanche, pour son contemporain Émile Durkheim pour qui le social est un préalable institué, cet objet, dans une remise en cause radicale de la conception naturaliste, est laissé à la biologie, ainsi que le fait remarquer Jean-Michel Berthelot⁵⁸⁸.

Dégager l'étude des faits sociaux d'une gangue naturaliste aussi prégnante a obligé les durkheimiens à rejeter tout ce qui concernait le corps dans le domaine d'une biologie dont ils ne voulaient plus entendre parler. Il leur a paru nécessaire de ne considérer le corps qu'en tant qu'organisme n'ayant aucun intérêt pour la sociologie, la sociologie étant une science « morale ».

2. Le XX^e siècle et l'émergence du corps dans la pensée sociale

Il faut attendre 1913 pour que le corps, en tant qu'objet d'intérêt, (ré)apparaisse à l'école française de sociologie. Dans sa thèse sur la manière de vivre et les types de dépenses de la classe ouvrière, Maurice Halbwachs⁵⁸⁹ pose clairement la question de l'articulation entre les habitudes corporelles et les origines sociales.

Vingt ans plus tard (1934), Marcel Mauss présente sa brève mais célèbre communication *Les techniques du corps*⁵⁹⁰ à la Société de Psychologie. Dans ce court texte (vingt et une pages) où le corps est au centre de la réflexion, Mauss met en lumière l'aspect socioculturel des techniques du corps qui nous paraissent « naturelles ». À partir de souvenirs personnels, il évoque la variabilité des pratiques corporelles quotidiennes telles la nage, la marche, la course, les méthodes de pêche et de chasse d'une génération à l'autre et plus généralement d'une culture à l'autre. Son travail sera le point de départ de nombreuses études sur les techniques corporelles.

a) De l'éveil d'un intérêt du point de vue anglo-américain

Il est important ici de faire une distinction entre deux courants de recherches sur cette problématique du corps : l'un inspiré des études anglo-américaines, l'autre prenant forme sur le vieux continent.

⁵⁸² L'intérêt pour l'hygiène publique comme discipline se développe au milieu du XIX^e siècle avec l'essor de l'urbanisme.

⁵⁸³ En France, l'Union des sociétés de gymnastique de France est créée en 1873 ; la gymnastique en tant que discipline est formulée en 1890, à partir de la gymnastique suédoise.

⁵⁸⁴ Adolphe Bertillon crée en 1879 l'anthropométrie qui repose sur l'étude des caractères physiques invariables chez l'adulte (taille, longueur de la tête, longueur du pied gauche, etc.). Cette technique d'identification sera immédiatement adoptée par les services de police.

⁵⁸⁵ Friedrich Engels [1845], *La Situation de la classe laborieuse en Angleterre*, Éditions sociales, 1973.

⁵⁸⁶ Karl Marx [1867], *Le Capital*, livre I, t. 2, chap. XV. Gallimard, Paris, 2008.

⁵⁸⁷ Voir, entre autres, Georg Simmel [1908], *Sociologie. Études sur les formes de la socialisation*, PUF, Paris, 2010 ; [1905] *Philosophie de la mode*, Allia, Paris, 2013.

⁵⁸⁸ Jean-Michel Berthelot *et al.*, *op. cit.*, p. 31.

⁵⁸⁹ Maurice Halbwachs, *La classe ouvrière et les niveaux de vie. Recherches sur la hiérarchie des besoins dans les sociétés industrielles contemporaines*, thèse de doctorat présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris, 1913 (disponible en ligne : www.httpclassiques.uqac.ca).

⁵⁹⁰ Publié pour la première fois dans *Journal de Psychologie*, XXXII, 3-4, 15 mars/15 avril 1936.

Jean-Michel Berthelot⁵⁹¹, d'ailleurs, le montre bien dans son approche sur la question où le « corps », du côté des Anglo-Américains, reçoit un traitement particulier. Depuis les années vingt, en effet, de par leurs études du quotidien et des comportements de groupes humains « exotiques », les sociologues de l'École de Chicago abordaient ce sujet avec une tout autre compréhension, intégrée à la description d'un univers social. Ils ouvraient la voie aux études de groupes sociaux urbains – chauffeurs de taxi, vendeuses, hobos, gangs, etc. – où le corps est très présent dans ces descriptions minutieuses des comportements humains.

Quant aux partisans de l'enquête participante, Bronislaw Malinowski⁵⁹² et Edward Evans-Pritchard⁵⁹³ mais également Gregory Bateson et Margaret Mead⁵⁹⁴, ils livreront pour leur part de fines descriptions de techniques corporelles. Cependant, bien que le corps demeure un vecteur incontournable de l'observation, il n'est pour autant, ni pour les culturalistes ni pour les fonctionnalistes, un objet de recherche en soi.

En 1952, Ray Birdwhistell utilise le concept de kinésique pour décoder les gestes dans une structure similaire à celle du langage. Sur le modèle des phonèmes en linguistique, il suggère que la gestualité est composée d'une cinquantaine de kinèmes. Un kiné, précise-t-il, est la plus petite unité de mouvement corporel, comme le clin d'œil qui est une manifestation neuromusculaire du visage, mais qui, en étant retenu par la culture, se distingue des autres jeux musculaires et devient kinème. Sa théorie a été reprise par Gregory Bateson et l'École de Palo Alto⁵⁹⁵ puis exploitée à partir des années soixante-dix par les méthodes de développement personnel et de profilage gestuel appelé synergologie⁵⁹⁶.

À la fin des années cinquante, les États-Unis voient les travaux autour de la communication non verbale – ou langage du corps – se multiplier avec les recherches notamment d'Erving Goffman⁵⁹⁷. Ses travaux, centrés sur les rituels d'interaction, partent d'une observation minutieuse des attitudes corporelles qui se manifestent dans une situation de rencontre face à face entre individus. La prise en compte de la dimension corporelle de ces interactions dans l'observation systématique du détail du geste est fondamentale chez cet auteur.

À la même époque et dans une certaine continuité, Edward T. Hall – parmi d'autres – ouvre un nouveau champ de recherche autour du concept de « proxémie » qui étudie l'occupation physique de l'espace et du territoire en tant que distances sociales régulatrices des interactions entre les individus. Pour Hall, la distance sociale, variable selon les sociétés, se distingue entre intime, personnelle et publique.

Cette structuration de l'espace se produit en fonction des récepteurs immédiats (créant un espace kinesthésique) et des récepteurs à distance (créant un espace visuel et un espace thermique) mais le façonnement culturel de ces récepteurs fait vivre dans des univers sensoriels différents⁵⁹⁸.

Dans *La Dimension cachée*⁵⁹⁹, Edward T. Hall, en lien avec les études éthologiques, s'intéresse aux phénomènes de territoire, communs à l'homme et l'animal, en termes de distance et de proxémie qu'il différencie entre distance critique, d'attaque et de fuite. Il montre que chaque espèce et chaque culture créent des codes de communication spécifiques qui organisent l'espace de façons différentes. Mais la distance sociale ne se limite pas à une dimension géographique, elle englobe également la vue, le toucher, l'odorat, l'ouïe et le territoire.

⁵⁹¹ Jean-Michel Berthelot *et al.*, p. 40 *sq.*

⁵⁹² En 1930, Bronislaw Malinowski décrit dans son livre *La vie sexuelle des sauvages du nord-ouest de la Mélanésie* les démarches amoureuses et les techniques sexuelles.

⁵⁹³ Voir Edward Evans-Pritchard, *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, livre publié en Angleterre en 1940.

⁵⁹⁴ En 1942, Gregory Bateson et Margaret Mead publient *Balinese Character*. Avec l'aide de la photographie, ils inventorient des pratiques corporelles et des « façons d'être » balinaises (usage des mains dans la vie quotidienne et l'art de la danse, l'acte alimentaire, les relations filiales, etc.).

⁵⁹⁵ L'école de Palo Alto (Californie), fondée dans les années cinquante par Gregory Bateson (1904-1980), développe un projet thérapeutique psychiatrique qui tente d'appliquer les démarches systémiques et cybernétiques aux maladies mentales considérées comme des moyens d'adaptation à une structuration pathologique.

⁵⁹⁶ Méthode de lecture de la communication non verbale dont l'objet central est le langage non verbal non conscient.

⁵⁹⁷ Voir entre autres publications, Erving Goffman [1959], *La mise en scène de la vie quotidienne, t. 1. La présentation de soi*, Éditions de Minuit, coll. Le sens commun, Paris, 1973 ; [1967], *Les Rites d'interaction*, Éditions de Minuit, coll. Le sens commun, Paris, 1998.

⁵⁹⁸ Jean-Michel Berthelot *et al.*, p. 96.

⁵⁹⁹ Edward T. Hall [1966], *La Dimension cachée*, Le Seuil, Paris, 1971.

Dans les années soixante, Pierre Parlebas développe la perspective d'Erving Goffman et du « Collège invisible »⁶⁰⁰ et centre ses recherches autour d'une analyse sociologique des conduites motrices. Chez lui, le mouvement, loin d'être une simple forme mécanique, a toujours une signification motrice – non verbale – à partir de laquelle les pratiquants élaborent des codes gestuels ou « proxémiques ». Les actions motrices prises dans des logiques internes sont aussi déterminées par le contexte et la situation. « L'acteur n'est pas l'unique maître à bord »⁶⁰¹, il est pris dans une situation et un contexte qui marquent de leur empreinte les conduites des participants. Leur étude implique donc de prendre en compte un type de rapport à autrui, au temps et à l'espace.

**

En plus du domaine du sport et de l'EPS (Éducation Physique et Sportive), l'auteur s'est intéressé aux jeux physiques traditionnels qu'il considère également comme révélateurs socioculturels. « On y retrouve des modes d'action et de réaction qui traduisent une façon de concevoir le monde et de vivre le lien social »⁶⁰². Cependant, il n'inscrit pas les jeux dans une échelle évolutionniste où au cours des siècles ils se succéderaient en s'enrichissant progressivement pour devenir des sports ; la différence principale entre sport et jeu se situe, selon lui, non pas dans la complexité technique mais dans la codification sous forme de compétition et surtout dans l'institutionnalisation. De cette dernière jaillit la stabilité des règles du sport que les jeux traditionnels ne possèdent pas.

Depuis les années soixante, et dans un premier temps principalement aux États-Unis, de nombreux auteurs ont développé cet axe de recherche autour de la communication non verbale, produisant une littérature extrêmement diversifiée dans différentes disciplines académiques des sciences sociales et de la vie. Leur approche repose sur l'idée que les interactions ont leurs propres règles – extérieures aux individus – qui gouvernent la conduite des acteurs au cœur de la situation. Cette anthropologie du corps s'est fortement inspirée de la linguistique pour saisir à travers l'analyse du comportement gestuel la signification d'un langage corporel. Influencée par le structuralisme, elle cherchera à mettre à jour les lois sous-jacentes, les structures souterraines et les universaux qui régissent, organisent et gouvernent ce que l'on perçoit dans les actions corporelles et la mise en jeu du corps.

**

Au niveau méthodologique, cette approche interactionniste m'a grandement aidé pour entreprendre ce qu'Albert Piette nomme une « ethnographie de l'action »⁶⁰³. Par exemple en ce qui concerne la lecture – et relecture – des DVD, l'examen des « détails » m'a ouvert à une compréhension plus fine des combats en m'intéressant à la communication non verbale du corps, à certaines techniques d'observation qui m'ont paru pertinentes pour mon objet, telles l'approche pragmatique du mouvement, l'analyse spatiale du combat et l'étude de la gestuelle des combattants.

b) ... à la « découverte » d'un objet chez les Européens

En France, en 1950, Claude Lévi-Strauss déplorait l'accueil timide fait à la proposition de Marcel Mauss d'entamer un inventaire des techniques du corps.

Personne, en vérité, n'a encore abordé cette tâche immense dont Mauss soulignait l'urgente nécessité, à savoir l'inventaire et la description de tous les usages que les hommes au cours de l'histoire et surtout à travers le monde ont faits et continuent de faire de leurs corps⁶⁰⁴.

C'est seulement à la suite des mouvements critiques déterminants des années soixante que le corps est réhabilité et devient bientôt un axe majeur de la recherche dans les sciences sociales. Plusieurs auteurs s'emparent simultanément de cet objet à partir de problématiques diverses sur lesquelles, bien qu'il soit impossible de s'y attarder dans le cadre de cette recherche, un rapide survol nous paraît nécessaire pour illustrer la richesse polysémique du corps.

⁶⁰⁰ Expression de Derek J. de Solla Price, utilisée par Yves Winkin pour évoquer ce groupe informel de chercheurs où se croisent entre autres Erving Goffman, Edward T. Hall, Gregory Bateson, Ray L. Birdwhistell.

⁶⁰¹ Alexandre Obœuf, David Sudre, « La situation motrice négligée » in Hélène Joncheray et Mickaël Vigne (dir.), *op. cit.*, p. 38.

⁶⁰² Pierre Parlebas, « Les jeux traditionnels et leurs destins culturels » in *1^{re} Rencontre Euro-Méditerranéenne des Jeux du Patrimoine*, Ariana, Tunisie, 19-21 avril 2008, p. 1.

⁶⁰³ Albert Piette, *Ethnographie de l'action. L'observation des détails*, Métailié, Paris, 1996.

⁶⁰⁴ Claude Lévi-Strauss, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » in Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, PUF, 1950, p. XII.

« Impossible de mentionner ici tous les historiens qui [...] ont flairé la chair humaine en “ogres historiens” comme disait Marc Bloch » écrivent Jacques Le Goff et Nicolas Truong⁶⁰⁵ en 2003. Et en effet, les historiens, à la suite de Fernand Braudel⁶⁰⁶, ont été les premiers à s'intéresser aux pratiques corporelles autour de l'hygiène⁶⁰⁷, la sexualité⁶⁰⁸, des sens⁶⁰⁹, la mort⁶¹⁰, les habitudes alimentaires⁶¹¹, etc.

Dans ce courant de réflexion et au-delà de la discipline historique, d'abondants travaux ont abordé la corporéité en tant que structure symbolique à l'intérieur de laquelle s'enchevêtrent des représentations, des imaginaires, des performances, des limites qui s'annoncent infiniment variables selon les sociétés et les époques.

Pour n'en citer que quelques-uns, des auteurs tels Pierre Bourdieu, Michel Foucault, Jean Baudrillard, Roland Barthes ou encore Michel de Certeau, Norbert Elias, David Le Breton et Georges Vigarello, ont mis en évidence les logiques économiques et sociales dans le modelage du corps et des sensibilités corporelles et permis des avancées significatives sur la corporéité.

À travers quelques courants de pensée, d'abord, souvent confortés par des supports de publication. Ainsi, la notion de « corps-simulacre », théorisée dans les ouvrages de Jean Baudrillard, se trouve exploitée et développée dans la revue *Traverses*. Pierre Bourdieu voit reprises et mises en œuvre dans la revue *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* les notions d'incorporation et d'habitus forgées dans son œuvre. La revue *Ethnologie Française* se fait l'écho de l'intérêt accordé aux techniques et à la symbolique du corps développé par un certain nombre d'ethnologues et d'anthropologues [...] Enfin il faudrait citer les travaux dont la revue *Recherches* se fait l'écho, d'inspiration, certes, plus historiques, qui se sont produits autour de l'œuvre de Michel Foucault⁶¹².

À la même époque des chercheuses anthropologues et sociologues, dans le contexte des combats féministes des années cinquante-soixante et d'une remise en cause des modalités physiques réductrices, questionnent le corps de l'idéal féminin dans les relations sociales. Cet imaginaire d'un corps libéré de la matérialité corporelle de la reproduction, et la critique en parallèle de la condition corporelle des acteurs/actrices, a nourri nombre de recherches où le corps est étudié à l'intérieur de logiques historico-sociales, ouvrant la voie aux études sur le genre et les constructions sociales des identités.

Françoise Héritier⁶¹³ poursuivra la réflexion en montrant le caractère socialement construit de la différence des genres. La distinction entre le masculin et le féminin ne relève pas simplement de l'ordre du biologique mais procède d'une construction symbolique et idéologique qui vise ensuite à l'établir comme un fait naturel.

c) Le corps, cible des institutions

De son côté, Michel Foucault, à l'intérieur d'une œuvre dans laquelle ses recherches s'inscrivent dans une perspective historique, réhabilite le corps. Il met en lumière les enjeux pratiques et pragmatiques des corps dans une périodisation longue (XVI^e-XX^e siècles). Son exploration le plonge dans le champ politique du pouvoir qui passe matériellement dans l'épaisseur des corps, les contrôle, les façonne, les domine – le *biopouvoir* ou « pouvoir sur la vie » des institutions –, insistant sur le caractère éminemment physique des rapports de domination, sur leur matérialité à partir de la corporéité. Il parle de corps – au pluriel – morcelés, réceptacles des normes contrôlées à travers l'outil législatif (ce qui est permis de faire ou pas, plus souvent dans ce dernier cas).

⁶⁰⁵ Jacques Le Goff, Nicolas Truong, *Une histoire du corps au Moyen Âge*, Liana Levi, Paris, 2003, p. 28.

⁶⁰⁶ En 1961, dans le numéro de mai-juin des *Annales*, Fernand Braudel et quelques autres chercheurs lancent le projet d'enquêtes historiques intitulé « vie matérielle et comportements biologiques » qui se consacre notamment à l'histoire de l'alimentation.

⁶⁰⁷ Entre autres, Georges Vigarello, *Le Propre et le Sale : L'hygiène du corps depuis le Moyen Âge*, Le Seuil, Paris, 1985.

⁶⁰⁸ Entre autres, Jean Louis Flandrin, *L'Église et le contrôle des naissances*, Flammarion, Paris, 1970 ; *Les amours paysannes. Amour et sexualité dans les campagnes de l'ancienne France (XVI^e-XIX^e siècles)*, Gallimard/Julliard, Paris, 1975.

⁶⁰⁹ Entre autres, Alain Corbin, *Le Miasme et la Jonquille. L'odorat et l'imaginaire social, XVIII^e-XX^e siècles*, Aubier, Paris, 1982.

⁶¹⁰ Entre autres, Philippe Ariès, *Essais sur l'histoire de la mort en occident du Moyen Âge à nos jours*, Le Seuil, Paris, 1975 ; Michel Vovelle, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII^e siècle*, Plon, Paris, 1973.

⁶¹¹ Voir Braudel note 606.

⁶¹² Dominique Memmi, « Introduction : La dimension corporelle de l'activité sociale » in *Sociétés contemporaines*, n° 31, 1998/3, p. 6.

⁶¹³ Françoise Héritier, *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, Odile Jacob, Paris, 1996 ; *Masculin/Féminin II. Dissoudre la hiérarchie*, Odile Jacob, Paris, 2002.

Ses recherches qui marquent par leur ampleur, portant aussi sur l'histoire de la folie, de la sexualité, de l'enfermement, observent le corps physique pris dans les rets des disciplines institutionnelles. Plus tard, la pensée de Michel Foucault opérera un glissement sensible de perspective où le corps, d'abord perçu comme soumis à un puissant contrôle institutionnel, deviendra agissant.

Du point de vue de ma recherche, la lecture de Michel Foucault m'est apparue très éclairante pour l'analyse des documents historiques provenant des institutions. Cette approche, appliquée à la lecture des archives paroissiales de Zitlala, permet de voir comment au XVIII^e siècle au Mexique, l'Église, en tant que nouvelle institution en place, s'intéresse avant tout aux corps. Toutefois, par manque de temps, cette démarche reste une tentative limitée au déchiffrement inachevé d'un seul fonds⁶¹⁴ et je ne la présenterai pour l'heure qu'en simple note (voir ci-après).

Pourtant, je pense que dans un travail ultérieur des recherches plus approfondies pourraient nous donner des éléments d'analyse sur le traitement du corps durant la colonisation et la manière dont l'évangélisation est passée par les corps, s'est exprimée pour une grande part dans les manières corporelles. Comme le souligne Jacques Le Goff, « parmi les grandes révolutions culturelles liées au triomphe du christianisme en Occident, une des plus grandes est celle qui concerne le corps »⁶¹⁵ ; ou encore Jean-Pierre Warnier pour qui « la magie et la religion sont aussi des pratiques physiques. Pas seulement, mais aussi. Et à titre essentiel. En d'autres termes encore, l'adhésion exige autre chose que la "croyance". Elle exige l'implication et l'assentiment du corps »⁶¹⁶.

d) Le corps comme production sociale

Mais si la lecture de Michel Foucault nous permet de comprendre le corps comme cible du social ou à l'intérieur d'une « épistémè donnée », chez Pierre Bourdieu le corps devient en plus agissant, il performe et marque les rapports sociaux, ainsi que nous allons le voir maintenant.

Dans les années soixante-dix, Pierre Bourdieu forge une théorie autour de l'incorporation et l'intériorisation des normes sociales en des habitus – ou manières corporelles d'assumer physiquement un rôle social – qui permettent la reproduction d'un ordre social. Le corps devient le lieu où s'inscrivent et s'expriment les relations de domination, où les habitudes corporelles sont lues comme l'expression physique des groupes sociaux et de rapports de classe. Le regard se porte sur les postures du corps, sur la signification sociale de la communication corporelle. Le champ est immense et depuis la publication de l'article de Luc Boltanski « Les usages sociaux du corps »⁶¹⁷ où il met à jour la relation entre usages et pratiques du corps et classes sociales, quantité de chercheurs ont contribué à l'enrichir.

⁶¹⁴ Il s'agit du livre des *Cordilleras* écrites entre 1755 et 1780 dont j'ai déchiffré 80 pages (jusqu'en décembre 1767) sur les 135 (54 restes à paléographe), d'après les photographies prises aux archives paroissiales de Zitlala.

Les lettres (*cordilleras*) étaient des missives écrites par les évêques ou archevêques dont la teneur donnait des directives à suivre précises aux curés et autres représentants de l'Église. Ces lettres circulaient de paroisse en paroisse et devaient être recopiées par ceux à qui elles étaient adressées. Leur lecture, replacée dans le contexte historique de la colonisation, est éclairante pour déchiffrer les priorités de l'Église afin d'établir son pouvoir. Rappelons que les Augustins se sont établis à Zitlala en 1603 et sont restés en charge de leur doctrine jusqu'en 1755. L'Église prend ensuite le contrôle des paroisses et le village passe sous le contrôle du clergé séculier avec l'arrivée du premier curé Joseph Mariano Diaz Cruz qui prend en main les destinées de la paroisse jusqu'en 1765.

Une première analyse de ces *cordilleras* permet de voir une progression dans l'intérêt porté au corps par l'Église. Au début (1755), les premières dispositions et inquiétudes de l'évêché qui apparaissent sont de compter le plus précisément possible les « corps » par catégories (Indiens, Espagnols, Métis, Mulâtres) dans le but de contrôler le tribut versé à l'Église.

Plus tard (1758), les autorités ecclésiastiques insistent sur le contrôle des curés et autres personnes habilitées à appliquer les sacrements. Elles demandent d'établir des listes où apparaissent les noms, prénoms, lieux de naissance, domiciles, titres, dates de la licence et menacent d'excommunication toutes les personnes exerçant sans autorisation. Les prêtres sont appelés à montrer l'exemple de bonne conduite dans une attitude corporelle irréprochable.

À partir de 1761, ce dernier point est systématiquement repris « *cual es el sacerdote, tal es el pueblo* » (le peuple est à l'image de son prêtre) et développé. Les prêtres et curés doivent mener une vie décente en s'abstenant de visiter trop souvent les veuves et femmes célibataires, éviter les lieux de plaisir, refuser les invitations publiques et accepter celles d'ordre privé uniquement dans des lieux convenables, avoir de la modération en toute chose, se soustraire à l'attraction de l'argent, montrer par ses attitudes, ses propos et le port d'une tenue sobre, la bonté et la pureté de son âme. Bien plus que l'âme, le corps du curé ou de l'officiant devient la cible de l'institution et on ne demande pas aux nouveaux convertis de croire mais d'agir, autrement dit d'accomplir des gestes.

⁶¹⁵ Jacques Le Goff, *L'imaginaire médiéval*, Gallimard, Paris, 1985, p. 123.

⁶¹⁶ Jean-Pierre Warnier, « Techniques du corps et esthétique de l'art royal en Afrique » in *Le Portique* [en ligne], 17|2006, <http://leportique.revues.org/784>.

⁶¹⁷ Luc Boltanski, « Les usages sociaux du corps » in *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 26^e année, n° 1, 1971, p. 205-233.

Suivront de nombreuses études autour des habitus corporels dans les différents milieux, sociaux et professionnels. Quelques années plus tard, dans son ouvrage *La Distinction*⁶¹⁸, Pierre Bourdieu approfondit cette perspective en montrant que les pratiques corporelles perçues comme les plus personnelles et les plus élémentaires – actions-réactions-interactions physiques quotidiennes – sont déterminées par la position sociale et hiérarchisées. Ces différences d’habitus sont porteuses d’un système de domination symbolique qui se perpétue d’autant plus que les agents incorporent les dispositions qui configurent l’habitus. Ce qui est appris par corps se matérialise et se situe souvent dans une compréhension en deçà de la conscience.

Rien n’est plus ineffable, plus incommunicable, plus irremplaçable, plus inimitable, et par là plus précieux que les valeurs incorporées, faites corps dans la transsubstantiation qu’opère la persuasion clandestine d’une pédagogie implicite⁶¹⁹.

Depuis la fin des années quatre-vingt-dix, une anthropologie du corps régulièrement proposée par des chercheurs comme paradigme transdisciplinaire renvoie à une approche multidimensionnelle réunissant des chercheurs d’horizons différents comme la psychologie cognitive, les neurosciences, la biologie, l’anthropologie dans son sens le plus large. Cette approche, particulièrement intéressante pour ouvrir de nouvelles pistes de réflexion transversales, se heurte néanmoins aux clivages institutionnels et académiques mais il est indéniable que les études pluri ou interdisciplinaires autour du corps se développent.

e) La place du corps dans les combats sportifs et jeux d’affrontement

On ne pourrait terminer ce rapide survol de la place du corps dans les sciences sociales sans s’attarder un instant sur la thématique du sport qui représente un champ dynamique de première importance dans la recherche. En tant que pratique corporelle et sociale, il est en effet un « axe d’analyse » central où se côtoient des influences les plus diverses et à l’intérieur duquel on trouve de plus en plus d’études sur des formes spécifiques d’activités sportives dans lesquelles les travaux sur les arts martiaux et les sports de combat occupent une place importante⁶²⁰.

Depuis les années soixante, Jean-Marie Brohm⁶²¹ s’intéresse à la place du corps dans le sport analysé comme miroir « de nouvelles modalités d’incrustation sociale dans la structure biologique des individus »⁶²². Dans cette perspective du corps modelé par la société, le sport s’affirme en tant que produit de l’économie de marché et en véhicule les structures et les valeurs : « L’image du corps sportif symbolise l’image corporelle idéale du capitalisme [...] Le corps est marqué dans sa structure même par ce mode de production »⁶²³. Cette approche, résolument idéologique, a imprégné durablement le développement de ce champ. Quelques années plus tard, Luc Boltanski⁶²⁴, dans un article déjà cité plus haut, développe une réflexion sur « les sports » en termes de pratiques sociales et d’« usages sociaux du corps » pour reprendre le titre de sa publication. La pensée de Pierre Bourdieu servira de cadre théorique à ce courant et plusieurs études verront le jour autour des déterminants socioculturels dans les pratiques sportives.

Maints sports de combat et jeux d’affrontement furent notamment l’objet de recherches. Dans la liste internationale et chronologique des thèses de doctorat en sciences humaines et sociales sur les combats codifiés établie par Benoît Gaudin⁶²⁵, on constate que depuis les premières publications sur le sujet dans les années soixante-dix l’intérêt va grandissant avec une production annuelle en constante augmentation sur des styles de combat de plus en plus diversifiés. Ces travaux sont issus de multiples disciplines universitaires (philosophie, pédagogie et sciences de l’éducation, psychologie, ethnologie, sociologie, STAPS, études extrême-orientales, cinéma, histoire, géographie, etc.) multipliant les angles d’approches et les thématiques.

⁶¹⁸ Pierre Bourdieu, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Éditions de Minuit, Paris, 1979.

⁶¹⁹ Pierre Bourdieu, *Esquisse d’une théorie de la pratique*, Droz, Paris, 1972, p. 197.

⁶²⁰ Voir Benoît Gaudin *et al.*, « Bibliographie des thèses de doctorat en SHS sur les combats codifiés » in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 179, *op. cit.* Liste consultable sur le site Internet de la revue : www.arss.fr.

⁶²¹ Voir entre autres Jean-Marie Brohm, « Sport, culture et répression » in *Partisans*, n° 43, 1968 ; *Corps et politique*, Delarge, Paris, 1975.

⁶²² Jean-Michel Berthelot *et al.*, p. 100.

⁶²³ *Ibid.*, p. 101.

⁶²⁴ Luc Boltanski, *op. cit.*

⁶²⁵ Benoît Gaudin *et al.*, *op. cit.*

3. Le corps, énigme plurivoque ?

Malgré de multiples travaux autour du façonnage social de notre corporéité (présentation de soi, activités sportives et ludiques, habitudes alimentaires, relations corporelles familiales, gestuelle du quotidien, etc.), Jean-Michel Berthelot s'interrogeait en 1985 sur la « matérialité du corps »⁶²⁶ et les difficultés à franchir les barrières institutionnelles entre le social et le biologique dans la recherche.

Il faut bien reconnaître que la connaissance sociologique du corps est bien plus développée dans le registre du symbolique, de la représentation, de l'image, que dans celui de l'activité corporelle [...] On voit à quel problème général et posé on peut être renvoyé : nature/culture⁶²⁷.

Il nous rappelle que deux ans auparavant, Tufan Orel posait déjà cette problématique.

Comment aborder l'étude du corps dans le contexte des rituels en maintenant les acquisitions modernes (jeu, contexte) mais en réintroduisant également le sujet biologique sans glisser nécessairement vers une « psychologisation » ou « physiologisation » du sujet⁶²⁸ ?

Et si la question n'est pas résolue aujourd'hui, les avancées heuristiques ont été significatives depuis le milieu des années soixante, même si d'une manière générale les anthropologues se sont davantage intéressés à l'analyse des représentations du corps humain que des pratiques corporelles.

[C'est] une manière de réanalyser tous les aspects de la définition de l'individu et de la personne qui ont cours dans une société. Mais c'est le faire à partir d'une approche qui impose dès le départ de prendre en compte le domaine des émotions, des passions et les formes de rencontre de l'inconscient et de la conscience. C'est aussi chercher comment l'imaginaire contenu dans les institutions d'une société, et donc trame nécessaire de sa culture et de ses rites, s'inscrit dès la naissance dans l'intimité de chacun, dans les profondeurs inconscientes mais aussi dans les formes explicites de la conscience de soi et de celle des autres⁶²⁹.

Dans une approche basée sur la praxéologie de Pierre Parlebas et revendiquée volontairement iconoclaste, Jean-Pierre Warnier, reprenant la problématique soulevée par le tableau de René Magritte⁶³⁰ légendé « Ceci n'est pas une pipe », considère que l'anthropologie française a tendance à confondre le corps et sa représentation alors que tous deux appartiennent à des ordres différents de la réalité⁶³¹.

À quelques exceptions près [...], l'« effet Magritte » me semble caractériser l'anthropologie française dans ses différents avatars. Pour faire bref, au risque d'être caricatural, une ethnologie dont les enquêtes sont largement dépendantes des verbalisations des informateurs, et qu'on peut qualifier de « logocentrique », assure le primat des représentations sur la chose pratique. En outre, elle privilégie souvent une adéquation supposée entre la pipe et le tableau de la pipe [...] L'effet Magritte renvoie simultanément à la distinction entre nature et culture qui permet de tenir un discours sur la manière dont, société par société, les humains se représentent leur rapport au corps, discours certes très productif mais qui reste discret sur la manière dont les humains pratiquent ce rapport autrement qu'en se le représentant. Or, il n'y a pas lieu de penser que les représentations et les pratiques se superposent rigoureusement, ni qu'elles remplissent les mêmes fonctions, ni même que les représentations soient adéquates aux pratiques.

Ainsi, considérer le corps non réductible à sa représentation implique une observation de la matérialité du corps et non de sa seule verbalisation ou, pour reprendre l'image de Jean-Pierre Warnier, observer « la pipe *et* le tableau de la pipe »⁶³² et dégager les relations complexes et parfois contradictoires entre la chose et sa représentation. Il s'agit donc de ne pas saisir uniquement un « mouvement pur mais [...] des hommes qui se meuvent dans une situation déterminée »⁶³³, le

⁶²⁶ Jean-Michel Berthelot *et al.*, p. 112.

⁶²⁷ *Ibid.*, p. 113.

⁶²⁸ Tufan Orel, « L'étude du corps dans les rituels. Note d'orientation » in *Cahiers Internationaux de sociologie*, LXXIV, 30^e année, PUF, Paris, janvier-juin 1983, p. 162.

⁶²⁹ Maurice Godelier et Michel Panoff (dir.), *Le corps humain. Conçu. Supplicié, possédé, cannibalisé*, Éditions du CNRS, Paris, 2009, p. 14.

⁶³⁰ Peint en 1929, *La trahison des images* est une huile sur toile représentant de manière très réaliste une pipe en gros plan et de profil, accompagnée de la légende susnommée peinte à même le tableau.

⁶³¹ Jean-Pierre Warnier, « Le corps du litige en anthropologie » in D. Memmi, D. Guillo et O. Martin (dir.), *La tentation du corps. Corporéité et sciences sociales*, Cas de figure 9, Éditions EHESS, 2009, p. 174-75.

⁶³² *Ibid.*, p. 193.

⁶³³ Frederik Jacobus Johannes Buitendijk, *Attitudes et mouvements : Étude fonctionnelle du mouvement humain*, Desclée de Brouwer, 1957, p. 32, cité par Tufan Orel, *op. cit.*, p. 161.

comportement corporel s'affirmant comme la résultante de facteurs sociaux et biologiques intimement imbriqués. En somme, ce corps interface « permet de satisfaire les besoins psychophysiologiques de l'homme ; d'autre part il joue un rôle déterminant dans la production des croyances et des systèmes symboliques des sociétés [...] »⁶³⁴.

4. Le corps dans la recherche mexicaniste

Au Mexique, en écho aux recherches effectuées sur le corps dans la sphère occidentale, soulignons le remarquable développement de l'anthropologie des pratiques corporelles depuis la fin des années quatre-vingt-dix. Des axes de recherches thématiques autour de l'alimentation, la sexualité, les châtements, le genre, etc., ont vu le jour ainsi que sur la corporalité en tant que créatrice et création sociohistoriques dans une perspective transdisciplinaire.

Dans ce cadre, le corps devient un objet de recherche scientifique en même temps qu'il matérialise les sujets à partir d'un ordre discursif et de pratiques corporelles qui comprennent des images et des représentations, des sensations, des expériences mais également des processus de construction et de déconstruction des subjectivités et identités des sujets⁶³⁵.

Dans le contexte des études mésoaméricaines, plusieurs travaux autour du corps ont été menés. Au début des années quatre-vingt, Alfredo López Austin⁶³⁶, à partir de l'analyse des désignations des parties du corps humain en langue nahuatl, montre la relation entre la conception du corps et la cosmologie chez les Nahuas de l'Altiplano central. Sybille de Pury-Toumi⁶³⁷ dans ses recherches sur le lexique et les métaphores en langue nahuatl a dégagé, elle aussi, l'idée d'une cosmovision où le corps humain était un modèle de l'univers.

Danièle Dehouve, pour sa part, anime depuis plusieurs années des recherches portant sur « les caractéristiques du corps et de la personne dans les rituels mésoaméricains d'hier et d'aujourd'hui »⁶³⁸. Elle s'intéresse également aux aspects non verbaux des rituels mésoaméricains en abordant « le langage corporel et la "kinésique" qui s'expriment dans les danses et les mouvements dans l'espace aussi bien que dans les gestes »⁶³⁹ ce qui lui a permis de mettre « en évidence l'existence de "formes" qui structurent l'action et ont traversé les siècles depuis les Aztèques jusqu'aux Tlapanèques contemporains »⁶⁴⁰.

Toutefois, ma démarche se différencie de tous ces travaux dans le sens où je m'intéresse ici principalement à ce que le corps « raconte » ou « communique » et non à la manière dont « on le dit ». Néanmoins, si je n'ai pu par manque de temps et de connaissance de la langue nahuatl approfondir plus avant cet aspect pour moi indéniable, j'espère cependant pouvoir l'approcher dans des travaux ultérieurs.

Signalons que du côté des dispositifs/techniques/activités corporel(le)s qui rentrent dans notre champ de recherche, ce furent surtout les danses indiennes mexicaines qui ont été, depuis les années trente, objet d'études privilégiées de plusieurs chercheurs mexicanistes. Les références bibliographiques sont nombreuses mais, si on en croit Carlo Bonfiglioli et Jesús Jáuregui,⁶⁴¹ la plupart de ces ouvrages s'attachent plus à décrire le contexte que les danses elles-mêmes. Face à cette carence, les deux chercheurs publiaient en 1996, un livre⁶⁴² avec l'intention précisément de réunir l'observation directe, l'histoire et la théorie anthropologique dans l'étude de neuf danses de

⁶³⁴ Tufan Orel, *op. cit.*, p. 164.

⁶³⁵ Texte de présentation de l'appel à communication du VI Congreso Internacional de Ciencias, Artes y Humanidades, *El Cuerpo Descifrado. La ciencia y la tecnología en las prácticas corporales*, México, 28-31 octobre 2013.

⁶³⁶ Alfredo López Austin, *Cuerpo Humano e Ideología. Las concepciones de los Antiguos Nahuas*, 2 vol., IIA-UNAM, México, 1980.

⁶³⁷ Sybille de Pury-Toumi, *Sur les traces des Indiens nahuatl, mot à mot : le contact entre langues et cultures*, La Pensée Sauvage, Grenoble, 1992.

⁶³⁸ Danièle Dehouve, « Le corps et la personne en Mésoamérique » in *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études (EPHE), Section des sciences religieuses* [en ligne], 122|2015, <http://asr.revues.org/1308>.

⁶³⁹ Danièle Dehouve, « Religions de l'Amérique précolombienne » in *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études (EPHE), Section des sciences religieuses* [en ligne], 119|2012, <http://asr.revues.org/1027>.

⁶⁴⁰ *Ibid.*

⁶⁴¹ Carlo Bonfiglioli et Jesús Jáuregui (ed.), *Las danzas de conquista*, 2 vol., FCE, México, 1996, p. 7.

⁶⁴² *Ibid.*

conquête et plusieurs de leurs variantes. En analysant les pas, les postures et les déplacements précis des danseurs, ils ont établi des kinèmes⁶⁴³ qui leur permettent de dégager une structure dancistique.

Poursuivant cette démarche, un ethnohistorien de la ENAH, José Joel Lara González, propose dans son mémoire⁶⁴⁴ de « lire » la danse *pahko'ola* qu'il étudie en tant que source primaire ou archive vivante « comme un document immatériel qui, de par son caractère immanent à l'être humain, communique et établit des codes de signification *corpo-oral* »⁶⁴⁵. Cette « corpo-oralité » transmise de génération en génération s'inscrit dans la mémoire collective de la communauté sans pour autant se reproduire à l'identique.

Chapitre II – Analyse corporelle des combats

Le discours des acteurs sur les combats, on a pu le constater, offre peu d'éléments pour leur compréhension (on se bat parce que les ancêtres le faisaient ou *por gusto*) et ne permet pas à lui seul d'atteindre la complexité de la situation. Aussi, pour cette raison, cherchera-t-on des éléments d'analyse en s'appuyant sur la dimension corporelle de l'affrontement.

Néanmoins, la question de l'observation de l'action et des gestes n'est pas si simple à résoudre car comment observer et décrire un mouvement ? Que regarder ? Quels mots employer ? Et si d'un côté mon expérience dans la pratique d'une lutte sportive a été très utile pour une approche pragmatique du mouvement, ces mouvements ou conduites motrices ne peuvent se comprendre qu'à l'intérieur d'un cadre social où se développe une situation appropriée qui les engendre. Aussi le problème se pose de définir la situation, sous quelle forme, et d'en ajuster le cadre d'observation.

Face à ce qui peut être considéré comme un défi méthodologique, nous tenterons d'y répondre à partir d'une démarche double, inspirée d'un côté de la perspective d'Erving Goffman pour la compréhension du cadre de la situation, et de l'autre des outils de la praxéologie motrice développés par Pierre Parlebas pour l'étude de l'action et des conduites motrices. En d'autres termes, on tâchera de mettre en lumière le contexte de la situation motrice et les conduites motrices qui y puisent leur sens.

Ainsi, la situation serait le lien entre les contraintes structurelles – le cadre – et l'engagement subjectif de l'acteur, tandis que le « cadre » serait le contexte à proprement parler, c'est-à-dire les éléments de base structurant la situation⁶⁴⁶.

Entendons ici par situation motrice une situation précise dans le temps et dans l'espace, dotée de règles spécifiques, se composant d'un début, d'un déroulement et d'une fin. À l'intérieur de cette situation se déroulent les conduites motrices définissables comme l'« organisation signifiante du comportement moteur [...] porteur de signification »⁶⁴⁷. Elles ne se confondent pas avec le mouvement sous sa forme mécanique et sont les conduites d'un sujet qui signifie par son corps et se déroulent à l'intérieur d'une situation motrice déterminée. Celle-ci « se manifeste par des comportements moteurs observables, liés à un contexte objectif, comportements qui se déploient sur une trame crépitante de données subjectives »⁶⁴⁸.

Aussi, il ne s'agit pas tant ici de décrypter un « langage du corps » que de mettre en évidence la logique propre de la situation à l'intérieur de laquelle se déroule l'« action motrice ». On s'attachera donc à montrer que durant tous les affrontements, les participants sont insérés dans un monde de signes où les mouvements ont un sens qui bien souvent n'est pas conscient chez les combattants eux-mêmes.

En plus du travail de terrain, l'observation minutieuse de ces mouvements à travers le visionnage de nombreuses heures de vidéo a été un moyen de mettre en lumière les codes de la situation et la relation dialectique qui produit à la fois le « jeu dans le jeu » – l'impact de la structure sur le combattant – et le « je dans le jeu »⁶⁴⁹ – l'influence de l'acteur sur la situation. Car on ne peut prendre

⁶⁴³ Le kinème est défini par Ray L. Birdwhistell comme la plus petite unité de mouvement corporel (voir *supra* chapitre I, 2-a).

⁶⁴⁴ José Joel Lara González, *La Pahko'ola. Experiencia corpo-oral histórica*, Tesis de licenciatura en etnohistoria, ENAH, México, 2012, p. 10, non publiée.

⁶⁴⁵ Il joue avec la paronymie homophonique en espagnol de « *corporal* » (corporel en français).

⁶⁴⁶ Alexandre Obœuf, David Sudre, *op. cit.*, p. 36.

⁶⁴⁷ Pierre Parlebas, *Jeux, Sports et Sociétés. Lexique de praxéologie motrice*, INSEP Publications, 1999, p. 74.

⁶⁴⁸ *Ibid.*, p. 37.

⁶⁴⁹ *Ibid.*, p. 161.

le corps comme objet extérieur au sujet ni le réduire à sa seule fonction mécanique. Jean-Pierre Warnier nous montre, avec l'exemple ethnographique de jeux guerriers corporels du Cameroun, que ces activités ne sont pas uniquement un apprentissage de techniques qui agissent sur le corps mais qu'elles produisent aussi un sujet.

Si production il y a, ce n'est pas d'un corps qui serait objet de production, mais d'un sujet, sous le quadruple aspect de l'avènement du sujet (devenir quelqu'un), de ses identifications, de son assujettissement à des réseaux institutionnalisés d'actions sur les actions des autres (Foucault disait des "gouvernementalités"), et d'intégration d'algorithmes sensorimoteurs⁶⁵⁰.

Pour mener à bien l'analyse, on verra dans un premier temps comment la structuration et la délimitation institutionnelle de l'espace des combats qui se transforme en un lieu aménagé et domestiqué toujours plus tourné vers la dimension spectaculaire modifient les conduites motrices. Certaines en effet, tel que j'ai pu le constater, entrent dans un processus de sportivisation observable chez de jeunes adultes combattants employant de plus en plus des techniques d'esquive aux fins de se prémunir des coups, ce qui tend à les positionner dans une autre logique pugilistique.

Néanmoins, au-delà de cet aspect et contrairement au sport qui possède des règles fixes, les combats gardent la complexité des jeux traditionnels, lesquels, n'étant pas des entités définies, se transforment continuellement en multiples variantes qui peuvent déboucher sur une nouvelle activité.

Le jeu physique est un phénomène culturel qui touche en profondeur les comportements humains. Il n'est pas un épiphénomène mais un fait de culture. Les jeux physiques représentent un patrimoine immatériel chargé de signification. Cependant, en prenant en sous-main une importance symbolique inattendue, ils vont se situer au centre de nouvelles contradictions. Devenu un enjeu culturel, le jeu va être déchiré entre des prises de position dissonantes, parfois violemment antithétiques⁶⁵¹.

Quant aux interactions entre les combattants, à savoir le(s) « corps » du combat, ce sont sur elles que se portera dans un deuxième temps notre attention. On tentera à partir de l'observation de l'affrontement d'en dégager les spécificités avant de se concentrer dans un troisième temps sur le vécu sensoriel des acteurs lors d'un tel événement.

1. Les espaces de combat

Dans ce point, nous allons nous attacher à étudier l'espace dans lequel les combats se déroulent dans chaque village, sa construction et son utilisation, ainsi que la manière dont les corps l'investissent et la façon dont il agit sur les acteurs. Le concept d'espace utilisé ici sera dans le sens que lui a donné Martina Löw.

Cela implique de renoncer à la conception directrice indiquant que l'espace aurait une existence indépendante des biens sociaux, des personnes ou de l'agir humain, ou qu'il pourrait être considéré indépendamment de l'action, ou encore mis en relation avec l'agir de manière seulement ponctuelle. L'espace ne peut pas être identifié à un lieu, puisque l'on réduirait ainsi un processus complexe à un seul aspect, celui de la situation en un lieu, et que l'on exclurait la possibilité de la constitution de différents espaces en un même lieu⁶⁵².

L'espace ainsi présenté s'avère donc ne pas être un territoire ou un « contenant indépendant » dans lequel les hommes vivent. C'est une construction sociale, un processus à l'intérieur duquel les individus interagissent et, en tant que phénomène social, doit se comprendre dans la dynamique sociale générale, car « les structures spatiales sont des variantes des structures sociales »⁶⁵³.

On peut parler de structures spatiales lorsque la constitution d'espaces, c'est-à-dire soit l'agencement de biens sociaux ou de personnes, soit leur synthèse en tant qu'espaces, est inscrite sous forme de règles et garantie par des ressources qui sont intégrées dans des institutions indépendamment du lieu et de l'instant. Les structures spatiales sont, comme les structures temporelles, des formes de structures sociales qui constituent, dans leur ensemble, la structure sociale. L'agir et les structures sont imprégnés des principes structurels du genre et de la classe⁶⁵⁴.

⁶⁵⁰ Jean-Pierre Warnier, « Les jeux guerriers du Cameroun de l'Ouest. Quelques propos iconoclastes » in *Techniques & Culture* [en ligne], 39|2002, <http://tc.revues.org/188>, p. 11-12.

⁶⁵¹ Pierre Parlebas (2008), *op. cit.*, p. 1.

⁶⁵² Martina Löw [2001], *Sociologie de l'espace*, Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 2015, p. 261.

⁶⁵³ *Ibid.*, p. 255.

⁶⁵⁴ *Ibid.*, p. 263.

Pierre Parlebas⁶⁵⁵, qui étudie structurellement l'ensemble des jeux physiques, montre que la domestication de l'espace est nécessaire pour qu'une activité physique devienne un sport. Pour Michel de Certeau, ce sont les actes des individus qui font surgir l'espace qu'il définit comme un « lieu pratiqué » et « animé par l'ensemble des mouvements qui s'y déploient »⁶⁵⁶. De ce point de vue, l'espace se trouve être un matériau dynamique et essentiel de la performance qui se doit d'être pris en considération pour l'analyse.

*
**

En se retrouvant physiquement au moment des combats, les acteurs créent un moment, un espace temporaire intégré à un cycle, celui spécifique de l'affrontement corporel rituel. Ainsi le « décor », pour reprendre la métaphore théâtrale goffmanienne, ne s'apparente pas seulement à un lieu stable, fixe, vers lequel – et à l'intérieur duquel – les acteurs se déplacent, mais se constitue à partir du symbolique et du matériel. Exempt de neutralité, il est porteur de sens sur les différentes manières dont les acteurs s'organisent et se structurent. Dans ce sens, analyser l'espace des combats peut apporter, je pense, des données d'un intérêt certain pour l'étude anthropologique.

L'espace fait donc partie du contexte social de la situation motrice, elle-même agissant sur les conduites des protagonistes. Cette approche permet de le comprendre comme un facteur d'importance dans l'analyse des combats de la région de Zitlala. Il marque le niveau de l'institutionnalisation et en souligne les priorités. Il révèle aussi l'importance du terrain dont l'usage (domestiqué ou sauvage) s'inscrit dans les conduites motrices. Ainsi, un espace modifié dans le but de pratiquer une activité physique disciplinée aura une tout autre signification dans la logique interne de la pratique motrice. Il est en effet fondamentalement différent de jouer à la soule (voir *supra*) dans l'espace public que de participer à un match de football dans l'enceinte d'un stade. Dans le premier, le jeu s'adapte à l'espace « naturel » et accepte les « aléas » du milieu ; dans le second, l'espace est modelé, codifié, standardisé, institué comme immuable. Construit, mesuré, il induit une « motricité sous contrainte »⁶⁵⁷.

*
**

On verra que dans les différents combats de Zitlala, la domestication de l'espace peut varier d'un lieu à l'autre mais n'est jamais absolue ou stricte – à l'inverse de l'espace sportif –, ce qui a son importance pour le geste pugilistique dans la mesure où l'énergie déployée n'est pas toute tournée vers l'efficacité du coup.

Lorsque, comme à La Esperanza, on doit constamment se rééquilibrer dans l'instabilité du champ labouré, ou prendre en compte la mobilité de la foule comme à la *cabecera*, la puissance se dilue dans d'autres gestes, contrairement à l'optimisation de l'acte sportif qui se produit dans un environnement domestiqué des plus formel – public et terrain – ayant peu d'incidence sur les acteurs et autorisant ces derniers à se concentrer exclusivement sur leurs gestes. On conçoit aisément que dans un tel contexte, on ne pourrait s'affronter à la manière des Zitlaltèques car la puissance des coups serait trop destructive.

a) Les combats de la *cabecera* : prendre la place du village

À la *cabecera*, on l'a vu, les combats se déroulent en centre-ville, sous les balcons du palais municipal.

Les groupes de combattants investissent bruyamment et spectaculairement l'espace dans une mise en scène de leur nombre et de leur détermination. D'un côté, on trouve les combattants du quartier de San Francisco et du village de Tlaltempanapa qui se réunissent au point le plus haut du quartier pour ensuite, d'un pas vif, descendre une rue rejoignant le centre-ville dans une démonstration de force saisissante. Cette arrivée par le haut renforce l'impression de puissance du groupe. De l'autre, ce sont les lutteurs des quartiers *cabecera* et San Mateo qui en dansant et accompagnés de plusieurs fanfares doivent à l'inverse gravir une rue pentue pour accéder à la place, dans une occupation plus sonore de l'espace.

⁶⁵⁵ Pierre Parlebas (2008), *op. cit.*, p. 1.

⁶⁵⁶ Michel de Certeau (1980), *op. cit.*, p. 173.

⁶⁵⁷ Pierre Parlebas, *Éléments de sociologie du sport*, PUF, Paris, 1986, p. 143.

Alors qu'une multitude commence à occuper la place, les combattants doivent se frayer un passage à l'intérieur de cette « marée » humaine où les corps, entrant en contact, sont tenus de répondre ensemble dans la même direction pour ne pas se heurter, ce qui suppose la nécessité d'une synchronisation collective impliquant une perception du mouvement de l'autre et une réaction immédiate dans le même sens. C'est une expérience sensorielle et sensorielle très forte où se mêlent, dans une ambiance surchauffée, le contact des corps, la sudation, l'odeur du mezcal, autant d'éléments comme fondus dans un même corps collectif, une sorte d'intimité mystérieuse.

À l'intérieur des espaces d'affrontement, cette proximité plonge les participants au sein d'un espace doté d'autres règles corporelles lesquelles, si on reprend Erving Goffman, invalident les codes quotidiens du territoire du moi et de la protection de soi qui requièrent « normalement » une distance dans les interactions sensoricorporelles. Perçue par les acteurs comme justifiée, une telle promiscuité n'est pas porteuse en soi d'agressivité collective, les aires de combat ne s'apparentant en aucun cas à un champ de bataille où s'exprimerait relâchement festif ou libération de tensions dans un esprit de « cogne à l'emporte-pièce »⁶⁵⁹ mais s'affirme au contraire à l'intérieur d'un ordonnancement physique où toutes les énergies doivent être maîtrisées par le corps collectif qui se donne à voir.

Cet espace ne se trouve pas pour autant prémuni de l'influence du quotidien et tous les acteurs sont conscients que ce moment extrême de déploiement d'énergie n'est pas à l'abri d'une perte de l'autocontrôle, la réunion dans un même lieu d'un grand nombre de personnes dans une perspective d'affrontements physiques dans une ambiance fortement alcoolisée portant en elle la potentialité d'une situation explosive.

*

Dans sa texture physique, la foule implique toujours une communication spécifique qui rompt les distances sociales habituelles. Elle n'est pas uniquement une intégration d'individus dont chacun serait « bien seul dans son sac de peau »⁶⁶⁰, elle produit quelque chose pour elle-même et pour tout un chacun. En tant que manifestation potentielle de la puissance sociale, elle est ou exécrée ou magnifiée mais dans tous les cas rarement, et jamais longtemps, « livrée à elle-même ». Et si on la prétend incontrôlable, se pose la question de savoir pour qui, d'autant que les études comportementales et de psychologie sociale ont montré la rationalité des foules, les individus qui la composent étant loin d'être des possédés décervelés dilués dans un collectif potentiellement dangereux (pour eux-mêmes) mais, à l'inverse, conscients de ce qui les entoure, les sens aiguisés tournés dans la création d'une expérience collective, une fusion organique, animale.

Cette foule, bien qu'anonyme, nous rappelle qu'elle est par-dessus tout un concentré de rapports humains et que dans tout rapport humain se trouve une dimension émotionnelle et corporelle à prendre en compte.

Toutefois, dans ce contexte d'affrontement physique, cette *temperatura*⁶⁶¹ de la foule, perceptible par tous les participants, peut « surchauffer » à tous les instants et atteindre le point de rupture capable de faire basculer la rencontre en une rixe générale. Dans ce climat de tension, les rivalités individuelles – qui ne manquent pas de s'exprimer – sont généralement contrôlées collectivement et se dissolvent dans la multitude.

Dans tous les combats de la *cabecera* que j'ai pu observer, se sont en effet produites plusieurs altercations éclair, certaines s'étendant comme une traînée de poudre à une dizaine de participants, mais toujours très rapidement contenues par des intervenants « neutres » – c'est-à-dire sans fonction

⁶⁵⁸ Les observations rapportées dans ce point concernent pour l'essentiel les combats antérieurs à 2012/2013 qui se déroulaient parmi la foule – ou pouvaient à partir d'enceintes éphémères se propager en elle – et qui présentaient une physionomie largement différente de ceux de l'actualité – commentées aux points suivants – se déroulant au sein d'aires de combat fixes entourées de tribunes.

⁶⁵⁹ Loïc Wacquant, *op. cit.*, p. 85.

⁶⁶⁰ Jean Anouilh [1941], *Eurydice, in Pièces noires*, Éditions de la Table Ronde, Paris, 2008, Acte III.

⁶⁶¹ Étymologiquement, « température » est emprunté (1538) au latin *temperatura*, dérivé de *temperare* (tempérer [mais aussi mélanger, mêler]) avec ses deux sens de « constitution physique bien dosée d'un corps [ou manière d'être d'un corps] » et « degré de chaleur ou de froid [ou manière d'être de l'atmosphère] ». Ce premier sens est sorti d'usage après le XVII^e siècle au profit de tempérament (1478), emprunt du latin classique *temperamentum* : combinaison proportionnée des éléments d'un tout, juste proportion. D'après Alain Rey, *op. cit.*

« patentée » de maintenir l'ordre – soit en exprimant une indulgence conciliante en accolades d'apaisement, soit parfois avec des gestes autrement plus fermes, mais toujours sous la forme d'un langage gestuel et d'un usage de la parole « homéopathique ».

– *De l'individu au collectif*

Le paradigme proposé par Gustave Le Bon⁶⁶² de la foule dangereuse composée d'individus incontrôlables dont la rationalité serait dissoute dans le collectif – fortement connoté et discuté par les sociologues depuis – ne fonctionne pas ici pour les combats où justement on a pu observer une grande maîtrise individuelle et collective des comportements, loin de ce qui pourrait caractériser un lieu d'anomie.

Cet « être ensemble » symbolise l'organisation collective de la multitude où les individus en interaction doivent se mouvoir en synchronie pour ne pas interrompre le mouvement général et provoquer des « télescopages ». Une telle construction collective n'est pas du domaine de la communication verbale, elle est avant tout une « conscience physique » de la présence des autres et de leurs messages corporels et mobilise le corps autant sur le front de l'engagement physique individuel que sur celui du collectif. Dans cette rencontre, se construit entre les participants une expérience corporelle où les corps communiquent différemment du quotidien, permettant un contrôle du collectif par le collectif et par là même d'éviter – ou de maîtriser – les débordements.

Autour de cette « mise en scène » complexe du rituel d'affrontement se matérialisent plusieurs types de relations sociales, tant au sein de l'événement où on peut observer des rapports de pouvoir entre les groupes de combattants qui sont à comprendre en termes de potentiel conflit d'intérêts pouvant dépasser le cadre du rassemblement, qu'à l'intérieur de la foule où prédomine une organisation horizontale entre groupes de combattants.

Toutefois, plus on appartient à un groupe important, plus s'offre la facilité d'ouvrir un espace dans la foule pour construire une aire de combat et la maintenir. Ainsi, il est difficile pour des participants isolés de se battre ou de prendre le contrôle d'un espace sans se joindre à un groupe. Ce dernier n'étant pas en soi une structure fixe, les réseaux d'individus qui le composent varient chaque année selon la disponibilité de chacun, du prestige du *capitán* et de sa capacité à mobiliser et à recevoir ses invités, ajoutant à la complexité relationnelle de l'ensemble.

Observés en surplomb du balcon de la mairie d'où j'ai pu assister à plusieurs *peleas*, les déplacements collectifs, à l'instar d'une danse, dégagent une impression d'harmonie rythmée par la motilité des combattants dans une aire de combat elle aussi en mouvement, et qui fait dire en d'autres termes que l'on assiste à un « beau » combat lorsque ces conditions sont réunies. Cette synchronie n'est pas « consciente » et se réfère à la communication non verbale mais se remarque immédiatement lorsqu'elle est absente, les déplacements tendant à l'irrationnel, entre heurts et bousculades.

On retiendra, *in fine*, que les participants, qu'ils soient dans l'aire de combat ou s'identifient à la foule, ne sont pas une entité homogène répondant d'une même voix à l'appel du rituel, mais tous en sont partie intégrante et nécessitent les uns des autres pour mener leur action. Ce qui n'empêche pas que la manière dont se déroulent et dont sont ressentis les combats est révélatrice des tensions villageoises. Ainsi, une bonne *pelea* mettra en scène la cohésion communautaire et fera la fierté de tous les Zitlaltèques tandis que des débordements non maîtrisés trahiront des conflits internes et entre quartiers. En février 2016, dans un contexte sociopolitique très tendu, le décès accidentel d'un jeune garçon de Tizayucan après son quatrième combat illustra particulièrement ce second aspect.

Cependant, les conflits sociaux ne sont pas les seuls indicateurs de tensions. L'analyse des images des différents combats (tigres et xochimilcas) va nous montrer que les nouvelles structures imposées par la municipalité en fixant des espaces et des rôles, endiguent le mouvement spontané de la foule qui ainsi contenue ne peut se déployer, générant des tensions supplémentaires.

– *Transformations de l'organisation et des espaces de combat*

Dans le cas des combats des xochimilcas qui jusqu'en 2012 se déroulaient sans délimitation à l'intérieur de l'espace de la place de la mairie [*photo suivante*], la foule – mobile – pouvait « respirer » en se rétractant, ou au contraire en se dilatant, ce qui permettait aux tendances impulsives de s'évacuer dans l'instant.

⁶⁶² Gustave Le Bon [1895], *La psychologie des foules*, PUF, Paris, 1963.



Espace de combat (ouvert) des « tigres » sur la place de la mairie – Zitlala, 8 mars 2011

En 2013, en même temps qu'est dressée une tribune à l'ouest de l'enclos [photo suivante], apparaissent les premiers signes distinctifs à l'événement sous la forme d'un badge d'identification porté en collier par quelques participants, sans grand impact toutefois sur les combattants et l'organisation du rituel. Dans l'édition de 2016, des changements plus visibles se produisent impliquant une transformation majeure dans l'organisation spatiale : l'aire des combats est dorénavant « piégée » entre trois tribunes et le bâtiment de la mairie.



Espace de combat (fermé) des « tigres » sur la place de la mairie – Zitlala, 5 mai 2013

Cette initiative des autorités municipales, en fixant l'espace dans un périmètre donné, neutralise la « respiration naturelle de la foule » et l'enclos devient un creuset d'énergie explosive. La délimitation spatiale des participants s'objective, le public, mis à distance, devient spectateur et se trouve interdit de toute participation en dehors de celle assignée à un rôle d'immobilité et policé qui conviendrait à un événement sportif.

Toutefois, l'évolution la plus significative est à mettre au compte de l'organisation du rituel. Cette même année, on voit apparaître une répartition des rôles qui entraîne une division des tâches et transforme l'organisation horizontale antérieure vers une structuration centralisée et hiérarchisée. Les *capitanes* et les arbitres sont identifiés par des chemisettes spécifiques où est indiqué le nom de leur fonction « *Refere. Peleas de xochimilcas 2016* » ou bien « *Capitán. Peleas de xochimilcas 2016* ». Cette visibilité illustre aussi la reconnaissance de certains groupes de combattants de la part des autorités municipales qui, en plus des vêtements identificatoires, distribuent des subventions aux organisateurs les plus impliqués dans la politique patrimoniale municipale.

L'apparition de ces marques distinctives peut paraître anecdotique mais je pense qu'il faut au contraire en souligner la portée dans le sens où elles figent la fonction. Dans les combats de xochimilcas observés précédemment, les rôles étaient interchangeable – un *refere* pouvant être aussi un combattant – et les espaces de combat, dont on a vu qu'ils étaient mouvants, relevaient d'une création collective entre tous les participants, là où les frontières entre arbitres, combattants et spectateurs n'étaient pas établies et permettaient une grande mobilité des acteurs.

Pour ce qui est des combats de tigres, notons qu'une évolution de ce type a précédé celle des xochimilcas mais du fait que je n'ai pu observer directement les ultimes « innovations », je me contenterai d'en décrire certains changements constatés dans la chronologie des visionnages de reportages et de mes études de terrain. Prenons par exemple le lieu des combats qui, en dépit des différentes formules adoptées selon les années pour en cerner l'espace et en dehors de la parenthèse de l'installation d'un ring en 2000, se trouvait inmanquablement détruit avant la fin des combats et permettait aux protagonistes de récupérer l'espace indispensable à la liberté des mouvements et déplacements.



Les deux entrées opposées de l'enclos par où pénètrent les « tigres » – Zitlala, 5 mai 2013

Depuis l'installation d'une tribune sur un, puis sur deux et finalement sur trois côtés, cette réappropriation de l'espace est devenue impossible et compromet là aussi la régulation « naturelle » des tensions. De plus, la configuration de l'enclos qui comporte deux entrées par lesquelles pénètrent côté sud les tigres des quartiers de San Mateo et de la *cabecera* et côté nord ceux de San Francisco et

de Tlaltempanapa (comme vu précédemment), inscrit dans l'espace l'idée de camp adverse et amplifie la rivalité entre quartiers. Pour les combattants, ce n'est évidemment pas la même chose de « prendre la place » ensemble et de se battre à l'intérieur de la foule que de pénétrer une aire des combats par un côté établi en fonction de sa propre appartenance géographique [photo précédente].

Cette attribution de rôles génère une spécialisation, une forme de division du « travail » révélatrice d'une montée en puissance de la présence institutionnelle dans l'organisation de l'événement. Les effets de cette présence ne se limitent pas au contrôle de l'espace et des combats, ils induisent de nouveaux intérêts, attirent de nouveaux acteurs non nécessairement liés au combat, mais qui en tirent des avantages économiques et politiques indéniables.

Toutes ces transformations sont symptomatiques des politiques de valorisation patrimoniale et ne peuvent s'envisager comme un choix de la part des acteurs – pour ou contre – mais comme la pénétration de ces valeurs dans la communauté. Il ne s'agit pas ici de regretter une « pureté rituelle » des combats qui aurait disparu, on a bien vu qu'ils se sont souvent transformés au fil des cinquante dernières années. On cherche plutôt à illustrer, à expliciter l'impact des nouvelles stratégies mises en œuvre par certains acteurs – institutionnels ou non – sur un événement qui, en répondant aux critères globaux de la tradition et de la culture, obtient une visibilité sur la scène nationale et, par voie de conséquence, échappe progressivement au contrôle des combattants.

– *Les institutions dans l'organisation spatiale des combats*

Tout au long de son œuvre, Michel Foucault s'est attaché à démontrer comment le pouvoir s'adresse en premier lieu au corps des sujets pour l'incorporation des normes. Ces médiations matérielles pénètrent le corps et diffusent des « techniques de soi » qui structurent et articulent les subjectivités. Ce dressage des corps s'inclut dans une production d'espace spécifique et pour cette raison il me paraît intéressant d'articuler l'un et l'autre et de voir comment le changement de lieu a donné la possibilité au pouvoir politique de « prendre en main » et de valoriser la coutume pour en faire une « tradition » à travers un discours culturel normatif. Néanmoins, et ceci à une réelle importance, l'engagement physique reste la priorité des combats et peut s'avérer un argument de poids dans les négociations avec les autorités impliquées dans un processus de valorisation de la culture.

La « prise en main » des affrontements par les autorités municipales a débuté au milieu des années quatre-vingt lorsque les autorités ont transféré les *peleas de tigres* de la *cabecera* en centre-ville, au cœur du pouvoir politique lui-même contigu à l'église, support spatial du pouvoir catholique. Ce choix géographique ne relevait pas du hasard ou de la simple commodité organisationnelle et procédait d'une volonté de la municipalité de s'installer durablement dans la vie rituelle de Zitlala.

Hervé Lefebvre⁶⁶³ a montré que les représentations de l'espace reflètent et imposent une forme de domination et à Zitlala, on s'en souvient, l'espace central du village est explicitement divisé en deux⁶⁶⁴. Chaque partie se côtoie en s'ignorant, matérialisant une double expression du pouvoir (religieuse et politique). Cette séparation est pleinement assimilée par les Zitlaltèques qui, rappelons-le, n'utilisent pas les lieux pour les mêmes activités. En faisant se dérouler les combats en centre-ville, sous ses balcons, les autorités allaient s'imposer de plus en plus comme un élément essentiel de l'organisation.

À partir de cette époque, l'événement entre dans un processus de valorisation et de patrimonialisation devenant peu à peu pour les autorités un élément incontournable de la vie culturelle de Zitlala. C'est ainsi que le 4 mai 2016, dans un climat de grande tension sociale, suite à l'incursion à la *cabecera* le jour précédant de trois à quatre cents civils armés de Tlaltempanapa sur fond d'enlèvement et de collusion entre pouvoir politique et narcotrafic, le maire Roberto Zapoteco Castro déclarait « ne pas vouloir annuler une cérémonie d'importance régionale et nationale »⁶⁶⁵. Il demanda et obtint de la force publique un dispositif de sécurité d'une centaine de militaires et policiers fédéraux pour veiller au bon déroulement du rituel qui, d'après la presse locale⁶⁶⁶, attira beaucoup moins de participants qu'à l'habitude.

⁶⁶³ Henri Lefebvre [1974], *La production de l'espace*, 4^e éd., Anthropos, 2000.

⁶⁶⁴ Voir première partie, chapitre III, 5-c.

⁶⁶⁵ Interview de Roberto Zapoteco Castro, maire de Zitlala, sur la chaîne de télévision Canal 11 (5 mai 2016).

⁶⁶⁶ José Carlos Gatica, «Asiste poca gente a la tradicional pelea de Tigres en Zitlala» in *Agencia informativa Guerrero*, Chilpancingo de los Bravo, 5 de mayo 2016 ; Alejandro Ortiz, «Blindarán porrazo de tigre en Zitlala por irrupción de armados» in *Bajo Palabra*, 4 de mayo, 2016 ; Arturo de Dios Palma, «Civiles armados toman Zitlala por desaparición de esposa de comunitario» in *La Jornada Guerrero*, op. cit.

Cette exploitation d'un espace dédié à des joutes corporelles rituelles selon des critères inscrits dans la « modernité », ajoutée à la mise en spectacle de la tradition, induit *ipso facto* de nouvelles différenciations. D'une manière générale à la *cabecera*, depuis l'installation de tribunes, le public lui-même se divise entre simples spectateurs et spectateurs invités dans une hiérarchisation marquée dans l'espace. Les premiers sont assis sur les tribunes provisoires, sans grande possibilité de bouger au risque de perdre leur place et la vue plongeante sur les combats. Quant aux seconds, les « invités » du maire, ils circulent librement sous une galerie du palais municipal, inaccessible sans autorisation dûment obtenue, et jouissent du spectacle et des agapes communales. Cette marque de distinction est importante aux yeux des notables zitlaltèques qui affichent là leur appartenance au cercle du pouvoir. Pour les autres spectateurs non invités qui ne veulent pas s'acquitter du prix d'une place en tribune reste la possibilité d'être invité sur le toit en terrasse d'un particulier, de grimper sur les arbres ou sur tout mobilier urbain à portée.

Outre ces aspects « microsociologiques », on a pu constater lors du dernier événement que l'intervention des autorités dans l'organisation de l'espace des combats a apporté de nombreuses complications logistiques qui avivent les tensions à l'intérieur de l'enceinte où les participants échauffés maîtrisent difficilement leurs pulsions.

Déjà présente lors d'anciennes éditions dans les arènes « ouvertes » (voir *supra*), cette propension à la perte de l'autocontrôle s'est sensiblement accrue. Pourtant, grâce à une conscience collective des conséquences de tels débordements, à cette compréhension physique du moment dans une apparente imperturbabilité, l'ensemble des participants évite ainsi que ces débordements ne se transforment en bagarres de clans et nous montre leur capacité d'adaptation aux nouvelles « donnes » du combat en arènes figées malgré l'apparente difficulté à s'y exprimer.

À ce sujet, il me paraît important de préciser que dans tous les DVD mis en vente sur le commerce local, les débordements sont des éléments qui sont systématiquement occultés. Les vidéastes changent leur angle de vue dès qu'ils apparaissent dans le viseur ou les effacent lors du montage. À ma question sur cette absence, Julio Viernes, un vidéaste de Zitlala que je croisais régulièrement lors des cérémonies villageoises et avec lequel j'ai visionné nombre de *rushes*, me soutint que d'après lui cela ne présente aucun intérêt pour les gens. Ce désintérêt pour la perte de contrôle me paraît être plus qu'une forme d'autocensure, il procède selon moi du désir de ne pas vouloir s'attarder sur ces faits contingents, de ne pas les graver dans la mémoire et donc d'en occulter la réalité, aidé ce sens par l'usage de la vidéo qui tend à aseptiser la vision des combats.

Le lendemain, regroupés chez le *capitán*, les participants se les passent et repassent, souvent au ralenti. Désormais, les combats, les postures des combattants, les réactions peuvent être revus, analysés, décortiqués. Les enfants massés devant l'écran sont les plus intéressés et ne se gênent guère de se moquer de tel ou tel *señor* en mauvaise posture. Les adultes, qui se remettent des coups et pour certains de la gueule de bois autour de bières, mezcal, *caldo* et autres tortillas, interrompent parfois leurs discussions pour s'intéresser aux images commentées bruyamment par les enfants.

b) Les combats de La Esperanza ou les « *peleas reales* »

Dans les pugilats de La Esperanza, on ne trouve point d'orchestres ou de vendeurs ambulants, aucune tenue particulière chez les combattants ni de marque distinctive dans la distribution des rôles, pas plus de tribunes ou de présence d'officiels, encore moins d'éclairage d'appoint autre que la lumière du jour : ici tout est confiné autour d'une expression sans artifices de l'événement, minimaliste, conférant une sorte d'intemporalité où les corps seuls s'expriment, où le corps seul est maître du dialogue. Les *peleas* se déroulent dans un champ labouré au milieu d'un espace ouvert et neutre correspondant plus ou moins à un quadrilatère de cinquante mètres de côté dans lequel les pugilistes se joignent deux par deux, dessinant des arènes fluctuantes au gré des déplacements et de l'impétuosité des participants mais sans avoir à « jouer des coudes » en comparaison d'autres combats étudiés dans ce travail.

Le début des affrontements a lieu en réalité bien avant l'entrée en lice des combattants, par une sorte de mise en condition dès leur arrivée où ils se positionnent face à face des deux côtés du terrain sur une ligne derrière laquelle se tiennent leurs proches et quelques spectateurs venus soutenir leur camp (je dénombrerais au total quatre cents participants environ au plus fort de la rencontre). Du côté nord se trouvent ceux de La Esperanza, au sud [*photo suivante*] ceux de Rancho de las Lomas.



Avant les combats – La Esperanza, 2 mai 2012

Sur chacune de ces lignes, les combattants potentiels, la plupart debout, sont alignés dans le côtoiement serré de leur corps et donnent ainsi à voir clairement au camp opposé le nombre et la physionomie des participants – hommes, femmes, enfants – mais aussi leur état d'esprit, individuel et collectif, à travers leur posture.

Ce moment qui peut, dans une première lecture, apparaître comme une attente anodine prend un autre sens si on s'intéresse à l'agencement des corps dont la position restera pratiquement inchangée jusqu'au début des combats. Dans cet intermède, les futurs combattants prennent le temps de se voir, de se reconnaître, de jauger leur détermination et déjà de se choisir comme adversaire pour un combat. On ne décèle chez eux ni mouvements inutiles ni signe d'arrogance, sinon qu'ils sont venus sans haine ni courroux. Entre les deux groupes, les paroles sont rares et les propos échangés ne revêtent aucun caractère injurieux ou revanchard ; on se salue respectueusement à haute voix.

Dans les sillons du champ labouré, les positions corporelles sont basses, bien ancrées au sol soulignant l'impression de force et de solidité, l'intensité de l'engagement physique tout proche. Dans cette ambiance particulière, on assiste à une préparation sur deux fronts du combat : individuellement et collectivement. Cette immobilité matérialise la séparation entre les deux camps et les limites extérieures de l'aire de combat. Seuls quelques anciens ou *capitane*s se déplacent dans la large bande de terre labourée qui sépare les deux groupes. Avant les combats, en pénétrant l'espace qui leur est dédié, les participants de chaque camp se saluent d'une poignée de main, scellant par le corps l'accord tacite de règles à observer. Au début, juste une paire de lutteurs investit l'espace vide, suivie peu à peu par d'autres.

Entre-temps, de nombreuses personnes – femmes, enfants, proches – viennent tranquillement s'agglomérer à celles déjà présentes, augmentant en conséquence l'assistance. Au fil du temps et des combats, les lignes initiales des combattants finiront par se rejoindre pour former une aire circulaire de plus en plus dense qui se divisera elle-même en plusieurs « arènes » où combattront les enfants puis les femmes, et ce jusqu'à ce que la tombée de la nuit interdise la poursuite de l'événement.

Avec cette multiplication des combats, l'effervescence collective va s'accroître progressivement dans une grande proximité corporelle, intégrant les combattants, leur « mentor » respectif, leurs proches [*photo suivante*].



Le cercle est formé – La Esperanza, 3 mai 2013

Si à la *cabecera*, avant même le début de la phase des combats, certains prérequis se montrent indispensables pour créer et prolonger le moment de climax – musique, danses préalables, arrivée toujours spectaculaire des combattants –, on note à La Esperanza un processus tout différent, lent et étiré, tourné uniquement autour des affrontements. La sobriété expressive dans laquelle ils se déroulent leur donne une importance particulière que les acteurs reconnaissent et apprécient : « ici on peut se battre *a gusto*, le temps qu'on veut ; à la *cabecera*, les combats ne durent que quelques échanges car il y a trop de monde » m'explique Iván de Tlaltempanapa venu se mesurer aux combattants de Rancho de las Lomas au côté de ceux de La Esperanza. Effectivement, les combattants les plus aguerris de Zitlala viennent régulièrement combattre à La Esperanza car ils considèrent les affrontements qui s'y déroulent plus *originales* (authentiques) : des *peleas reales* (combats réels) tel qu'il est titré sur la jaquette d'un DVD. Pour les acteurs, l'authenticité ne passe pas par le discours historique d'une tradition originelle, mais par la manière de s'affronter. Une authenticité corporelle revendiquée.

**

Situé aux confins des villages de La Esperanza et de Rancho de las Lomas, l'espace des combats entraîne et révèle une indépendance organisationnelle face aux institutions qui n'interviennent (en 2013) d'aucune manière perceptible. Les responsables de groupes de combattants de La Esperanza remarquent, à l'instar de Rodrigo, le manque d'intérêt pour les combats de la part des autorités de leur *municipio* (Mártir de Cuilapan) dont dépend leur village et qui ne leur octroient la moindre subvention. Quant aux participants du village de Rancho de las Lomas, qui dépend lui de Zitlala, ils constatent la même indifférence de leur *municipio* qui « appuie uniquement les combats de la *cabecera* »⁶⁶⁷.

Ceci peut s'expliquer par le fait que les enjeux autour de la tradition, tel qu'on a pu le voir, sont avant tout économiques et politiques. Pour le chef-lieu qui gère et redistribue aux localités subordonnées les fonds alloués par l'État, il y a peu d'intérêt à favoriser les expressions coutumières des villages subalternes qui pourraient rentrer en concurrence avec lui. C'est la raison pour laquelle

⁶⁶⁷ Entretien avec Victor de Rancho de las Lomas, mai 2013.

on observe sur le terrain de profondes différences dans l'interprétation et le sens donnés aux combats. Pour les protagonistes de Rancho de las Lomas et de La Esperanza, ils relèvent de la coutume et personne ne se préoccupe de leurs origines ou de leur histoire, contrairement à ceux de la *cabecera* de Zitlala ou d'Acatlán lesquels, avec l'aide de promoteurs culturels, ont élaboré un discours autour d'une tradition historique préhispanique destinée à les promouvoir et les valoriser en tant qu'expressions culturelles.

De plus, la sobriété des combats de La Esperanza, sans aucune infrastructure, n'est pas propice à attirer des spectateurs extérieurs et les quelques curieux malgré tout présents sont tous plus ou moins directement concernés. Certains ont des proches qui participent, les autres sont venus pour des raisons « professionnelles » (vidéastes, photographes, anthropologues) mais personne à ma connaissance ne se retrouve là par hasard, d'autant plus que ces villages sont d'accès relativement difficile.

c) À Pochahuisco, sur le terrain de basket-ball

À Pochahuisco, à la différence de celles étudiées dans les autres villages, les *peleas* se déroulent sur le terrain de basket-ball du village. Non pas sur une de ces petites *canchas* construites en masse dans le Mexique rural des années soixante-dix/quatre-vingt, mais sur un véritable terrain de jeu aux dimensions réglementaires. À l'abri sous un toit de tôle ondulée s'appuyant sur une solide structure métallique, il est garni à une extrémité d'une petite tribune et bordé sur un côté d'une annexe faisant office de bureau d'accueil et de vestiaires. L'espace de combat y est fixe, délimité par des cordes tendues à travers toute la largeur du terrain – à l'instar d'un ring situé au niveau du sol – de part et d'autre du rond central, conférant à l'ensemble une différenciation nette entre public et combattants.

**

Le choix du lieu, on l'a vu, n'est pas neutre. Il donne une connotation spécifique aux affrontements qu'il marque de son empreinte : en organisant les combats dans un espace à vocation sportive, les autorités expriment une volonté de structurer et de contrôler l'événement mais également de lui donner une dimension spectaculaire. De plus, de par sa position géographique – excentré mais situé à l'intérieur du village avec une seule voie d'accès – le terrain requiert peu d'effectifs pour être sécurisé, limitant aux autorités de Pochahuisco la nécessité de solliciter l'aide des services de police municipaux de la *cabecera*. Par ailleurs, la forme de ce terrain prioritairement destiné à l'action sportive permet une visibilité « en temps réel » de tous les protagonistes, participant soit comme combattants soit en tant que spectateurs.

Bien avant le début des affrontements, les spectateurs – la plupart des femmes et des enfants en bas âge – arrivent nombreux et occupent en priorité la tribune. Cependant, cette position sur les gradins, certainement confortable du point de vue d'un match de basket-ball, s'avère nettement moins intéressante – en 2012 – pour une vue surplombante des combats dans la mesure où l'aire qui leur est dédiée – le ring –, trop éloignée, sera globalement dissimulée pendant toute la durée de l'événement par les spectateurs massés autour. Malgré cette gêne, personne pourtant ne cherchera à quitter sa place pour mieux assister aux affrontements. J'en déduisis que les femmes (majoritaires) présentes ne s'intéressaient pas tant aux combats en eux-mêmes mais étaient venues plus attirées par la curiosité de voir les tigres et leur arrivée spectaculaire durant l'attente qui sembla (pour ma part) durer une éternité. La plupart d'entre elles auront en effet déjà quitté les lieux pendant les affrontements, tandis que l'espace en contrebas bénéficiait d'une occupation grandissante.

Cette situation m'a menée à m'interroger sur le regard tronqué de l'ethnologue qui ne voit que ce qu'il cherche. Car l'attitude des femmes me montra la relativité de ce qui me semblait central et important dans l'événement, à savoir les combats, alors qu'ils se révélaient pour elles *a priori* secondaires. Ces différences d'intérêts portés à une « même » manifestation illustrent la multiplicité des significations pour les participants qui doivent être considérées dans l'analyse sans les hiérarchiser en fonction de son objet d'étude. Ainsi, plutôt que d'observer les combats de Pochahuisco en termes de « sous-combats » ou « combats en devenir », comme j'ai été tentée de le faire dans un premier temps, il s'agit plutôt de s'intéresser à la place qu'ils occupent dans la communauté, et l'analyse de l'espace dans ce sens nous montre bien l'intérêt des autorités locales qui cherchent à développer l'événement selon ses propres critères face à une partie de la communauté qui en dégage un autre sens. Mais revenons sur le lieu des combats.

Sur la *cancha*, les hommes, eux, sont arrivés plus tardivement, accompagnés d'un orchestre. La présence autour de l'aire des combats d'un service de maintien de l'ordre composé de solides gaillards équipés de *tonfa*⁶⁶⁸ donne le ton des autorités municipales de vouloir garder le contrôle sur d'éventuels débordements. Les enfants, les premiers, se pressent derrière les cordes, leurs têtes à peine dépassant la troisième et dernière corde qui ceinture l'aire des combats. Tous sont rieurs et joueurs, loin du silence observé par les enfants présents à La Esperanza. Suivent ensuite les plus grands et les adultes qui progressivement s'amassent autour du ring encore inoccupé. Régulièrement, quelques tigres enjambent les cordes en dansant et en brandissant leur *riata* au son de l'orchestre. Dans cette longue attente précédant les combats, les masques passent facilement d'un participant à l'autre, une manière pour certains jeunes d'en revêtir un pour la première fois et de « se sentir tigre » sans avoir nécessairement à s'engager dans un combat.

À ce sujet, il est intéressant de noter qu'à Pochahuisco, là où l'espace d'affrontement est le plus « domestiqué », ce style de combat paraît avoir une moindre importance que dans les autres villages où ils se produisent. Il est vrai qu'outre leur relative jeunesse – ils ne sont institués que depuis la fin des années quatre-vingt-dix – et la présence des deux styles – à coups de poing pour Acatlán ou de *reata* pour Zitlala – qui compliquent singulièrement leur déroulement, le terrain sportif ne semble guère approprié à ce type d'affrontements. Le sol cimenté et l'espace délimité par les cordes tendraient plutôt vers une approche sportive de l'événement incompatible avec la notion de combat « sans esquivé », de « donner autant que de recevoir ».

Ce contexte particulier dans lequel se déroulent ces affrontements suscite au demeurant quelques observations. D'abord, la mise en place d'un ring et la présence d'un service d'ordre, tous deux imposées par la municipalité, indiquent une absence relative d'autonomie chez les participants pour prendre en charge « leur » rituel. D'autre part, ils paraissent s'inscrire dans une autre configuration logistique plus proche d'une activité festive citadine⁶⁶⁹ organisée par l'institution et à vocation essentiellement distractive.

Mais surtout, il me semble que l'expérience corporelle est perçue ici différemment et qu'une part plus importante, à tous les niveaux de participation, est davantage accordée à la représentation qu'à l'action, ce qu'illustre pleinement la séparation combattants/public où les spectateurs, confinés sur les gradins éloignés de la zone de combats ou sur le toit de l'édifice latéral, sont, de par cette organisation de l'espace, cantonnés dans cette seule fonction. Il est en effet très difficile dans une telle structure de changer de rôle et de rentrer dans les combats de façon spontanée comme il s'avère tout autant malaisé pour un tigre de se déplacer dans cette architecture.

En outre, pour participer aux affrontements, les tigres doivent demander une autorisation (*sacar permiso de pleito*) au *comisario* afin d'éviter que ne se reproduise un événement passé où une plainte pour blessure avait été déposée. Dorénavant, il est spécifié à tous les participants que celui qui participe aux combats ne pourra exiger de dédommagements en cas de blessure ; on prend part aux combats à ses risques et périls. Cette omniprésence institutionnelle, depuis le début de leur existence dans le village, témoigne d'une volonté des autorités locales à vouloir s'imposer sur la scène culturelle régionale et a changé le sens des combats qui se sont vus très vite incorporés à l'intérieur d'enjeux stratégiques dans le cadre des politiques culturelles et multiculturelles, même si pour les acteurs pris au milieu d'intérêts politiques exogènes, seule compte la matérialité de l'action au moment de l'affrontement.

d) Acatlán, au lieu-dit de Comulian

À Acatlán, l'espace où se déroulent les combats du 3 mai se situe à Comulian, un lieu-dit situé en pleine nature, à l'orée du village d'Acatlán, au pied d'une colline traversée par les principales sources d'eau alimentant le village. Cet endroit de multiples commémorations est indiqué sur la route par un grand encart publicitaire.

Précisons une nouvelle fois que d'autres combats de tigres ont lieu le 2 mai dans le centre d'Acatlán mais, de par la profusion de cérémonies et de combats qui se déroulent en même temps

⁶⁶⁸ Voir note 540.

⁶⁶⁹ Souvenons-nous que Pochahuisco entretient des rapports étroits avec Chilapa, chef-lieu du *municipio* voisin de Chilapa de Álvarez situé à une douzaine de kilomètres de Zitlala, *cabecera* pour sa part au profil beaucoup moins urbain.

début mai dans la région, je n'ai pu assister à toutes dans leur intégralité. Mes observations à Acatlán sont donc limitées à celles de l'après-midi du 3 mai. De plus, séjournant à Zitlala, il m'était délicat, dans le contexte de « rivalité rituelle » qui oppose ces deux villages voisins, de mener en parallèle les deux recherches sur ce thème. Ne disposant par ailleurs que d'un temps limité pour assister aux combats, je n'ai pas eu l'opportunité de mener des entretiens avec les acteurs. Toutefois, bien qu'incomplètes et très parcellaires, mes observations peuvent nous donner quelques éléments comparatifs utiles à l'analyse des combats de Zitlala.

Les combats se déroulent dans le cadre des cérémonies propitiatoires de pluie impliquant toute la communauté autour de danses, processions et combats de tigres et rivalisant en intensité et en faste avec celles de Zitlala. Dans un immense terrain où sont érigées trois croix, chacune correspondant à une source, se retrouve peu à peu en milieu d'après-midi un nombreux public. Les premiers arrivants viennent faire des offrandes de fleurs et de bougies aux croix et aux sources tandis que d'autres s'installent par petits groupes sur les abords légèrement inclinés et verdoyants dans l'attente des diverses cérémonies.

Très rapidement se met en place une distribution géante et collective de *tamales*⁶⁷⁰ et d'*atole*⁶⁷¹ organisée annuellement par le *comisario* qui fait appel à la participation de la communauté et aux associations de migrants très actives dans les célébrations locales. Autour du stand de distribution se forme une longue file où se côtoient indifféremment villageois, Acatecos du D.F., certains avec leurs serviettes de plage semblant venir tout droit d'Acapulco, quelques anthropologues et des curieux.

Les premiers groupes de danseurs arrivent vers 18 h 30, vêtus de costumes flambant neuf, « seulement déguisés » dira Gabriela ma logeuse qui ne peut s'empêcher d'émettre quelques réserves lorsqu'il s'agit d'une commune rivale de Zitlala. « Et même s'ils respectent la tradition dans l'aspect vestimentaire, au niveau des pas ils ne font que sauter sur place, vraiment n'importe quoi ! Nous, on appelle ça la danse des *loquitos*⁶⁷² ». Il est certain qu'à travers leurs costumes neufs et luxueux, les Acatecos, souvent artisans ou commerçants, montrent qu'ils possèdent des moyens financiers supérieurs aux Zitlaltèques pour l'exécution de l'événement. Mais, en contrepartie, les Zitlaltèques sont persuadés de le faire avec plus de *dedicación* (implication).

Les *peleas*, qui débutent un peu plus tard, partagent le même espace que les danses. Les gens vont et viennent d'une « attraction » à l'autre, les combats retenant notamment l'attention avec des attroupements plus concentrés de spectateurs. Des groupes de tigres se rassemblent et forment une ronde qui deviendra une aire de combat où se joindront au fur et à mesure d'autres participants. Plus l'énergie de la ronde sera forte, plus elle déterminera l'affluence autour d'elle, dans le cas contraire, elle sera désertée au profit d'une autre. Ainsi, on voit ça et là deux ou trois aires de combats se faire et se défaire. Néanmoins, la multiplicité des expressions⁶⁷³ simultanées les dilue à l'intérieur du contexte général des cérémonies propitiatoires, contrairement à Zitlala *cabecera* où les *peleas* acquièrent un statut propre.

Quant à l'architecture des combats, en dehors des particularités relatées dans la deuxième partie (chapitre II, 4-a), et malgré le peu de temps dont je disposais pour y assister, j'ai pu remarquer une mise en place plus formelle des rôles avec notamment des attributions déterminées à l'avance et interchangeables dans l'organisation. Ainsi, un petit groupe de *tlacololeros* est chargé de maintenir et de fixer l'espace du combat où ne rentrent que les tigres pour s'affronter, ce qui a pour effet de mettre en lumière essentiellement la valeur individuelle des combattants. Les autres participants, maintenus à distance de l'aire des affrontements, n'ont donc que très peu d'impact sur le déroulement du combat, de même que la multitude environnante non considérée comme une composante majeure et active.

2. Les interactions corporelles

Si, comme on vient de le voir, l'espace des combats est organisé très différemment suivant les villages et les époques, les affrontements, en revanche, nous semblent suffisamment proches dans

⁶⁷⁰ Voir note 307.

⁶⁷¹ Boisson à base de maïs.

⁶⁷² « Danse des petits fous ».

⁶⁷³ En plus des combats de tigres, on peut remarquer la danse des *tlacololeros*, des *mecos* (présentes aussi à Zitlala en septembre pour les fêtes en l'honneur de San Nicolás), celle des *cotlatlaztin* où un danseur jongle avec ses pieds (voir note 114) ou encore celle des *maromeros* (funambules acrobates) qui attirent de nombreux curieux.

leur finalité combative pour être étudiés conjointement et essayer de les décrire dans une sorte de « métacombat » qui existerait au-delà des différences formelles, entendons ici les modalités spécifiques pour chacun des styles de combat que tel ou tel village détermine selon ses propres aspirations et ambitions.

Pour ce faire, et face à une certaine réserve verbale des acteurs, je propose maintenant d'aborder, à partir de leur matérialité, certains traits distinctifs de ce type d'affrontement qui ne peut être qualifié ni de jeu ni de sport. Cette approche, qui s'appuie sur la praxéologie motrice exposée par Pierre Parlebas et à laquelle nous nous sommes déjà référés, permettra, j'espère, une lecture anthropologique des données empiriques.

Là encore⁶⁷⁴ se pose la question de « l'observation des gestes », pour reprendre une formule d'Albert Piette⁶⁷⁵. Qu'est-ce qu'un geste, que regarder ? On a vu qu'à la suite des linguistes, les anthropologues travaillant autour de la communication non verbale (Ray Birdwhistell, Edward T. Hall, Gregory Bateson entre autres) se sont centrés sur le décryptage corporel à partir de la kinésie (étude de la gestualité) et de la proxémie (étude de l'espace interpersonnel). L'échelle d'observation peut partir du kinème ou « unités pertinentes de mouvement » mais cette approche « microscopique » du geste me paraît peu appropriée ici où l'observation se fera à l'échelle plus ample de la dynamique des mouvements en jeu dans les combats sans isoler le reste du corps.

Nous verrons également si les combats peuvent se comprendre comme une « technique de soi sur soi » par laquelle les acteurs rentrent dans un processus historique de construction – non pas d'une identité mais de subjectivation – qui s'appuie sur l'expérience corporelle, et tenterons d'articuler ces logiques de la subjectivation avec la matérialité des conduites motrices. Ainsi que le fait remarquer Jean-Pierre Warnier⁶⁷⁶, « Les sujets ne sont plus exactement les mêmes après et avant ces actions », l'expérience « sensori-affectivo-motrice » des combats permettant au sujet de se transformer en intériorisant et en exprimant une ardeur combative.

Regarder les combats signifie avant tout observer la manière dont les coups sont appliqués, à déterminer leur opportunité. Cette lecture est éclairante car elle permet de voir dans la matérialité du geste les « règles » mouvantes que les acteurs ne verbalisent pas. Il y a en effet de multiples manières de donner un coup de poing et, *a fortiori*, de le recevoir. Dans cette approche dialectique « corporelle », le geste se trouve autant porteur de sens que le contexte car donner et recevoir des coups met à jour le lien étroit entre l'imaginaire et le réel. D'abord il y a la matérialité physique indiscutable des coups ; mais aussi, et à un autre niveau comme on va le voir plus loin, l'expérience corporelle participe directement à la construction d'un sujet, une « technique de soi sur soi ».

Difficile donc de faire rentrer les combats de Zitlala dans une seule catégorie analytique, qu'elle soit sportive, rituelle ou relève du jeu traditionnel ; ils empruntent à chacune d'entre elles dans des proportions variables. À la différence de ceux relevant du domaine du sport, les combats de Zitlala sont complexes à saisir car ils ne répondent pas à des règles précises, d'autant que les acteurs ajustent constamment leur comportement à la situation. Toutefois, l'observation m'a permis de dégager des traits distinctifs et imbriqués dans la manière de combattre qui donnent à ces affrontements leur spécificité.

a) La force

L'usage de la force est le premier trait distinctif que nous allons voir.

Dans les affrontements de Zitlala, les coups de poing ou de *reata* sont donnés avec force, avec toute cette force dont le corps est capable de déployer sur le moment. *Fuerza, fuerza*, entend-on parmi le public si l'échange lui paraît trop tendre. Néanmoins, il ne s'agit pas de terrasser l'adversaire mais de livrer un vrai combat où la notion de force n'est pas à confondre avec celle de puissance. À propos de cette distinction, Catherine Good Eshelman nous montre bien ce qu'implique dans une perspective nahuatl le terme *fuerza* tel qui peut être perçu dans les combats.

Les Nahuas de la région [du Guerrero] se sont approprié le mot castillan, *fuerza*, mais ils le prononcent avec une intensité particulière et lui donnent une signification propre, très spécifique. Dans le lexique local, le terme *force* connote l'utilisation de l'énergie, la persévérance, la puissance

⁶⁷⁴ Voir *supra* chapitre I-2.

⁶⁷⁵ Albert Piette, *op. cit.*, p. 109.

⁶⁷⁶ Jean-Pierre Warnier (2002), *op. cit.*, p. 5.

de caractère, ou l'esprit personnel pour atteindre un objectif important. *Force* s'utilise en référence aux activités physiques, mais *force* s'étend aux éléments rituels, artistiques, et intellectuels de la même façon que *tequitl* ou travail. L'équivalent le plus proche de *force* en langue nahuatl est *chicahualiztli* et ils s'utilisent comme synonymes. En réalité, *force* et *chicahualiztli* se réfèrent à l'énergie vitale associée à la force physique et spirituelle dont les êtres humains ont besoin pour affronter les exigences de la vie⁶⁷⁷.

Parfois confondues, force et puissance sont pourtant deux notions distinctes. Étymologiquement, le mot force est issu du latin *fortia*, « actes de force ou de courage »⁶⁷⁸, tandis que celui de puissance vient de *podeir*, « pouvoir » et signifie « état ou situation (d'une personne ou d'une chose) qui peut beaucoup, qui a une grande action sur les personnes ou les choses »⁶⁷⁹.

Tous les sportifs savent qu'au niveau physique la puissance est la force multipliée par la vitesse ($P = F \times V$) et qu'il faut, pour gagner en puissance, exécuter les actions motrices avec une intensité maximum, c'est-à-dire allier force à vitesse. Ainsi, parvenir à donner un coup puissant nécessite un entraînement, plus ou moins poussé selon les ambitions du pratiquant, mais toujours dans le sens d'améliorer le geste technique pour atteindre une élévation de cette puissance.

À Zitlala, où la performance sportive est absente, on peut se battre avec « toute » sa fougue, justement parce qu'il y a absence de technique et sans technique les coups ne sont pas optimisés. Ce qui ne sous-entend pas que les frappes soient faibles, les blessures fréquentes (hématomes, fractures et entailles diverses), parfois mortelles, sont là pour témoigner du contraire. Et dans le cas où les combattants s'entraîneraient sportivement, avec leur force « naturelle » liée à leurs activités quotidiennes de maçons ou de paysans et leur maîtrise de la peur face aux coups adverses, il est certain que les échanges seraient redoutablement plus dangereux et impliqueraient une manière différente de se battre : ils travailleraient des techniques de défense que sont les esquives et les blocages.

Mais ceci ne peut se comprendre comme une carence ou une étape inférieure sur une échelle universelle des sports, une sorte de combat archaïque ou primitif ; ils ne répondent simplement pas aux mêmes règles. La cible certes demeure identique, c'est le corps de l'adversaire et plus spécifiquement le haut du corps (tête, épaules) ; la distinction avec la dimension sportive, en dehors de l'aspect technique, s'établit surtout dans la « nature » des combats et dans la différence des systèmes d'interactions qu'ils mobilisent. Souvenons-nous que le but est d'accepter de recevoir les coups autant que d'en donner, de ne pas faillir aux notions d'offrande de son corps (*huentli*) et de réciprocité et dans celle d'*aguantar*, que nous étudierons plus loin.

Dans ce contexte, même si les coups portés sont bien réels, les protagonistes ne combattent pas pour la domination ou l'anéantissement physique de l'autre ; ce paradoxe suppose une autre signification des coups, loin d'un rapport de force observé dans le sport ou lors d'une bagarre de rue par exemple. Les rencontres pugilistiques de Zitlala sont une expérience sensorimotrice forte, un moment partagé et incarné dans l'échange de coups qui demande une certaine forme de solidarité et beaucoup de respect entre les acteurs, mais aussi entre les groupes ou à l'intérieur de chacun d'eux. Sans oublier que le courage et la force exprimés collectivement dans cette forme agonale de duel rejaillissent dans le prestige de la communauté villageoise en général.

Durant la confrontation, aucun profit n'est à tirer de la domination de l'adversaire, l'important est de garder l'équilibre des forces, ce qui exige une certaine connaissance de l'affrontement. Car, il est important de le préciser, se battre sans technique sportive n'autorise pas à le faire n'importe comment et ceux qui en ont l'expérience s'appliquent à la transmettre aux novices. Moïses, du quartier San Francisco, relate : « pour les tigres, mon oncle me disait “ne frappe pas dans les jambes mais tape plutôt dans les bras pour leur ôter la force sinon les coups te feront plus mal” »⁶⁸⁰. On le voit, cette manière de s'affronter requiert une bonne maîtrise de soi pour ne pas céder à la crainte de recevoir des coups. Pour toutes ces raisons, il est très difficile pour un boxeur sportif de rentrer dans ces catégories d'affrontements car la primatie de la victoire chez lui a développé une efficacité théorique technique incompatible avec ces codes-ci.

⁶⁷⁷ Catharine Good Eshelman (2005), *op. cit.*, p. 97.

⁶⁷⁸ Alain Rey, *op. cit.*, p. 869.

⁶⁷⁹ Le Grand Robert, *version numérique*, 2013.

⁶⁸⁰ Entretien avec Moïses du quartier San Francisco, mai 2012.

Rappelons que dans les sports de combat ou autres arts martiaux, le geste du pugiliste répond à des principes physiques d'efficacité où le coup – direct ou indirect – est travaillé dans le but de l'épurer de tous les mouvements parasites et de concentrer l'énergie sur un point précis de la cible. Les boxeurs sportifs et les karatékas par exemple s'entraînent à atteindre l'adversaire au moment de l'impact maximum, à l'inverse des combats rituels du *municipio* où les coups sont la plupart du temps donnés en fin de course. Les combats sportifs relèvent donc d'une « motricité sous contrainte »⁶⁸¹ avec des règles et des conventions spatiale et gestuelle très précises. Ils nécessitent un espace aménagé, stabilisé, normalisé, tourné vers l'efficacité et la performance. Un lieu « sur mesure »⁶⁸² où le geste technique est optimisé à l'extrême, perfectionné.

À La Esperanza, au contraire, l'incertitude du terrain labouré impose des positions d'appui qui complique les déplacements tandis qu'à Zitlala c'est le contact avec la foule qui provoque des ajustements continuels de positions ; ces deux « instabilités » exigent des protagonistes à ce qu'une partie de leur force se dilue dans tout ce qui est mis en œuvre pour l'exprimer ; c'est dans ce sens que ces combats peuvent être considérés comme n'étant ni sportifs ni guerriers.

Pour finir, et on l'a vu dans le point précédent, le changement de localisation a aussi transformé la manière de combattre. Le passage par exemple d'un sol instable (à proximité de la rivière pour les anciens combats de Zitlala) au dallage municipal (dans l'actualité), en aucune mesure comparable, a facilité les déplacements, entraînant nécessairement des changements dans la manière de s'affronter qui devient plus sportive, notamment avec l'apparition d'esquives.

b) Donner et recevoir

Donner et recevoir, synonyme d'échange, est le deuxième trait distinctif de ces affrontements qui m'a paru important de dégager et qui se traduit par une absence quasi totale d'esquives et de blocages : il s'agit autant de donner des coups que d'accepter d'en recevoir. Pour les pratiquants de sports de combat à qui j'ai montré des vidéos de ces confrontations, ce dernier point les a d'autant plus surpris qu'eux cherchent par l'entraînement à les éviter au maximum.

Je précise que cette absence n'est pas totale car le combattant ne s'offre pas délibérément ou stoïquement aux poings de l'autre. Il rend ce qu'il reçoit. Dans ce contexte, l'aspect technique, bien que limité, n'est pas inexistant et l'on peut observer chez les plus expérimentés une manière de recevoir en rentrant dans le coup pour réduire la distance (et donc l'impact) ou en l'accompagnant. D'autres, moins aguerris, ont tendance à reculer d'une manière instinctive pour tenter d'échapper aux frappes. Moïses par exemple conseille à ces derniers « il ne faut pas fuir, les coups font plus mal quand ils arrivent de loin »⁶⁸³. En résumé, on peut dire que les notions d'« esquive travaillée » ou de blocage qui existent dans la plupart des formes de combats sportifs ou guerriers n'ont pas ici de raison d'être.

La notion de donner et recevoir implique dans son essence que les boxeurs se doivent d'obéir au principe de l'échange, à savoir observer une sorte de quantum, une parité de part et d'autre dans la production de coups et non l'envisager telle une compétition dont l'enjeu se conclurait par la désignation d'un vainqueur.

Cet échange, comme fonction prioritaire, se doit d'être continu et non soumis à une supériorité technique ou physique et s'exprime au travers de règles non écrites que tous respectent. Et si un participant vient à faillir à l'une d'elles, il est immédiatement rappelé à leur nécessaire observance par un ou plusieurs des participants – proches et *referes* – eux-mêmes combattants qui se relaient en permanence toute la durée de l'événement⁶⁸⁴. D'où l'importance de l'arbitrage qui se révèle dans l'attention particulière portée au déroulement des combats par les *referes* et de l'opportunité de leur intervention lorsque l'un des combattants – tigre ou autre – se retrouve momentanément affaibli ou au sol, submergé par la vaillance de son vis-à-vis, ou tout simplement dans l'incapacité de répondre ou de poursuivre le combat.

⁶⁸¹ Voir *supra* chapitre II-1

⁶⁸² *Idem*.

⁶⁸³ Entretien avec Moïses, *op. cit.*

⁶⁸⁴ Cet aspect cependant doit être relativisé dans la mesure où depuis l'année 2016 on constate une spécialisation des tâches (voir deuxième partie, chapitre II, 2).

Cet équilibre dans l'échange de coups que l'on retrouve dans tous les combats étudiés dans le cadre de ce travail est aussi présent dans le contrôle de la force, ainsi que nous l'explique Rodrigo de La Esperanza :

Imagine qu'on te donne un bon coup et que toi tu n'en rends aucun, l'autre prend de suite l'avantage. Mais si on te frappe fort et que tu réponds aussi fort, alors tout s'équilibre. Ensuite, le coup suivant, il te le donnera plus tranquillement parce qu'il se sent moins sûr de sa force, car tu lui as rendu la pareille.

Dans ces confrontations, l'échange de coups est principalement envisagé sous les termes d'une dualité sans enjeu personnel autre que d'é(de)prouver son courage et sa détermination sans esprit de domination, mais aussi de vaincre ses peurs et appréhensions, et même pour certains comme une étape initiatique face à la rudesse du monde. Cette épreuve pugilistique s'exempte du caractère de suprématie individuelle, d'où la vanité de vouloir se dérober aux coups ainsi que j'ai pu l'observer dans les combats où celui qui ne cherche qu'à le faire est immédiatement conspué par l'assistance, l'important étant de montrer que l'on accepte d'en recevoir autant que d'en infliger. Comme le résume Rodrigo, « Nous ne sommes pas des boxeurs. De temps en temps, tu peux dévier un coup avec les mains mais tu ne peux pas être toujours en train de te défendre ».

À la différence d'autres styles de combat existants, tel le combat sportif, la finalité ici ne consiste pas, comme nous l'avons déjà souligné, à obtenir une victoire. Aucun décompte de points ou de déclaration de vainqueur ne vient conclure un affrontement. Ce qui n'interdit pas à un combattant d'exprimer sa satisfaction à sa manière – généralement en poussant des cris et en levant ses bras – lorsqu'il a le sentiment d'avoir livré un bon combat et d'avoir dominé son adversaire dans certaines phases de la confrontation, sans signifier pour autant qu'il le perçoit comme vaincu. En effet, ici ne transparaissent ni représentation de vainqueur ou de vaincu ni exaltation militaire de l'affrontement. De plus, chaque combat est indépendant des autres, sans tours de qualification ou de phases éliminatoires et les protagonistes donnent toute leur énergie car bien souvent ils ne combattent qu'une seule fois.

Bien que les combattants soient adversaires au moment de l'affrontement, ils sont avant tout partenaires d'un même combat, participent d'une même « performance ». La relation d'opposition ici ne sous-entend pas un clivage entre gagnant et perdant mais s'inscrit dans une relation de coopération collective essentielle au bon déroulement de la rencontre. En fin de compte, on peut dire que cet échange de coups, à l'inverse de diviser et d'opposer, tout au contraire réunit, et peut se comprendre aussi dans l'esprit de renforcer l'intégrité du groupe.

Pour terminer ce point, je mentionnerai les travaux de la linguiste Sybille de Pury-Toumi sur la langue nahuatl qui peuvent alimenter cette approche. Elle indique en effet que le verbe *maca* « signifie selon les contextes soit “donner” soit “frapper” – l'étymologie plausible de ce verbe lui donne pour racine la forme de *mai-tl*, “main” »⁶⁸⁵. Pour sa part, Françoise Neff précise que « pour inviter les participants à combattre on utilise les expressions suivantes “*totelosque*” ou “*titequitisque*”, “*vamos a pelear*” qui montrent bien que le combat est associé à un travail collectif (racine *tequitl*) »⁶⁸⁶.

Cet aspect linguistique qui mériterait d'être approfondi dépasse mes compétences actuelles mais pourrait faire l'objet d'une recherche ultérieure⁶⁸⁷.

c) *Aguantar*

La notion d'*aguantar*⁶⁸⁸ est très présente dans le contexte cérémoniel de Zitlala, comme on a pu le voir au début de ce travail lorsqu'on mentionnait les nombreuses expressions zitlaltèques qui s'y rattachent. Dans les danses, les processions, le travail collectif ou *tequitl*, les charges des *fiesteros* et de leurs invités où ce terme est omniprésent, tous les participants se doivent de tenir leur *compromiso* (engagement) jusqu'au bout – non pas envisagé comme un sacrifice ou une pénitence mais comme une offrande à la cohésion communautaire – autrement dit à dépasser individuellement

⁶⁸⁵ Sybille de Pury-Toumi, *op. cit.*, p. 68.

⁶⁸⁶ Françoise Neff (2005^[a]), *op. cit.*, p. 220.

⁶⁸⁷ Je remercie ici Danièle Dehouve qui m'a sensibilisé sur ce point.

⁶⁸⁸ Peut se traduire par endurer, encaisser, tenir bon, résister, ne rien lâcher.

et collectivement l'épuisement. L'enjeu principal ne se situant pas dans la virtuosité du geste mais dans la capacité d'endurer qui peut se définir comme « une capacité psychomotrice particulière »⁶⁸⁹, pour reprendre l'expression de Laura Flety.

Celle-ci [l'endurance] relève d'une aptitude à maintenir un effort pendant une durée prolongée. Elle mobilise la force motrice musculaire mais également une force psychique puisqu'elle implique de la volonté et une résistance morale à la fatigue⁶⁹⁰.

Cette idée d'endurance est tout aussi présente chez les combattants. Rappelons que nombre d'entre eux parcourent en dansant des heures durant, dans des conditions parfois éprouvantes, les chemins de leurs quartiers respectifs lors des parades qui précèdent les affrontements. Dans les combats plus particulièrement, cette manière d'*aguantar* se manifeste notamment par l'absence d'esquive, aptitude particulière au combat que nous avons évoquée précédemment. Mais elle prend également une autre signification : il faut endurer les coups, surmonter sa peur. Le père qui voyait pour la première fois son fils combattre dira, soulagé, une fois l'affrontement terminé, *aguantó bien*, à savoir, il a bien tenu le coup, il a montré du courage.

En dehors de cet aspect, le mot introduit également une notion de vérité, d'absences d'artifices au moment de l'affrontement où les attitudes corporelles dans leur extériorité sont lues et interprétées par les participants à l'intérieur d'un microcosme où on se révèle face au groupe et à soi-même. « Dans la *pelea*, on se montre tel qu'on est, *no hay miente* [on ne peut mentir] »⁶⁹¹. Ainsi, en soumettant les participants au rugueux langage du poing nu, cette forme organique d'affrontement nie l'idée de sous-entendus, de faux-fuyants, toutes formes de déguisements inhérentes à l'expression de la parole humaine pour ne conserver que l'expression d'un seul langage, celui du corps.

Cette lecture du combat est présente chez de nombreux participants, comme pour Juan Pedro, ancien *capitán* (en 2010) des xochimilcas :

Certains reculent, d'autres foncent comme des taureaux aveugles et cognent sans regarder, d'autres au contraire sont plus stratégiques et se ménagent dans la perspective d'une occasion qui parfois n'arrive jamais, c'est vrai ; mais le courage, lui, on ne peut pas le feindre, ça ne se calcule pas, peu importe la tactique employée.

Parfois, au contraire, face à cette « mise à nu » publique, des combattants peuvent renoncer à participer, comme Juan Pedro en 2011 qui avait conscience de ne pas être suffisamment en forme pour *aguantar*. À l'opposé, un accompagnant peut se sentir stimulé par l'ambiance et entrer en lice « spontanément », le mezcal aidant parfois. Cette expérience physique individuelle et collective, partagée et vécue dans l'effervescence collective, décuple la capacité à se dépasser. Elle fait une démonstration – et non pas une représentation – collective du courage et de la vaillance qui rejailit sur le prestige de tous les villages et quartiers concernés. Ce n'est pas dans ce cas la souffrance qui est valorisée mais le dépassement de soi, le fait d'accepter l'affrontement avec force et détermination.

Au-delà de l'idée de résister, d'« encaisser », *aguantar* implique aussi la capacité de prendre sur soi, de se contrôler, d'autant plus dans ce dispositif « spatio-temporel » extrême où il faut maintenir le climax sans tomber dans la violence. Ce qui suppose non seulement une collaboration de tous les participants à préserver cet équilibre des forces pour permettre au combat de se poursuivre, tout en contrôlant ses émotions et pulsions naturelles (colère, énervement, peur, etc.), mais aussi, sur un plan purement technique, d'exercer un contrôle permanent sur soi-même pour garder l'avantage sur son opposant. Dans ce cas, *aguantar* peut aussi signifier un niveau de stratégie et l'enjeu d'une rivalité comme l'exprime Rodrigo, *capitán* de La Esperanza :

Parfois, ce n'est pas nécessaire de taper trop fort, il faut savoir *aguantar*. Par exemple lorsqu'on t'a collé quelques bons coups mais que tu tiens le coup ; l'autre en face va alors se dire celui-là, je lui en ai balancé des bonnes mais il montre qu'il ne va jamais céder, alors j'arrête car à quoi bon continuer⁶⁹².

⁶⁸⁹ Laura Flety, *Les cortèges de la fortune. Dynamiques sociales et corporelles chez les danseurs de morenada (La Paz, Bolivie)*, thèse de doctorat en ethnologie sous la direction de Jacques Galinier, Paris Ouest Nanterre, 2015, non publiée, p. 89.

⁶⁹⁰ *Ibid.*

⁶⁹¹ Camilo, combattant de la *cabecera*, entretien mai 2013.

⁶⁹² Entretien avec Rodrigo, avril 2013.

d) Techniques de soi

Après le combat, au-delà de la satisfaction de l'avoir mené à terme, le pugiliste s'est « distingué » et n'est plus tout à fait le même homme. Maîtriser l'appréhension des coups, de la douleur, de la peur même, est d'autant plus difficile – notamment la première fois – qu'il n'y a pas d'entraînement pour modifier de telles dispositions corporelles et mentales, contrairement à la boxe par exemple. Cette expérience, surtout quand elle est renouvelée, engage une maîtrise de son mental et de son corps. Elle participe à la construction du sujet, elle véhicule un sens, mais ce sens n'est pas, pourrait-on dire, donné une fois pour toutes, il se situe dans un processus dynamique aux ramifications diverses.

Car le corps ne se réduit pas à un rôle de « collectionnement », il agit aussi avec force sur l'individu. L'expérience des combats plonge le combattant dans la réalité de la situation d'affrontement qui lui permet à son tour d'incorporer ou intérioriser un comportement. Cette interaction sensorimotrice, volontaire et contrôlée lors des combats, esquisse une nouvelle subjectivité ressentie par tous les combattants impliqués régulièrement et affûte certains de leurs sens/instincts dans leur quotidien.

Le combat nous apprend aussi à nous maîtriser dans la vie, à ne pas céder à l'emportement. Ça nous renforce dans nos convictions et on nous montre plus de respect lorsqu'on doit négocier [des parcelles de terrain]. Peu importe si on s'est pris une bonne raclée, ce qui compte c'est d'y avoir été⁶⁹³.

Les combattants apprennent à connaître les coups, non pas tant dans une maîtrise technique, mais plutôt dans l'expérimentation, dans leur chair. Cette mise en situation « sans colère et sans haine » d'une situation de combat a des effets qui vont au-delà des mots où l'on découvre, où l'on apprivoise des sensations, où en fin de compte n'est pas recherché l'anéantissement de l'autre par la force physique mais une manière de partager une expérience. Sans l'exacerbation de la passion destructrice d'autres formes de combat, les coups ont une autre saveur dans laquelle peut se mesurer la réalité d'en donner et d'en recevoir. Ce qui fait d'ailleurs dire à Rodolfo « tu auras beau étudier à travers les textes toutes les techniques pour donner des coups, tu ne sauras pas pour autant les encaisser, d'être résolu à en prendre »⁶⁹⁴.

C'est donc uniquement par l'expérience corporelle que s'acquiert, se partage et s'intériorise ce savoir qui donne une leçon de vaillance.

À partir de là, on est en mesure de s'interroger si ces combats peuvent être considérés comme une technique de soi sur soi (subjectivation) dans le sens où l'entendait Michel Foucault, c'est-à-dire les diverses façons dont les êtres humains agissent sur eux-mêmes.

Par subjectivation, Michel Foucault définit un « processus par lequel on obtient la constitution d'un sujet, plus exactement d'une subjectivité »⁶⁹⁵. Les enjeux de cette subjectivation qui norme les manières de vivre sont immenses et l'important pour ce philosophe est de se concentrer sur les dispositifs « producteurs de style de vie et de subjectivation [qui] transcendent et enveloppent les individus »⁶⁹⁶.

La constitution – et la domination – de soi est donc un processus dynamique de construction du sujet qui s'inscrit dans la relation dialectique entre les différentes gouvernementabilités qui peuvent être séparées, d'une part, en gouvernement des autres – enfermement, châtement, médicalisation, etc. – et, d'autre part, en gouvernement de soi – techniques et pratiques de soi telles « les procédures, comme il existe sans doute dans toute civilisation, qui sont proposées ou prescrites aux individus pour fixer leur identité, la maintenir ou la transformer en fonction d'un certain nombre de fins »⁶⁹⁷.

Néanmoins, il est important de préciser ici que le concept d'identité ne tend ni à figer ni à essentialiser l'individu. Cette notion d'une identité mouvante et dynamique permet un renversement de perspective où le sujet, au lieu de subir le contexte social en reproduisant les techniques du corps, peut aussi, en réponse, se les réapproprier. Ce qui signifie que le processus de subjectivation n'est pas entièrement « verrouillé » par les institutions, qu'il n'est pas une entité précisément définie mais un bricolage qui s'élabore à partir des outils et matériaux du monde social. Il est au cœur de

⁶⁹³ Rodolfo, combattant de Tlaltempanapa, entretien mai 2012.

⁶⁹⁴ *Ibid.*

⁶⁹⁵ Michel Foucault, *Dits et écrits II, 1976-1988*, Gallimard, Paris, 2001, p. 1525.

⁶⁹⁶ Jean-François Bayart « Total subjectivation » in Jean-François Bayart et Jean-Pierre Warnier (dir.), *Matière à politique. Le pouvoir, les corps et les choses*, Karthala, Paris, 2004, p. 227.

⁶⁹⁷ Michel Foucault (2001), *op. cit.*, p. 1032.

multiples relations sociales, elles aussi alimentées par la culture matérielle, et on peut affirmer à la suite de Jean-Pierre Warnier que pratiquement toutes les actions individuelles et sociales s'appuient sur des mouvements et des conduites sensorimotrices, comme l'a montré l'observation de nombreux rites religieux.

Toutes les religions connues exigent du croyant qu'il s'engage dans des gestuelles et des manipulations d'objets, de substances ou dans des rites (chapelet, encens, jeûnes, onctions, communion eucharistique, musiques, processions, pèlerinages, postures de prière, danses, trances, etc.) comme corrélat essentiel de son adhésion et de ses verbalisations. Faire de la religion une "croyance" est excessivement réducteur⁶⁹⁸.

En tant que processus, Michel Foucault avait entrepris d'étudier « comment sous la continuité, le transfert ou la modification des codes, les formes du rapport à soi (et les pratiques de soi qui leur sont liées) ont été définies, modifiées, réélaborées et diversifiées »⁶⁹⁹.

La subjectivation, pour autant qu'elle nous paraisse comme donnée déterminante, ne doit cependant pas être envisagée uniquement dans le sens d'un assujettissement aux dispositifs sociaux et, comme l'affirme Bernard Andrieu, des formes de résistance sont possibles. Elles se situent dans « la vie même, dans la création d'une autre "économie des corps et des plaisirs", c'est-à-dire dans un "pouvoir de la vie" susceptible de résister aux agencements du "pouvoir sur la vie" »⁷⁰⁰.

Elle est aussi un mode d'action pour ceux qui participent. De nombreuses études montrent qu'une pratique corporelle régulière, notamment d'un sport de combat – un travail de soi sur soi pour reprendre Michel Foucault –, entraîne des transformations dans son rapport au monde. Les activités corporelles se répercutent en effet sur la personnalité des pratiquants réguliers qui les vivent souvent comme une véritable technique de construction et d'amélioration de soi. Dans le domaine des arts martiaux, par exemple, les individus gagnent en assurance.

À Zitlala, les combattants impliqués affichent cette conscience que l'expérience des combats les marque dans leur subjectivité et transmet un savoir-être et un savoir agir sous la forme d'un comportement et de présentation de soi. Plusieurs d'entre eux, tel Victor de Rancho de las Lomas, m'ont raconté que cet esprit de détermination leur avait sauvé plusieurs fois la mise : « dans la vie, quand tu montres que tu es vraiment prêt à te battre, beaucoup tournent les talons. Ça évite des problèmes ».

Dans ce processus de subjectivation, les combats sont un passage obligé. On ne devient pas un tigre de Zitlala seulement en se couvrant la tête d'un masque, ou un xochimilca en revêtant le vêtement traditionnel des femmes ; il faut se battre, s'engager physiquement. C'est la condition pour être un combattant, pour soi et pour les autres, *no hay de otra*⁷⁰¹.

Toutefois, si c'est une expérience de constitution individuelle d'un sujet, c'est aussi une conscience incarnée de sa potentialité en tant que groupe social, et donc en tant que groupe de pression. À cette occasion, le combattant exprime aussi la force, le courage de la communauté et renforce sa cohésion. Dans ce sens, les combats alimentent à la fois des relations individuelles et collectives tout en induisant un dynamisme social intracommunautaire et favorisent, par cette interaction, l'esprit de solidarité du groupe face au monde, et aussi face à la *cabecera*.

L'expérience kinesthésique est donc un « "puissant facteur de renforcement des liens", une expérience incarnée de la solidarité enrichie de sensations kinesthésiques communes »⁷⁰². À Zitlala, par exemple, elle permet aux habitants de Tlaltempanapa et de Tizayucan, par leur présence massive et remarquable lors des combats, de s'affirmer comme groupe d'importance à l'intérieur de la *cabecera* et dans le *municipio* en général. D'autant qu'être combattant participe à l'affirmation d'une insoumission, image valorisée dans ce petit chef-lieu du Guerrero qui depuis les débuts de la colonisation n'a jamais été village-sujet.

Les événements de 2016 survenus à la *cabecera* et relatés dans la presse locale montrent que cette vaillance s'invite dans les rapports sociaux en tant qu'arme physique et politique dans un contexte de rivalités entre factions du pouvoir local. Par deux fois, entre mai et août 2016, des

⁶⁹⁸ Jean-Pierre Warnier (2004), *op. cit.*, p. 17.

⁶⁹⁹ Michel Foucault [1984], *Histoire de la sexualité*, t. 2 : *L'Usage des plaisirs*, Gallimard, coll. Tel, Paris, 2015, p. 44.

⁷⁰⁰ Bernard Andrieu (dir.), *Le dictionnaire du corps en sciences humaines et sociales*, Éditions du CNRS, Paris, 2006, p. 58.

⁷⁰¹ C'est la seule manière.

⁷⁰² Laura Flety, *op. cit.*, p. 260.

centaines d'habitants de Tlaltempanapa⁷⁰³ ont investi la *cabecera* dans des démonstrations de force qui n'étaient pas sans rappeler l'arrivée spectaculaire des combattants les jours d'affrontements rituels.

3. L'expérience sensorielle

La dimension sensible des combats est très prégnante et constitue un domaine d'investigation en soi que nous n'aborderons dans ce dernier point que comme un prélude à une réflexion approfondie ultérieure. D'une manière générale, l'épreuve du combat est toujours un acte fort qui demeure un « espace de vérité » où sont engagés et mobilisés de nombreux ressorts de notre sensibilité physique et psychique.

Dans le domaine sportif, l'affrontement direct – notamment la boxe anglaise avec sa dimension dramatique sublimée par le spectacle – a inspiré à de nombreux écrivains des figures héroïques et de « magnifiques perdants » dans de très belles pages de la littérature⁷⁰⁴. Cette expérience sensible vécue de l'affrontement physique, ancrée dans notre humanité, nous renvoie à notre propre sensibilité, à nos peurs et nos espoirs, notre courage et nos faiblesses, bref à nous-mêmes. Partant de ce postulat, la notion de *gusto* récurrente dans les propos des combattants devient signifiante.

En effet, soit on admet à l'unisson des propos de certains ethnologues et promoteurs culturels que les combattants méconnaissent le sens de leur action et que « la majorité ignore la signification des combats ; ils disent juste qu'ils le font *por gusto*, parce que “c'est la coutume” »⁷⁰⁵ et dans ce cas on cherche à découvrir une signification cachée. Soit on prend en compte les propos des acteurs et on accepte qu'il faille approfondir cette notion de *gusto*, omniprésente à travers tous les témoignages. Pour ma part, j'ai choisi d'explorer cet aspect qui me semble ici indissociable de la douleur.

a) *El gusto* ...

Qu'est-ce que le *gusto* ? On peut le traduire ici par « plaisir » dans son sens premier « ce qu'il plaît à quelqu'un de faire, d'ordonner »⁷⁰⁶. En espagnol *placer* et *gusto* se rejoignent sur certains points. Dans le *Diccionario de la lengua española*⁷⁰⁷, une des acceptations de *gusto* est « le plaisir ressenti ». À partir de là, on pourrait effectivement se demander en toute logique où se situe le plaisir de cette forme de combat pour les acteurs.

Le plaisir, nous le savons, appartient au domaine émotionnel et comme toute émotion il est difficile à cerner et se trouve, de même que les sens et les sentiments, socialement et historiquement conditionné. Jean-Pierre Warnier a dans ce registre montré que les propositions de Marcel Mauss concernant les « techniques du corps » peuvent s'élargir aux émotions. Elles se cultivent. « Pour que le sujet perçoive certaines choses (des arômes, des sons, des configurations graphiques, une esthétique, des sensations kinesthésiques), il est impératif que tout cela ait été enregistré dans ses répertoires perceptifs »⁷⁰⁸.

Ainsi, le plaisir se constitue d'éléments étroitement imbriqués relevant de la chimie organique – des chercheurs en neurologie ont montré que plusieurs zones du cerceau peuvent le stimuler – et de la construction sociale. On le connaît intuitivement, on l'a tous expérimenté au cours de notre existence mais il n'est pas mesurable en soi, « nous ne connaissons du plaisir que son effet sur nous ; il nous met en mouvement, déclenche des réactions physiologiques [...], mais il n'est pas lié à une représentation précise, à l'instant même où nous l'éprouvons »⁷⁰⁹. Dans ce contexte flou d'un affect dit « premier », le plaisir revêt de multiples formes et effets (relaxant, érotique, stimulant, etc.) et demeure toujours un état « agréable » pour le sujet.

⁷⁰³ D'après les dépêches d'agence (*Agencia API*) et la presse disponible sur Internet (entre autres *La Jornada Guerrero, El sur de Acapulco*). En écho aux incidents du 4 mai 2016 (voir *supra*), plus de quatre cents habitants du même village forcent le 2 août un barrage militaire établi à Zitlala pour aller enterrer trois des leurs victimes d'assassinats ; les autorités font état de trente-trois blessés de part et d'autre lors des affrontements.

⁷⁰⁴ Entre autres, Ernest Hemingway, *500 000 dollars* ; Tennessee William, *Le boxeur manchot* ; Blaise Cendrars, *Le lotissement du ciel* ; Jack London, *Sur le ring* ou encore Arthur Cravan lequel maniait aussi bien l'uppercut sur le ring que les mots dans sa revue *Maintenant*.

⁷⁰⁵ Cruz Suárez Jácome, *op. cit.*, p. 11.

⁷⁰⁶ Alain Rey, *op. cit.*, p. 1662.

⁷⁰⁷ Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, Vigésima segunda edición, edición electrónica.

⁷⁰⁸ Jean-Pierre Warnier (2004), *op. cit.*, p. 18.

⁷⁰⁹ Jean-Marie Nicolle, *Le plaisir*, Bréal, Paris, 2012, p. 11.

Il est impossible dans le cadre de ce travail de retracer le tortueux parcours de la description du plaisir chez les philosophes qui depuis l'antiquité grecque jusqu'à nos jours ont produit d'innombrables études sur le sujet. Tantôt condamné comme un laisser-aller qui interdit à l'être humain de s'élever – on s'abandonne au plaisir –, tantôt célébré comme une finalité de la vie, il est plus généralement perçu comme une tentation qu'il faut maîtriser sous peine de la voir prendre le contrôle de la vie de l'individu.

Dans le domaine de la psychologie et de la psychanalyse, c'est une notion très développée qui, chez Freud, devient un principe vital du fonctionnement mental (« le principe de plaisir/déplaisir »). Pour les freudiens, en effet, l'activité psychique tend à la recherche du plaisir pour contrer le déplaisir ; le plaisir n'est pas une finalité mais il détermine nos actes, et la notion de plaisir dans l'affrontement physique serait, pour eux, à rapprocher d'une violence érotisée.

Dans le même sens, les neurologues et les psychiatres⁷¹⁰ ont montré que le plaisir, en stimulant les glandes sexuelles, consolide par la même occasion le lien affectif entre deux individus qui se sont affrontés. Certains combattants de Zitlala construisent, en plus du respect, une relation privilégiée comme cet *aficionado* originaire du quartier de la *cabecera* qui, bien que vivant à Mexico, revient chaque année pour affronter son *compadre* dans une intensité pugilistique qui renforce leurs liens. Pour ce dernier d'ailleurs, dans certains moments difficiles de sa vie personnelle où il n'avait pas nécessairement le cœur à se battre, il y participait tout de même « par amitié et par respect, pour correspondre au désir de mon *compadre* »⁷¹¹.

Toutefois, le ferment de ce plaisir qui s'expérimente dans l'affrontement est multiple et changeant. On ne peut le réduire à une seule composante et reflète autant l'époque que la diversité sociale des participants. Ainsi, certains historiens ont montré que les « bagarres de célibataires » organisées dans de nombreuses contrées rurales répondaient à un besoin primaire, biologique et psychologique chez les jeunes hommes d'exprimer leur agressivité naturelle liée à leur « niveau élevé de testostérone ».

Physiologiquement, nous sommes constitués pour la violence. Toutefois cet appareillage est tout autant défensif qu'offensif. Si l'agression est naturelle, il n'est pas étonnant qu'on puisse trouver des facteurs biologiques et physiologiques qui en favorisent la manifestation tant chez les animaux que les êtres humains. Il est acquis que les hormones jouent un rôle important dans l'agressivité⁷¹².

L'expérience kinesthésique du corps en effervescence assurait alors un plaisir nouveau très prisé des jeunes et des moins jeunes par une sécrétion élevée d'adrénaline qui,

[...] le temps d'un combat, peut décupler leur force et leur capacité de supporter les blessures. En situation d'agression, le cœur bat plus vite, la respiration devient plus rapide, les muscles sont mieux irrigués et ont plus de force, la sensation de fatigue disparaît ; même le processus de coagulation s'accélère, au cas où il y aurait effusion de sang⁷¹³.

Pendant, au-delà des causes hormonales, ces démonstrations marquaient surtout le passage à l'âge adulte et mettaient en scène le courage des prétendants des jeunes filles. C'était aussi une manière de reconfirmer de génération en génération l'identité villageoise en distinguant le « nous » des « autres ».

Néanmoins, sans les exclure totalement, ces explications fonctionnalistes méritent, dans le contexte zitlaltèque d'aujourd'hui, d'être complétées à l'aune du *gusto*. Même si depuis des années les liens des combats avec le sacré se sont distendus et que dans l'actualité le sens des affrontements se recentre sur d'autres finalités, il reste le plaisir de se mettre en jeu car chaque combat porte en lui l'incertitude et les aléas de la rencontre. C'est d'ailleurs ce caractère imprévisible du déroulement de l'action qui donne sa spécificité à ces combats et les différencie ontologiquement de la notion de performance qui suppose quant à elle une répétition et un dénouement sous contrôle.

Les combats inspirent une sensation de plaisir multiple aux participants. Il se situe dans le senti d'une harmonie synchronique du collectif, perception d'une intimité partagée qui se construit et se vit dans l'action, contribuant à la création d'un « entre-soi » où le plaisir n'est pas uniquement personnel ni lié à une victoire mais réside dans l'action commune. Mais le plaisir est également une

⁷¹⁰ Boris Cyrulnik (1983), *Mémoire de singe et paroles d'homme*, Hachette Littérature, Paris, 1998, p. 259 sq.

⁷¹¹ Luis de la *cabecera*, entretien avril 2012.

⁷¹² Bernard Dagenais, *Éloge de la violence*, Édition de l'aube, 2008, p. 198.

⁷¹³ *Ibid.*

sensation individuelle qui provient du dépassement de soi. « C'est pour se sentir vivant, pour sentir la peau vibrer sous les coups » me raconte un jeune *aficionado* de la *cabecera*. Ce dépassement de soi, de sa peur et de la douleur est très valorisé et procure un plaisir que connaissent d'une façon générale tous les pugilistes et boxeurs, même après un affrontement sans enjeu comme lors des séances de combats d'entraînement.

Cette sensation de combattre contre soi-même est une expérience où se mêlent des sentiments en apparence contradictoires mais avant tout complémentaires. « L'homme ne l'évite pas [le déplaisir], il en a au contraire besoin sans cesse : toute victoire, tout sentiment de plaisir, tout événement présuppose une résistance surmontée »⁷¹⁴. Dans les combats qui se déroulent actuellement à Zitlala – contrairement aux affrontements lithoboliques disparus où on pouvait esquiver, se mettre à couvert – il n'existe pas d'échappatoire ; les protagonistes sont dans une obligation d'affrontement, en toute conscience. « Le boxeur n'aime pas les coups qui viennent le trouver ; mais il aime ceux qu'il va chercher. Il n'est rien de si agréable qu'une victoire difficile, dès que le combat dépend de nous »⁷¹⁵.

Dans ce sens, ces pratiques corporelles peuvent être considérées comme des « techniques de soi » par lesquelles « les hommes non seulement se fixent des règles de conduite mais cherchent à se transformer eux-mêmes, à se modifier dans leur être singulier »⁷¹⁶.

Cette relation de combat avec des adversaires est aussi une relation agonistique avec soi-même. La bataille à mener, la victoire à remporter, la défaite qu'on risque de subir sont des processus et des événements qui ont lieu entre soi et soi. Les adversaires que l'individu doit combattre ne sont pas simplement en lui ou au plus près de lui. Ils sont une partie de lui-même⁷¹⁷.

Une expérience sensuelle collective très intense qui provoque du plaisir (*que da gusto*) – ou du déplaisir – aussi dans le temps d'après les combats, surtout le jour suivant chez le *capitán* où tous se rassemblent pour prolonger l'intensité de l'expérience, lorsque le corps collectif du groupe revit les affrontements et se construit une mémoire dont les effets vont au-delà des mots et agissent sans eux. Dans ce moment de communion particulière, plaisir et douleur sont partagés ; une douleur non désavouée comme on va le voir plus loin.

Néanmoins, ce moment d'après les combats n'est pas toujours plaisant à vivre et peut révéler la fragilité du groupe et de ses membres, tel qu'on a pu le voir vu chez Rodrigo lorsque le collectif se maintenait tant bien que mal⁷¹⁸. D'autre fois au contraire, comme chez Jorge, un des *capitanes* de San Mateo chez qui j'étais conviée, le groupe se renforce autour d'un repas dans une prolongation joyeuse et festive des combats.

b) ... et la douleur⁷¹⁹

Douleur et plaisir sont intimement liés dans leur antagonisme et pour nombre de philosophes sont même indissociables. Sans tomber dans des explications d'ordre psychanalytiques où la souffrance subie ou infligée serait une source de plaisir, la douleur et ses stigmates vécus dans le contexte des combats de Zitlala sont porteurs de sens.

D'un point de vue physiologique, la douleur est un signal d'alarme de l'organisme lors d'une atteinte de celui-ci en un point ou dans une région du corps. Néanmoins, la douleur n'est pas une finalité recherchée et si on la sublime le jour suivant dans l'intimité de l'« entre-soi », c'est parce qu'elle se place en tant qu'un des signes révélateurs de l'engagement physique.

Les coups marquent le corps dans sa chair : hématomes, bosses, entailles diverses, dents ou os cassés, etc. Ces traces corporelles souvent portées sur le visage, visibles aux yeux de tous et de soi-même, sont valorisées et arborées avec une certaine fierté les jours suivants par les protagonistes ; éphémères ou définitives, superficielles ou graves, mais toujours inséparables du combat, elles sont investies de sens et communiquent à la communauté l'engagement, la force de caractère et le courage

⁷¹⁴ Friedrich Nietzsche [1901], *La volonté de puissance. Essai d'une transmutation de toutes les valeurs (Études et fragments)*, t. 1, l. III, § 303, LGF Livre de poche, Paris, 1995.

⁷¹⁵ Alain, *Propos sur le bonheur, XLII Agir*, Gallimard, Paris, 1928, p. 93-94.

⁷¹⁶ Michel Foucault (2001), *op. cit.*, p. 1360.

⁷¹⁷ Michel Foucault (2015), *op. cit.*, p. 91-92.

⁷¹⁸ Voir deuxième partie, chapitre II, 5.

⁷¹⁹ On emploiera ici ce terme dans le sens de douleur physique en faisant abstraction des autres compléments qui lui sont aussi associés (morale, psychique, etc.).

de celui ou celle qui les porte. Dans ce contexte, « ces traces viennent représenter l'individu tout en le distinguant »⁷²⁰ [photo ci-après].



Stigmates de l'affrontement sur un « tigre » – Zitlala, 6 mai 2012

« Mais il est vrai que la douleur, infligée au prix de grandes violences physiques parfois qui doivent être supportées en *silence*, fait de la loi commune “un souvenir inoubliable” »⁷²¹ écrit Françoise Héritier, illustrant ses propos avec l'exemple de la petite claque donnée à l'enfant pour qu'il se souvienne. « La douleur physique marque la mémoire »⁷²² d'une autre manière que les mots, comme la mémoire du corps se ravive à travers la douleur. Nous savons en effet que les personnes ayant subi une amputation disent souvent ressentir le lancinement de leur membre manquant.

Le lendemain, en compagnie de la famille ou du groupe, la douleur et les empreintes sur le corps se partagent et soulignent l'expression de l'engagement physique au-delà des combats eux-mêmes. Tous les participants ont des hématomes ou sont encore passablement secoués mais s'en distraient dans une joyeuse convivialité, tirant plaisir de ce moment intense postérieur aux affrontements. Pour d'autres cependant, on l'a vu chez Rodrigo, l'ambiance d'après combat est lourde et questionne la pérennité du groupe qui doit rassembler « ses » troupes.

*
**

⁷²⁰ Yannick Le Hénaff *et al.*, « Hématomes, éraflures, cicatrices. Les marques corporelles (involontaires ?) comme métis du rugby » in *Revue du MAUSS* 2008/2 (n° 32), p. 561.

⁷²¹ Françoise Héritier (2005), vol. 1, *op. cit.*, p. 37.

⁷²² *Ibid.*, p. 38.

Les combats ont marqué les acteurs dans leur chair, visiblement, mais ces stigmates de l'affrontement sont perçus comme une distinction positive et non comme la marque d'une défaite ou d'une victoire face à un adversaire. Et il n'est pas question de les endurer dans la solitude et le silence de la maladie mais de les vivre solidairement. Ainsi Julian, un *aficionado* rencontré chez Jorge, ne se cache pas des effets du combat et grimace lorsque la douleur aux côtes l'irradie ; la veille il s'est battu trois fois et les coups de *reatas* se font cruellement sentir. Bien calé sur son siège, il tente de bouger le moins possible et malgré l'élancement, *se siente sabroso* « il se sent bien ». Il sait que dans trois jours la douleur s'estompera mais en attendant, il est dans l'incapacité de reprendre son travail de maçon dans la capitale et de ce fait profite de ces quelques jours de congé forcé en essayant de ne pas trop rire.

Chez les femmes aussi ces « marques tégumentaires⁷²³ » témoignent de leur participation et se portent sans chercher à les masquer. Il est à noter que les femmes et jeunes filles qui participent aux combats, loin d'adopter une apparence masculine, affirment leur féminité en soignant le port de leurs habits, avec coquetterie pour certaines, ce qui n'enlève en rien à leur détermination pugilistique.

Toutefois, il convient de nuancer le sens donné à ces séquelles des combats dont le corps se fait l'illustration. Ils ne sont pas une finalité en soi, on ne les recherche pas, mais sont une conséquence inévitable de l'échange des coups. « Tu as voulu te battre alors maintenant *aguantate* »⁷²⁴ disait sa mère à Soyla quand elle était plus jeune et s'affrontait avec ceux de La Esperanza.

Pourtant, si plaisir et douleur ne sont pas antinomiques, l'absence de douleur physique n'est pas non plus une garantie de plaisir. Parfois, le temps « d'après » s'avère difficile même en l'absence de blessures. J'ai d'ailleurs vu plusieurs combattants le lendemain qui, bien que sérieusement contusionnés, étaient pour certains d'entre eux ravis tandis que d'autres, sans avoir à souffrir physiquement, semblaient très affectés. Des sensations très variables qui touchent à l'intime où la notion de déplaisir le dispute parfois à celle de plaisir.

Ainsi « la douleur le jour suivant te montre ta vanité, et tu te poses la question de savoir ce que tu as gagné à ne même plus pouvoir te tourner dans le lit sans l'aide de ta femme qui parfois se montre furieuse d'avoir un mari éclopé »⁷²⁵ convient l'oncle de Rodrigo qui pourtant, *por puro gusto*, ne rate jamais un combat de La Esperanza. Un *gusto* paradoxal, plaisir parfois teinté d'abattement que connaissent tous les pugilistes, un jour ou l'autre.

Aux dires de plusieurs combattants, le corps souffre plus avec les coups de *reatas* qu'avec les *puñetazos*. Juan un ancien *capitán* du quartier de San Mateo impliqué dans la plupart des combats durant des décennies témoigne « je ne participe plus car je ne me sens plus tellement jeune. Je me suis amaigri à cause de tant de combats, les coups de *reata* m'ont séché le corps ». Cette image du corps séché par les coups est revenue quelques fois dans les propos des plus anciens comme si les chocs leur avaient extrait de la vitalité.

Pour sa part, le père de Julio, le vidéaste de Zitlala que j'ai plusieurs fois rencontré, recommande à ses fils de ne pas se battre comme les tigres à cause des dégâts internes que les coups de *reata* peuvent occasionner, en se référant à la tumeur à l'intestin dont on a dû lui en retirer une partie à Mexico. Il pense que c'est à cause des coups de *reata* qu'il a pris sur le flanc. Pour lui, les combats des xochimilcas sont beaucoup plus doux : « *allí hay menos peligro, pero la reata si es fuerte*⁷²⁶ » dit-il après avoir été en chercher une dans la pièce voisine et la taper dans sa main pour en éprouver la dureté.

Pour d'autres combattants, ce sont au contraire les combats à poings nus des xochimilcas et de La Esperanza qui se montrent les plus dangereux. Les coups sont douloureux tant pour celui qui les donne que pour celui qui les reçoit, d'autant que là aussi les protagonistes ne se ménagent pas. Les mains et le visage sont les parties du corps les plus affectées avec leur lot de fractures (doigts, nez, mâchoire) et entailles diverses [*photo suivante*]. On peut d'ailleurs observer chez les jeunes combattants une tendance grandissante à se bander les mains pour se protéger les jointures des phalanges.

⁷²³ Pour reprendre Yannick Le Hénaff *et al.*, « Les marques corporelles involontaires chez les rugbywomen » in *Corps*, 2007/1 (n° 2), p. 112.

⁷²⁴ De *aguantar*, « prends sur toi ».

⁷²⁵ Entretien mai 2012.

⁷²⁶ « Là, il y a moins de danger, mais avec la *reata*, c'est vraiment fort ».



Sous le masque – Zitlala, 5 mai 2012

Toutefois, on est encore très loin de la logique sportive des différentes formes de boxe où le but est de préserver autant que possible son intégrité physique avec des gants spécifiques dont les particularités sont de protéger les poings, d'atténuer considérablement l'impact du coup sur l'adversaire tout en servant en même temps de protection, autant d'éléments qui ont pour effet d'allonger singulièrement le temps de spectacle du combat.

Chez les tigres aussi on cherche à se protéger sommairement en glissant une épaisse serviette sous le masque pour l'empêcher de bouger sous l'impact des coups de *reatas* dont la rudesse en a blessé plus d'un. D'après les anciens, ces pratiques qui visent à épargner en partie son corps sont récentes et tendent à s'affirmer.

Cependant, d'un point de vue physique et émotionnel, il n'est jamais facile d'affronter l'épreuve du combat. « La première fois, on perd le souffle, la vision, mais on apprend vite » me raconte León, un *aficionado* de San Mateo. L'expérience modifie le « "sens corporel", c'est-à-dire la conscience qu'il a de l'organisme et, à travers ce corps transformé, du monde qui l'entoure »⁷²⁷.

c) La peur

Dans la plupart des dictionnaires, la peur est considérée comme une émotion universelle, un phénomène psychologique réflexe originel de nature élémentaire et à caractère affectif marqué qui dépasse les frontières des espèces et concerne tout le règne animal.

⁷²⁷ Loïc Wacquant, « La fabrique de la coque. Capital corporel et travail corporel chez les boxeurs professionnels », *Quasimodo*, n° 7, Montpellier, 2003, p. 191.

Comme toutes les émotions, la peur est autant une construction sociale qu'une réaction organique avec des effets physiologiques identifiés (modification du taux d'adrénaline entraînant de nombreuses variations au niveau cardio-vasculaire, épidermique, respiratoire, gastro-intestinal, etc.). À l'instar de la douleur, elle est un signal d'alarme nécessaire à la survie mais elle n'est pas forcément un indicateur de danger objectif.

Plurielles, les peurs se réinventent et se réactualisent en permanence. Elles peuvent être contagieuses, instrumentalisées et sont souvent le produit de notre imagination. Et « l'imaginaire est un élément de la réalité ; il pèse sur elle, et il est performatif »⁷²⁸.

Précisément, ce sont les représentations et les conditions culturelles de cette ambivalence qu'il revient aux ethnologues de mettre au jour en montrant qu'elles correspondent à une construction particulière qui, en tant que telle, s'incolque et se transmet⁷²⁹.

Au singulier, la peur n'en est pas moins multiple et variable. Elle est véhiculée par un objet précis, imaginaire ou pas, mais dans tous les cas définissable et donc contrôlable, mesurable. Face à une situation de peur, on peut s'organiser et apprendre, contrairement à l'anxiété ou à l'angoisse dont les causes ne sont pas clairement identifiées ou encore à la panique qui fait perdre la maîtrise de soi.

La peur est une donnée présente dans les propos des combattants et ceux des non-combattants. Pour ces derniers, c'est une des raisons pour ne pas participer, *me da miedo* « ça me fait peur » me dit Cuauhtémoc qui assiste depuis toujours aux combats.

Chez les combattants, la peur lors des combats est connue de tous et n'est pas perçue comme une marque de faiblesse. Elle est acceptée et n'est jamais un sujet tabou. Durant l'affrontement, on tente de la maîtriser, de garder le regard, de ne pas fuir pour pouvoir déclencher l'attaque. Dans ce contexte, « avoir peur » n'est donc pas une expérience négative à laquelle on voudrait se soustraire. On s'y frotte même avec *gusto*, pas pour la vaincre, mais plutôt pour la domestiquer, pour ne pas se laisser dominer par elle. « Il faut rester acteur, actif, transformer une crainte subie en un risque assumé et de fait, les stratégies pour déjouer, et donc jouer avec la peur, sont innombrables »⁷³⁰.

Nous avons pu, dans la deuxième partie, nous rendre compte de l'atmosphère qui règne chez le *capitán* avant les combats, lorsque chacun se trouve face à sa peur. Certains boivent du mezcal et dansent pour attiser leur courage ; d'autres, plus graves, se concentrent un peu à l'écart.

Avant de rentrer dans le combat, *claro que se tiene miedo* (bien sûr qu'on a peur) car un seul coup peut te blesser sérieusement, voire te tuer. Surtout qu'en plus on respire mal sous le masque, parfois même on suffoque et il faut reprendre son souffle sans paniquer⁷³¹.

Pour les enfants ce n'est guère plus facile. Rodrigo, qu'on a entendu plusieurs fois, se souvient :

Quand j'étais enfant, ça me faisait peur. Les jours de combat, je ne voulais pas m'approcher du terrain car je savais qu'on allait tout de suite me demander de me battre. Ça me faisait peur car j'avais le nez fragile et je saignais facilement, parfois au premier coup. Maintenant, quand je me prends un bon coup, bien sûr je saigne du nez, mais rien avoir avec avant où je pissais vraiment le sang⁷³².

Dans ces combats au corps à corps, il n'y a pas d'autre choix que d'aller jusqu'au bout de la raison pour laquelle on s'est engagé, de « remplir son contrat » avec soi-même, sans qu'intervienne de décision arbitrale ou de limite de temps imposée. L'entrée en lice, c'est-à-dire le moment où le combat est sur le point de s'engager, peut prendre deux formes selon l'état de peur à assumer. Soit on se jette sur son vis-à-vis sans préambule avec toute l'énergie possible comme remède pour enrayer la peur, soit, avant que le premier coup ne soit lancé, on observe une sorte de round d'observation qui peut prendre quelque temps (parfois plus d'une minute), surtout chez les plus jeunes.

C'est certainement à ce moment d'anticipation du combat que le sentiment de peur est le plus prégnant. Les combattants se tournent autour, sans se quitter des yeux. Les visages sont tendus et les bras en position de boxeurs à hauteur du visage semblent figés dans l'attente du coup. La tension est

⁷²⁸ David Dumoulin Kervran et Christian Gros, *op. cit.*, p. 32.

⁷²⁹ Monique Judy-Ballini et Claudie Voisenat, « Ethnographier la peur » in *Terrain* [en ligne], 43|2004, p. 2.

⁷³⁰ *Ibid.*, p. 7.

⁷³¹ Entretien Juan Pedro, ancien *capitán* de la *cabecera*.

⁷³² Entretien mai 2013.

extrême entre les deux protagonistes qui rassemblent leur courage pour s'affronter. Il y a bien sûr la peur de prendre des coups mais aussi celle de donner un *mal golpe* qui pourrait être fatal ce qui, dans les deux cas, impose de dépasser un stade d'appréhension. Quand les protagonistes tardent à déclencher l'affrontement, les participants les encouragent à grand renfort de voix – pas toujours dans des termes d'amabilité – afin de forcer les hésitations. Au premier coup, reçu ou donné, la peur disparaît immédiatement dans l'action.

Cette mise en situation de peur volontaire en fait par ailleurs une composante déterminante de la vie sociale qui stimule le courage. Parce qu'être courageux ne peut se faire sans ignorer la peur.

Bien au contraire, pour être courageux, il faut avoir peur. [...] Bien sûr, la peur propre au courage n'est pas une émotion poussée à son paroxysme et entravant l'action, mais bien une peur qu'il est possible de dépasser. [...] Ainsi, si le courageux fait preuve de la force de caractère nécessaire à l'action, ce serait à partir d'une connaissance lui venant du moins en partie de sa peur⁷³³.

La peur n'est en effet pas l'apanage des plus craintifs et dans ce contexte où on doit la maîtriser dans l'action, on peut lire le courage qui en découle comme une technique de soi à l'intérieur d'un processus de construction d'affirmation de soi. Alors, plutôt que de la refouler, on la laisse s'exprimer pour mieux l'appivoiser.

d) L'ivresse

L'ivresse n'est pas une expérience sensorielle en soi mais elle y participe pour beaucoup, voire la stimule directement. En ce sens, il nous paraît intéressant d'aborder un instant ce qui peut être considéré comme étant une force motrice. À Zitlala, dans le cadre de la fête, le « boire » collectif est d'une manière générale une pratique sociale qui déplace les limites et les normes sociales admises habituellement en temps de sobriété. Il fait partie de la vie communautaire et s'y soustraire nécessite parfois quelques explications en forme de justifications – *tomo medicina* (je prends des médicaments) étant la plus usitée. J'ai dû pour ma part partager nombre de *traguitos* (petits coups à boire) pour rentrer dans l'intimité de la fête.

Dans la grande majorité des fêtes de Zitlala, l'ébriété ne met pas à l'écart de la situation ; elle s'affirme même dans l'espace public en tant qu'aspect fondamental et indissociable de la fête. La consommation de mezcal est nécessaire et la quantité mise à disposition par le *fiestero* sera observée méticuleusement par le groupe comme preuve de son engagement financier et de sa générosité envers ses invités.

Cette boisson alcoolisée d'origine préhispanique issue de la distillation du suc présent dans le cœur de certaines espèces d'agaves – notamment de la famille des magueys – est fabriquée localement dans de nombreuses distilleries « maison ». Son taux d'alcool titre entre quarante et cinquante degrés et on l'achète directement chez le producteur à des tarifs bien moins onéreux que dans le commerce.

Le « contrôle de qualité » est le consommateur, souvent plus attentif aux effets contingents du lendemain qu'au prix ou à une qualité gustative. Certains mezcals, surtout ceux coupés à l'alcool de canne à quatre-vingt-dix degrés, annoncent des lendemains particulièrement éprouvants. Les veines des membres gonflent de manière inquiétante et le mal de tête est persistant. Le père de Juan Carlos, un promoteur culturel de la *cabecera* qui dit choisir du bon mezcal, soigne ses *crudas*⁷³⁴ au *centro de salud* où il se fait injecter du sérum physiologique pendant trois jours ! La fois où je l'ai croisé avec son fils un lendemain de combat, ils étaient prostrés face à la télévision, avec cache-nez et bonnets de ski malgré la chaleur de ce début mai. *Cruda* familiale !

À Zitlala, il y a une totale acceptation sociale de l'état d'ivresse et de ses effets secondaires pendant les périodes de fêtes. Les enfants ou les femmes diront que le père, frère, mari s'est « *tirado quien sabe donde por borracho* » (écroulé n'importe où, complètement ivre). Les femmes boivent aussi mais contrairement aux hommes elles auront toujours une *comadre* moins ivre qu'elle pour les ramener.

*
**

⁷³³ Stéphanie Vermot-Petit-Outhenin, *Avoir peur*, Rue de l'échiquier, Paris, 2012, p. 131.

⁷³⁴ « Gueule de bois ».

Dans le contexte des combats, le mezcal tient une place particulière, son propre espace d'expression serait-on tenté de dire. Bien plus qu'une exigence rituelle, il s'identifie à un protocole informel, surtout à la *cabecera* lors des combats des tigres (5 mai) et des xochimilcas (Mardi gras) qui sont précédés – et encore plus suivis – d'une abondante consommation d'alcool. L'ivresse y est d'une certaine manière encouragée par les autorités, lesquelles offrent « rituellement » des bidons de vingt litres de mezcal aux groupes de combattants. Dans ces moments particuliers, l'ivresse sur la voie publique n'est pas sanctionnée et une personne ivre n'interfère pas dans l'espace commun. Cependant, certaines ivresses, les ivresses « scandaleuses », ne sont pas admises, comme celle par exemple de cet étudiant en anthropologie arrivé tout juste de Mexico qui s'imposait en parlant très fort dans son téléphone mobile. Il dérangeait, « il ne sait pas se comporter » ai-je pu entendre et plusieurs personnes l'ont interpellé dans ce sens. Le lendemain, on me raconta que de jeunes Zitlaltèques l'avaient pourchassé sans ménagement jusqu'au village voisin d'Acatlán.

S'il ne constitue pas en soi un élément incontournable, le mezcal et l'ivresse qu'il engendre n'en sont pas moins des données présentes interprétées à des degrés divers dans les différents combats. On a vu par exemple que durant les affrontements à Pochahuisco, le comportement ivre n'est pas accepté et la personne visiblement prise de boisson est écartée de la voie publique par les autorités et aussitôt mise en « quarantaine » jusqu'à la fin des festivités ; en revanche, à la *cabecera*, l'ivresse fait partie de la situation sociale (pour reprendre un terme goffmanien) et se trouve totalement admise.

Dans la pratique, la consommation de mezcal commence lors des parades qui annoncent les affrontements, les participants d'un groupe dansant et consommant le mezcal offert par le *capitán* et les gens du *barrio* pour les encourager et les soutenir. De retour chez le *capitán*, celui-ci continue à proposer *caldo*, bières et mezcal. L'ambiance alcoolisée apparaît comme le fruit de la générosité de ce dernier, toutefois on ne se sert pas soi-même, il faut attendre qu'une personne « chargée » par l'hôte des lieux d'une bouteille vous en offre. Ces préposés à la distribution d'alcool, souvent des proches du *capitán*, peuvent d'une certaine manière contrôler l'ivresse des participants car ils « invitent » à leur guise qui ils veulent ; offrir à boire peut en ce sens devenir un instrument de pouvoir et de contrôle de la situation.

Bien souvent, le détenteur de la bouteille qui partage chaque coupe offerte est rapidement ivre. Il montre son ivresse, la met en scène, il brandit la bouteille comme pour signifier que l'alcool coule à flots mais finalement offre peu de *traguitos* aux futurs combattants qui parfois s'indignent du peu de mezcal en circulation. Mais si l'alcool est important, s'enivrer n'est pas le but recherché par les combattants. Tout du moins avant les combats. Et si des personnes en état d'ébriété avancée sont présentes dans la foule, elles font surtout rire par leurs tangages – une particularité de l'ivresse au mezcal étant de faire tanguer et non de tituber, distinction subtile entre deux états qui défient chacun les lois de l'équilibre – et leurs excès sont toujours absorbés par le groupe dans une indifférence bonhomme.

Nombre de combattants boivent des *traguitos* pour se donner du courage, pour endormir la douleur des coups mais tous au final demeurent concentrés sur le combat à venir. Pour de nombreux protagonistes, l'alcool donne de la force et aide à bien se battre, à dominer la peur, à *aguantar* et finalement à décupler le *gusto*. Cette ivresse collective crée une énergie qui grise même celui qui ne boit pas, état, qui comme on vient de le voir, n'entraîne pas de laisser-aller ou une perte de contrôle ; il aide les combattants et participe à la situation, contrairement – une fois encore – au domaine sportif où le pratiquant en état d'ébriété perd de sa précision technique – et donc une grande partie de son efficacité – et sort du cadre de la situation exigée. Il est certain qu'être ivre dans un affrontement sans techniques particulières présente un avantage contre celui, qui, dans un état identique, souffrira d'une faiblesse mémorielle due à l'alcool pour pouvoir les exprimer.

*

La catharsis induite par l'ivresse participe directement à l'action collective en ce sens qu'individuellement et collectivement elle permet l'expression de pulsions vitales dans une identité provisoire. Elle libère la peur ou le courage autant que les pensées et les sentiments. Cependant, dans le cadre des combats, cette situation volontaire, collective et potentiellement explosive nécessite un profond autocontrôle pour ne pas perdre ses capacités physiques. Pour cette raison l'ivresse, tout en participant à une situation précaire et délicate, reste sous contrôle et n'autorise pas les comportements non conformes dans l'affrontement.

Comme on vient de le voir, l'ivresse se poursuit bien après les combats. Le soir même et le lendemain chez chaque *capitán*. C'est une ivresse radicale, joyeuse et dramatique, libérée du poids de l'incertitude de l'issue des combats ; les combattants fêtent non pas une victoire mais l'action commune passée.

Conclusion de la troisième partie

Bien qu'ils ne puissent être considérés comme imperméables aux réalités sociales et aux intérêts et jeux de pouvoir qui en émanent, les combats doivent surtout se comprendre en tant qu'activité sociale impliquant un engagement différent de l'ordinaire, avec ses règles propres, et approprié à la situation. Cette participation physique communique doublement tant au niveau individuel – comment tel acteur agit – que collectif – comment le groupe se comporte.

On a donc voulu dans cette dernière partie de ce travail faire une lecture des combats à partir de l'observation du vécu corporel, ou pour l'exprimer autrement donner de l'importance au geste.

Dans ce sens, on a tenté de dégager les formes narratives du corps – pour reprendre le titre – et de saisir les significations que les gestes des combats pouvaient nous communiquer. Cette lecture par le corps nous a menés sur le terrain des interactions pugilistiques où dynamiques sociales et corporelles sont enchevêtrées et « interagissent en se transformant mutuellement ». Toutefois, il convient de préciser que le corps n'est pas une entité à part. Les anthropologues ont montré qu'il n'existe que par la dimension qui lui est donnée, qu'il est surtout une construction sociale avec toute la complexité de la performativité. Mais il est aussi une réalité biologique incontestable même si cette dernière peut être interprétée comme une construction qui révèle notre social, et qui en relève. Cependant, le corps n'est pas qu'un réceptacle et l'expérience corporelle – la mise en situation – induit notamment des transformations sur les acteurs dans une relation de complémentarité. Les participants aux combats ne font pas que reproduire des gestes, les gestes eux-mêmes sont générateurs d'expériences qui participent à la construction des sujets.

Ainsi, comme le montre Laura Flety⁷³⁵ dans son étude d'une danse bolivienne, si d'un côté on peut appréhender les combats comme un outil pertinent pour la compréhension des faits sociaux, de l'autre ils nous montrent que les nouveaux enjeux sociaux s'inscrivent concrètement dans les corps et les pratiques corporelles. À partir de ce constat, on a d'abord vu comment la transformation de l'espace des combats opérait des changements observables dans le déroulement même des affrontements. Puis on a tenté à partir de l'observation de ces affrontements de définir des critères de distinction qui déterminent la spécificité de ces combats, ni guerriers ni sportifs. Enfin, on a montré comment l'expérience corporelle était génératrice d'une socialité particulière autour d'émotions partagées.

Cette approche s'inscrit dans un cadre transdisciplinaire et chacun des points abordés peut être considéré en lui-même comme un champ de recherche ; les survoler de la sorte n'a de but que de nous convier à la réflexion et nous aider à préciser une démarche en devenir qui part de l'hypothèse que l'observation matérielle des pratiques corporelles peut être signifiante et capable de nous fournir des éléments utiles à la compréhension des transformations socioculturelles.

⁷³⁵ Laura Flety, *op. cit.*, p. 313 sq.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Au terme de cette étude, il convient de revenir sur les axes directeurs de l'analyse qui se sont imposés très vite à partir du travail de terrain face au décalage observé entre le discours des promoteurs culturels et le « non-discours » des combattants.

Les premiers, en inscrivant la tradition des combats dans le temps long, ont orienté la recherche vers l'étude historique, non pas tant pour découvrir la « véritable origine » des luttes mais bien pour comprendre les conditions d'énonciation des exégèses. Les seconds en verbalisant peu ont déplacé mon regard vers la dimension corporelle.

L'approche historique a mené en premier lieu à une lecture critique de la « tradition orale » diffusée par les promoteurs culturels. On a vu que l'origine des combats est une mémoire fluctuante subissant, au fil de son développement, divers revirements, influences et transformations. Comme en toute source historique, l'oralité fonctionne en interaction avec les processus sociaux qui déterminent le cadre dans lequel le groupe agit et se reconnaît. Dès lors, il convient d'interpréter la source orale, de déceler la valeur subjective et symbolique de l'énoncé pour qu'il révèle d'autres aspects que les faits historiques qu'il tend à déformer.

Dans ces conditions, il s'avère difficile de reconstituer un passé à partir de l'oralité d'autant que la plupart des « orateurs » alimentent le discours préétabli que l'on attend d'eux. De ce fait, l'appréciation qu'on en aura ne sera donc pas le récit de la réalité mais plutôt ce que certains membres de la communauté estiment comme important pour identifier leur culture. Il s'avère alors indispensable de regarder les théories qui circulent sur ces origines et leur évolution davantage en tant que reflet des désirs d'une communauté qui façonne son imaginaire et ses mythes que comme une recherche historique objective.

C'est ainsi que les exégèses qui entourent le rituel procurent en retour d'importantes informations non seulement sur l'adaptation du discours aux évolutions sociopolitiques mais également sur les choix et les options d'une « réalité fictionnelle » qui s'érige à l'intérieur et à l'extérieur du rituel des luttes. De là l'intérêt de rapprocher les postulats sur leurs origines d'un contexte historique plus large pour saisir l'influence de la culture officielle dans la composition de la mémoire collective qui a abouti à une prodigalité de mutations et d'adéquations opportunistes de ces origines, elle-même révélatrice de la porosité entre mythe et réalité. Ces constructions mémorielles renvoient aux questions de l'usage du passé et de la relation entre le temps ancien et le temps présent dont les articulations, soumises aux processus sociaux, génèrent différents discours historiques qu'on ne peut saisir qu'en élargissant l'analyse à la complexité de la situation sociohistorique.

Jointe à une approche ethnographique, cette perspective incite à aborder l'action rituelle en tant que pratique sociale (ou espace social) intégrée aux transformations socio-économiques plus générales, ce qui nous amène inévitablement aux notions plus spécifiques de patrimoine et de valorisation culturelle des singularités régionales.

Par ailleurs, il importe de penser ces combats comme un processus. Cette conception dynamique nous permet de prendre en considération les relations et enjeux sociaux qui les traversent mais aussi les multiples interactions qui se nouent autour. Les combats inscrits dans un réseau complexe de relations sociales, à l'intérieur desquels s'articulent le global et le local, ne cessent de se transformer et on a vu combien ces changements influent directement sur les interactions entre combattants.

Il nous semble que saisir les processus de subjectivation propres aux activités physiques et sportives, c'est toucher aux liens étroits et invisibles qui unissent la pratique physique et l'identité. C'est comprendre comment s'articulent les conduites motrices et le rapport à la culture matérielle d'une part, à tout ce qui est de l'ordre du social d'autre part : les discours et représentations socialement partagés, les organisations, les groupes⁷³⁶.

En second lieu et à un tout autre niveau, l'approche historique nous a permis d'inscrire les combats de Zitlala dans un contexte de rituels d'affrontements paysans qui semblent avoir été une constante

⁷³⁶ Rémi Richard, *L'expérience sportive du corps en situation de handicap. Approche praxéologique et socio-phénoménologique du foot-fauteuil*, thèse de doctorat STAPS sous la direction de Bernard Andrieux et Éric Dugas, Paris V René-Descartes, 2013, non publiée, p. 242.

dans la majorité des sociétés humaines jusqu'au début du XX^e siècle. En ce sens, « se battre et s'esbattre » renvoie à une humanité commune de jeux premiers. Et cette persistance nous retourne de plein fouet l'interrogation première au sujet de l'existence des combats de Zitlala pour la déplacer vers un questionnement sur la mise en normes des pratiques corporelles et le phénomène de sportivisation qui en sont le prolongement.

Néanmoins, cette approche qui vise à « désingulariser » les combats de Zitlala ne doit pas pour autant les placer sur une échelle d'évolution où ils seraient les témoins d'un reste de notre sauvagerie ou l'expression de notre animalité ; en somme des combats « archaïques » dans lesquels des personnes s'affrontent sans foi ni loi.

C'est à cette étape de la recherche que la dimension corporelle s'est avérée la plus précieuse. Pour compléter une appréhension « extérieure » qui s'intéresse aux questions des origines et aux activités sociales dont on constatait les limites, on a voulu considérer les combats de l'intérieur, à partir de leur matérialité et d'une lecture pragmatique des interactions motrices. Dans ce but, on a eu recours à l'analyse du mouvement en empruntant aux outils de la praxéologie développée par Pierre Parlebas. Pour cet auteur, qui a essentiellement travaillé dans le domaine du sport et des jeux, le comportement moteur est porteur de signification et la conduite motrice peut « s'interpréter comme un signe dont le signifiant est le comportement observable »⁷³⁷. La prise en compte du vécu corporel des acteurs et un regard attentif et analytique des gestes et des postures dans le déroulement des différents combats ont montré, en donnant d'une certaine manière la parole au corps, des individus engagés dans une situation motrice porteuse de sens.

L'étude des interactions corporelles qui se nouent à l'intérieur du cadre social mouvant, mais néanmoins très structuré autour du rituel, a mis en lumière un autocontrôle collectif indispensable de la part des protagonistes pour maintenir l'événement en son point de climax sans qu'il glisse vers une empoignade générale. Cette démarche a permis également de souligner le travail sur soi pour contrôler sa peur et son instinct premier de fuite et accepter de se mettre en situation d'affrontement. Car à ce moment, le combat n'est pas une métaphore pour les protagonistes engagés dans cette puissante expérience kinesthésique où seule compte la confrontation.

*
**

Avec les politiques de valorisation patrimoniale, les enjeux désormais se modifient et certaines formes d'affrontements, hier encore invisibles, se recomposent autour des paradigmes de l'authenticité culturelle. Assiégés par les institutions, les combats, notamment ceux des tigres, font l'objet d'une patrimonialisation accélérée de la part des autorités, mais parallèlement, l'expérience individuelle et collective de courage qu'ils transmettent dépasse le cadre des affrontements et peut s'inviter dans les rapports sociaux non comme une « tradition » mais plutôt comme l'expression de la force d'un groupe ou plus largement de la communauté face au pouvoir central ou entre groupes d'influence locaux. Car, en s'engageant dans les combats, les protagonistes contribuent à un processus de construction d'un sujet qui met en œuvre une action physique subjectivante où l'individu prouve et éprouve son courage en permettant en outre de modifier son rôle social et d'obtenir une reconnaissance symbolique au sein du groupe ou de la communauté. Cependant, ceci ne signifie en rien que le processus de subjectivation soit un acte purement volontariste, indépendant des institutions. Michel Foucault a montré que l'individu est pris dans un réseau de gouvernementalités qu'il ne contrôle pas et dans ce sens le combattant, on l'a vu, n'est pas l'unique acteur de l'institution rituelle.

Les rôles sont multiples et perméables et si pour certains, les luttes peuvent devenir un tremplin pour la promotion sociale à l'intérieur des institutions culturelles et patrimoniales, il faut impérativement pour participer à l'organisation – et gagner en reconnaissance – se battre ou s'être battu et être perçu par les combattants comme tel. Néanmoins, on ne peut pas parler d'une communauté de combattants en soi mais plutôt d'un rassemblement de groupes qui se composent et recomposent à travers des alliances et des ruptures au sein de leurs quartiers respectifs.

Certains groupes, tels ceux du village de Tlaltempanapa, principal allié du quartier de San Francisco, sont puissants de par leur nombre et leur cohésion et s'affirment en force dans les combats.

⁷³⁷ Pierre Parlebas (1999), *op. cit.* p. 260.

En revanche, ce sont les groupes de *la cabecera* et de San Mateo qui semblent les plus aux faits pour obtenir les subventions d'institutions culturelles.

*
**

Le cheminement de cette recherche entre l'histoire et la dimension corporelle renvoie au processus de transformation de l'action rituelle à Zitlala, permet d'en cerner les modes et causes de singularisation, et donc de se détacher d'une démarche trop essentialiste de la culture perçue comme un appareil stabilisé de références. D'autre part, il invite à dépasser l'émotion première que peut susciter l'observation des combats. En effet, lors de présentations des avancées de mes travaux, j'ai constaté plusieurs fois des réactions amusées, gênées, voire choquées face aux images, notamment celles où apparaissent le sang ou les combats d'enfants. Au début, j'ai tenté de contourner cet écueil en évitant de présenter certaines photos qui alimenteraient le regard indigné, voire choqué. Mais au cours de cette recherche, il m'a semblé plus intéressant d'introduire ces réactions à l'analyse pour élargir la réflexion autour de la question des perceptions de la violence.

Cette approche donc par le corps et par l'histoire a permis de dégager une forme de combat qui engage d'autres finalités, différentes de celles que je connaissais jusqu'à présent. Elles mobilisent des ressources humaines qu'on a tenté d'identifier à Zitlala en proposant une sorte de « métacombat » à partir d'une certaine façon d'appréhender l'affrontement concernant l'usage de la force, l'échange des coups et la notion d'endurance.

Mais surtout, loin d'être uniques – on a vu comment l'être humain a inventé tout au long de son histoire des jeux d'affrontement physique⁷³⁸ valorisant le courage et la force et dont les valeurs ne sont pas tournées uniquement vers la victoire et l'anéantissement de l'autre –, ces combats font partie d'un champ, qui s'avère immense, de pratiques corporelles d'affrontements qui, contrairement au domaine des sports, portent en elles une potentialité subversive. Nos catégories analytiques sont encore insuffisantes pour saisir ces combats entre « corps invaincus » qui n'ont pas fini de dévoiler leurs logiques d'interactions dont les contours restent à définir. Toutefois, ils devront se différencier des pratiques sportives ou guerrières.

On le voit, la dimension corporelle est porteuse d'intérêts pour la compréhension des faits sociaux et nous renvoie à des questions qui débordent le cadre de cette recherche. Mais comment ne pas s'interroger sur les nouvelles formes d'affrontement, notamment celles relevant du virtuel, de l'immatériel, qui déplacent le cadre de l'expérience corporelle *stricto sensu*. Là aussi, le champ des recherches s'annonce des plus vaste.

⁷³⁸ Je dois reconnaître ma surprise première quand, au milieu de ma recherche, je « découvrais » cette multiplicité partout dans le monde et dans l'histoire dont seuls les historiens semblent avoir pris la mesure.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- AGUILAR NAVA Luis (comp.), *Tzitzilalan. Lugar de las estrellas. Colección de documentos para su historia*, H. Ayuntamiento municipal constitucional de Zitlala, Gro, 2011.
- ALAIN, *Propos sur le bonheur*, Gallimard, Paris, 1928.
- ALENCASTRE Andrés G. et DUMÉZIL Georges, « Fêtes et usages des Indiens de Langui (province de Cana, département de Cuzco) » in *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 42, 1953, p. 1-118.
- ÁLVAREZ MOCTEZUMA Israel, «La cultura musical en los ámbitos indígenas de la Nueva España» in *Arqueología Mexicana*, vol. 16, n° 94, p. 47-51.
- ÁLVAREZ URBAJTEL Aurelia Shajna, *Cambio y resistencia cultural en Zitlala, Guerrero*, Tesis de licenciatura en etnología, ENAH, México, 1988, non publiée.
- ANDRIEU Bernard (dir.), *Le dictionnaire du corps en sciences humaines et sociales*, CNRS Éditions, Paris, 2006.
- ANNON Philippe-Willy, *Capoeira, aux sources du mythe*, Ollin, Paris, 2007.
- ANOUILH Jean [1941], *Eurydice*, in *Pièces noires*, Éditions de la Table Ronde, coll. La Petite Vermillon, Paris, 2008.
- ARIZA ACEVEDO Maclovio, *El teatro de evangelización en Chilapa, Guerrero*, Universidad Autónoma de Guerrero, 1989.
- ARTÍS Gloria, RUBIO Miguel Angel, WACHER Mette Marie (coords), *Guerrero: una mirada antropológica e histórica*, INAH, México, 2007.
- BANCEL Nicolas et GAYMAN Jean-Marc, *Du guerrier à l'athlète – Éléments d'histoire des pratiques corporelles*, PUF, Paris, 2002.
- BÁRCENAS AGATÓN Blandino, « Sesquicentenario del estado de Guerrero. La Diócesis de Chilapa y la Diócesis y Arquidiócesis de Acapulco » in Edgar Neri Quevedo (comp.), *Guerrero 1849-1999*, t. 1, Gobierno del Estado de Guerrero, Chilpancingo de los Bravo, 1999, p. 13-21.
- BARTRA Armando [1996], *Guerrero Bronco. Campesinos, ciudadanos y guerrilleros en la Costa Grande*, ERA, col. Problemas de México, México, 2000.
- BASCHET Jérôme, « L'histoire face au présent perpétuel » in François Hartog et Jacques Revel, *Les Usages politiques du passé*, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 2001, p. 54-74.
- BATESON Gregory et MEAD Margaret, *Balinese Character. A photographic analysis*, Special Publications of the New York Academy of Sciences, vol. 2, Wilbur G. Valentine Editor, 1942.
- BAYART Jean-François, « Total subjectivation » in Jean-François Bayart et Jean-Pierre Warnier (dir.), *Matière à politique. Le pouvoir, les corps et les choses*, Karthala, Paris, 2004, p. 215-253.
- BENJAMIN Walter [1928], *Origine du drame baroque allemand*, Flammarion, Paris, 1985.
- BERNARD Carmen, *Les Indiens face à la construction de l'État-nation. Mexique-Argentine 1810-1917*, Atlande, Neuilly-sur-Seine, 2013.
- BERTHELOT Jean-Michel *et al.*, « Les sociologies et le corps » in *Current sociology*, vol. 33, n° 2, juin 1985.
- BIRDWHISTELL Ray L. [1970], « Un exercice de kinésique et de linguistique : la scène de la cigarette » in Yves Winkin (dir.) [1981], *La nouvelle communication*, Le Seuil, Paris, 2000.
- BOCCARA Guillaume, « Multiculturalisme, néolibéralisme, démocratisation » in Christian Gros et David Dumoulin Kervran (dir.), *Le multiculturalisme "au concret". Un modèle latino-américain ?*, Presses Sorbonne nouvelle, Paris, 2011, p. 55-71.
- BOLTANSKI Luc, « Les usages sociaux du corps » in *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 26^e année, n° 1, 1971, p. 205-233.
- BONFIGLIOLI Carlo et JÁUREGUI Jesús (ed.), *Las danzas de conquista*, 2 vol., FCE, México, 1996.
- BOTH Arnd Adje «La música prehispánica sonidos rituales a lo largo de la historia» in *Arqueología Mexicana*, vol. 16, n° 94, p. 28-37.
- BOURDIEU Pierre, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Droz, Paris, 1972.
- _____, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Éditions de Minuit, Paris, 1979.
- _____, *Le sens pratique*, Éditions de Minuit, Paris, 1980.
- BRACHETTI Ángela, «La Batalla de Chiaraje: Una pelea ritual en los Andes del sur de Perú» in *Anales del Museo de América*, n° 9, p. 59-78, 2001.

- BRODA Johanna, «Las comunidades indígenas y las formas de extracción del excedente: época prehispánica y colonial» in Enrique Florescano (comp.), *Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina (1500-1975)*, FCE, México, 1979, p. 54-92.
- _____, IWANISZEWSKI Stanislaw, MONTERO Arturo (coords) [2001], *La Montaña en el paisaje ritual*, ENAH, IIH-UNAM, 2009.
- BROHM Jean-Marie, « Sport, culture et répression » in *Partisans*, n° 43, 1968.
- _____, *Corps et politique*, Delarge, Paris, 1975.
- CANABAL CRISTIANI Beatriz (coord.), *Los caminos de la Montaña. Formas de reproducción social en la Montaña de Guerrero*, CIESAS, UAM-Xochimilco, México, 2001.
- CANGER Una, *Relato de Melesio Salazar Tepetate sobre la ceremonia del Cerro Cruzco*. Investigación lingüística realizada en Zitlala, Gro, Mecanoscrito, Institute of Linguistics, University of Copenhagen, 1973.
- CAPONE Stefania, *La quête de l’Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil*, Karthala, Paris, 1999.
- CARDAILLAC Louis, « Morisques d’Espagne et Indiens de Nouvelle-Espagne : des stratégies convergentes et divergentes face à une rupture imposée » in Paola Domingo et Hélène Vignaux (dir.), *Arts et sociétés en Amérique latine : la transgression dans tous ses états*, L’Harmattan, 2009, p. 19-28.
- CARRIER Hubert, « Les dénominations de Jean sans Peur : entre violence acceptée et réprouvée » in François Foronda, Christine Barralis, Bénédicte Sère (dir.), *Violences souveraines au Moyen Âge – Travaux d’une école historique*, PUF, Paris, 2010.
- CASTILLO RAMÍREZ Guillermo, «Las representaciones de los grupos indígenas y el concepto de nación en Forjando Patria de Manuel Gamio» in *Cuicuilco*, vol. 20, n° 56, ENAH, México, 2013, p. 11-34.
- CERTEAU Michel (de) [1980], *L’invention du quotidien I*, Gallimard, 1990.
- _____, et VIGARELLO Georges, « Histoires de corps, entretien avec Michel de Certeau » in *Esprit*, février 1982, 2 M1667, p. 179-185.
- CHANDIVERT Arnaud, *Promouvoir les singularités locales : politiques de l’authenticité et usages sociaux du patrimoine en Couserans, Ariège*, thèse de doctorat en ethnologie sous la direction d’Alain Babadzan, Montpellier 3, 2010, non publiée.
- CHARLOT Emmanuel et DENAUD Patrick, *Les arts martiaux*, PUF, Paris, 1999.
- CIARCIA Gaetano, *Ethnologues et passeurs de mémoires*, Karthala – Maison des Sciences de l’Homme, Montpellier, 2011.
- COLLADO HERRERA María del Carmen, «¿Que es la historia oral?» in Graciela De Garay (coord.), *La historia con micrófono*, Instituto Mora, México, 1999, p. 13-32.
- CYRULNIK Boris [1983], *Mémoire de singe et paroles d’homme*, Hachette Littérature, Paris, 1998.
- DAGENAIS Bernard, *Éloge de la violence*, Édition de l’aube, 2008.
- DEHOUE Danièle, « L’influence de l’État dans la transformation du système des charges d’une communauté indienne mexicaine » in *L’Homme*, vol. 14, n° 2, 1974, p. 87-108.
- _____, « Le travail gratuit au Mexique. Les communautés tlanepèques et l’équipement » in *Études rurales*, n° 113-114, 1989, p. 119-130.
- _____, *Quand les banquiers étaient des saints. 450 ans de l’histoire économique et sociale d’une province indienne au Mexique*, Éditions du CNRS, Paris, 1990.
- _____, « L’apparition d’une mémoire afro-indienne dans le Mexique colonial : les tribulations d’un saint sur la route d’Acapulco » in *Mémoires en devenir, Amérique Latine, XVI^e-XX^e siècles*, Maison des Pays Ibériques, Bordeaux, 1994, p. 113-134.
- _____, [1994], *Entre el caimán y el jaguar. Los pueblos indios de Guerrero*, CIESAS, INI, México, 2002.
- _____, *La géopolitique des Indiens du Mexique. Du local au global*, Éditions du CNRS, Paris, 2003.
- _____, *Offrandes et sacrifices en Mésoamérique*, Riveneuve, Paris, 2007.
- _____, « Le multiculturalisme au village. Réflexions mexicanistes » in Christian Gros et David Dumoulin Kervran (dir.), *Le multiculturalisme “au concret”. Un modèle latino-américain ?*, Presses Sorbonne nouvelle, Paris, 2011, p. 71-83.
- DE LAURENTIIS Michele, *Tra tinku e oro: Conflitto et “politica indigena” in un ayllu boliviano*, Tesi en Antropologia e studi storico-linguistici XXIV ciclo sous la direction de Berardino Palumbo, Università degli Studi di Messina, 2013, non publiée.

- DELGADO VIVEROS David, «La petición de lluvia en la región Centro-montaña de Guerrero y su importancia en la conservación de recursos naturales» in *La Revista Brasileira de Agroecologia*, vol. 2, n° 1, 2007.
- DEMANGET Magalie, *La chair des dieux est-elle à vendre ? Chamanisme, tourisme et ethnicité en terre mazatèque (Mexique)*, thèse de doctorat en ethnologie sous la direction de Jacques Galinier, Paris X, 2006, non publiée.
- DÍAZ RIVAS Manuel de Jesús, *El teponaztli de Zitlala, Guerrero (la música en la identidad étnica)*, Tesis de licenciatura en etnología, ENAH, México, 1988, non publiée.
- DÍAZ VÁZQUEZ Rosalba, *El ritual de la lluvia en la tierra de los hombres-tigre*, CONACULTA, Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, México, 2003.
- DOGANIS Basile, *Pensées du corps. La philosophie à l'épreuve des arts gestuels japonais (danse, théâtre, arts martiaux)*, Les Belles Lettres, Paris, 2012.
- ELIAS Norbert [1969], *La civilisation des mœurs*, Calmann-Lévy, 1973.
- _____ et DUNNING Eric [1986], *Sport et civilisation. La violence maîtrisée*, Fayard, 1994.
- ENGELS Friedrich [1845], *La situation de la classe laborieuse en Angleterre*, Éditions sociales, 1973.
- ENRÍQUEZ Lucero «La música en la Nueva España» in *Arqueología Mexicana*, vol. 16, n° 94, p. 52-60.
- ÉPRON Aurélie, *Histoire du gouren (XIX^e-XXI^e siècles) : l'invention de la lutte bretonne*, thèse de doctorat STAPS sous la direction de Luc Robène, Université de Rennes 2, 2008, non publiée.
- EVANS-PRITCHARD Edward E. [1940], *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, Gallimard, Paris, 1994.
- FABRE Daniel et CAMBEROQUE Charles, *La fête en Languedoc. Regards sur le carnaval aujourd'hui*, Privat, Toulouse, 1977.
- FLETY Laura, *Les cortèges de la fortune. Dynamiques sociales et corporelles chez les danseurs de morenada (La Paz, Bolivie)*, thèse de doctorat en ethnologie sous la direction de Jacques Galinier, Paris Ouest Nanterre, 2015, non publiée.
- FLORES FÉLIX José Joaquín, «Espacialidad social y lucha por los poderes locales en la Montaña de Guerrero» in Canabal Cristiani Beatriz (coord.), *Los caminos de la Montaña. Formas de reproducción social en la Montaña de Guerrero*, CIESAS, UAM-Xochimilco, México, 2001, p. 123-156.
- FLORES SOLÍS Alejandro, «El chiaraje. Un encuentro con la teatralidad» in *Ketzalcalli* 2, 2008, p. 55-85.
- FLORESCANO Enrique (comp.), *Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina (1500-1975)*, FCE, México, 1979.
- FOLLAIN Antoine, *Le village sous l'Ancien Régime*, Fayard, 2008.
- _____ (dir.), *Brutes ou braves gens ? La violence et sa mesure (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Presses universitaires de Strasbourg, 2015.
- FOLLAIN Antoine et PIAINT Hervé, « Conclusions » in Antoine Follain (dir.), *Brutes ou braves gens ? La violence et sa mesure (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Presses universitaires de Strasbourg, 2015, p. 521-529.
- FOUCAULT Michel [1984], *Histoire de la sexualité*, t. 2 : *L'Usage des plaisirs*, Gallimard, coll. Tel, Paris, 2015.
- _____, *Dits et écrits II, 1976-1988*, Gallimard, Paris, 2001.
- GARCÍA DE LEÓN Antonio, *Resistencia y Utopía*, 2 vol., ERA, col. Problemas de México, México, 1985.
- _____, «Tiempo mítico, tiempo verbal, tiempo histórico» in *Cuicuilco*, Nueva época, t. 1, n° 1, ENAH, México, 1994, p. 59-76.
- GAUDIN Benoît, JULHE Samuel et CLÉMENT Jean-Paul, « Bibliographie des thèses de doctorat en SHS sur les combats codifiés » in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 179, Le Seuil, Paris, 2009.
- GINZBURG Carlo, *Les batailles nocturnes. Sorcellerie et rituels agraires aux XVI^e et XVII^e siècles*, Verdier, 1980.
- GODELIER Maurice et PANOFF Michel (dir.), *Le corps humain. Conçu. Supplicié, possédé, cannibalisé*, Éditions du CNRS, Paris, 2009.
- GOFFMAN Erving [1959], *La mise en scène de la vie quotidienne, t. 1. La présentation de soi*, Éditions de Minuit, coll. Le sens commun, Paris, 1973.
- _____ [1963] « Engagement » in Yves Winkin (dir.) [1981], *La nouvelle communication*, Le Seuil, Paris, 2000.
- _____ [1967], *Les Rites d'interaction*, Éditions de Minuit, coll. Le sens commun, Paris, 1998.

- GOLOUBINOFF Marina et KATZ Esther (edit.), *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*, Publicaciones de la Casa Chata, CIESAS, CEMCA, IRD, México, 2008, p. 121-132.
- GÓMEZ AVENDAÑO Elías, «El mito de Petición de lluvias de Zitlala» in *Oxtotitlán, itinerancias antropológicas*, n° 1, 2007, p. 17-19.
- GOOD ESHELMAN Catharine [2001], «Oztotempa: “el ombligo del mundo”» in Broda Johanna, Iwaniszewski Stanislaw, Montero Arturo (coords), *La Montaña en el paisaje ritual*, ENAH, IIH-UNAM, México, 2009, p. 376-393.
- _____, «Ejes conceptuales entre los Nahuas de Guerrero: expresión de un modelo fenomenológico mesoamericano» in *Estudios de cultura nahuatl*, n° 36, portal de revistas científicas y arbitradas de la UNAM, México, 2005.
- _____, «Los estudios etnohistóricos» in Artís Gloria, Rubio Miguel Angel, Wachter Mette Marie (coord.), *Guerrero: una mirada antropológica e histórica*, INAH, México, 2007, p. 251-279.
- GOODY Jack, *La Raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Éditions de Minuit, Paris, 1979.
- GREGORIO PASTOR Juan, *Eucaria Apreza: la revolucionaria del sur*, Tesis de licenciatura en historia, Universidad Autónoma de Guerrero, Chilpancingo de los Bravo, 2007, non publiée.
- GROS Christian et DUMOULIN KERVRAN David (dir.), *Le multiculturalisme “au concret”. Un modèle latino-américain ?*, Presses Sorbonne nouvelle, Paris, 2011.
- GRUZINSKI Serge, *Les hommes-dieux du Mexique. Pouvoir indien et société coloniale, XVI^e-XVIII^e siècles*, Archives Contemporaines, col. Ordres Sociaux, Paris, 1985.
- _____, *La colonisation de l’imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI^e-XVIII^e siècles*, Gallimard, Paris, 1988.
- GUARDINO Peter, «¿Barbarismo o ley republicana? Los campesinos de Guerrero y la política nacional, 1820-1846» in Edgar Neri Quevedo (comp.), *Guerrero 1849-1999*, t. 1, Gobierno del Estado de Guerrero, Chilpancingo de los Bravo, 1999, p. 35-75.
- GUTIÉRREZ ÁVILA Miguel Ángel, *La conjura de los Negros. Cuentos de la tradición oral afroestizada de la Costa Chica de Guerrero*, Universidad Autónoma de Guerrero, 1995.
- _____, «Guerrero después de Cárdenas» in Edgar Neri Quevedo (comp.), *Guerrero 1849-1999*, t. 1, Gobierno del Estado de Guerrero, Chilpancingo de los Bravo, 1999, p. 75-97.
- _____, *La historia del estado de Guerrero a través de su cultura. Una perspectiva antropológica*, t. 1, CONACULTA et Universidad Autónoma de Guerrero, 2008.
- HALBWACHS Maurice, *La classe ouvrière et les niveaux de vie. Recherches sur la hiérarchie des besoins dans les sociétés industrielles contemporaines*, thèse de doctorat présentée à la Faculté des Lettres de l’Université de Paris, 1913 (disponible en ligne : www.httpclassiques.uqac.ca).
- HALL Edward T. [1966], *La Dimension cachée*, Le Seuil, Paris, 1971.
- HAMAYON Roberte, *Jouer. Une étude anthropologique*, La Découverte – coll. Bibliothèque du Mauss, Paris, 2012.
- HÉMOND Aline, *Peindre la révolte. Esthétique et résistance culturelle au Mexique*, Éditions du CNRS, Paris, 2003.
- _____, «Lois hier, coutumes aujourd’hui. Les enjeux politiques à travers un exemple indien au Mexique» in *Trace*, n° 46, CEMCA, Mexico, 2004, p. 82-98.
- _____ et GOLOUBINOFF Marina, «El “Via Crucis del agua”. Clima, calendario agrícola y religioso entre los nahuas de Guerrero» in Annamária Lammel, Marina Goloubinoff et Esther Katz (edit.), *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*, Publicaciones de la Casa Chata, CIESAS, CEMCA, IRD, México, 2008, p. 133-169.
- HÉRITIER Françoise [1996 et 1999], *Séminaire de Françoise Héritier. De la violence*, vol. 1 et 2, Odile Jacob, Paris, 2005.
- _____, *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, Odile Jacob, Paris, 1996.
- _____, *Masculin/Féminin II. Dissoudre la hiérarchie*, Odile Jacob, Paris, 2002.
- HERNÁNDEZ JAIMES Jesús, «El tiempo de los coroneles» in Edgar Neri Quevedo (comp.), *Guerrero 1849-1999*, t. 1, Gobierno del Estado de Guerrero, Chilpancingo de los Bravo 1999, p. 117-160.
- HOBBSAWM Eric et RANGER Terence (dir.) [1983], *L’invention de la tradition*, Éditions Amsterdam, Paris, 2006.
- HOFFMANN Odile et RINAUDO Christian, *México, el otro mestizaje*, IRD – Universidad veracruzana, 2011.

- HORCASITAS Fernando, «*La danza de los Tecuanes*», *Estudios de Cultura Náhuatl*, 1980, vol. 14, p. 238-286.
- ILLADES Carlos, «Guerrero: la violencia circular» in *Nexos*, México, 1^o de noviembre 2014.
- _____ et ORTEGA Martha, *Guerrero una historia compartida*, Gobierno del Estado de Guerrero, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, México, 1989.
- JACOBO HERRERA Frida Erika, *Hacia una antropología de las emociones. La atención de la envidia entre los Nahuas de Cuetzalan, Puebla*, Tesis de doctorado en antropología sous la direction de Roberto Melville Aguirre, CIESAS, México, 2013, non publiée.
- JAOUEN Guy, *Les Luites Celtiques de Bretagne et du Cornwall*, Falsab, Noyal Pontivy, 2005.
- JEUDY-BALLINI Monique et VOISENAT Claudie, «Ethnographier la peur» in *Terrain* [en ligne], 43|2004, <http://terrain.revues.org/1803>.
- JOHANSSON Patrick, «Tira de la Peregrinación (Códice Boturini)» in *Arqueología Mexicana*, n^o 31, ed. esp., México, 2009.
- JUSSERAND Jean-Jules [1901], *Les sports et les jeux d'exercices dans l'ancienne France*, Slatkine, Genève, 1986.
- KORSBACK Leif, «El desarrollo del sistema de cargos de San Juan Chamula: el modelo teórico de Gonzalo Aguirre Beltrán y los datos empíricos», *Anales de Antropología*, vol. 24, n^o 1, IIA-UNAM, México, 1987.
- KRAWIETZ Birgit, «Prelude to Victory in Neo-traditional Turkish Oil Wrestling: Sense Perceptions, Aesthetics and Performance» in *The International Journal of the History of Sport*, vol. 31, n^o 4, 2014, p. 445-458.
- _____, «Sport and Nationalism in the Republic of Turkey» in *The International Journal of the History of Sport*, vol. 31, n^o 4, 2014, p. 336-34.
- KRIST Stefan, «Wrestling Magic: National Wrestling in Buryatia, Mongolia and Tuva in the Past and Today» in *The International Journal of the History of Sport*, vol. 31, n^o 4, 2014, p. 423-444.
- LAMMEL Annamária, GOLOUBINOFF Marina et KATZ Esther (edit.), *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*, Publicaciones de la Casa Chata, CIESAS, CEMCA, IRD, México, 2008.
- LARA GONZÁLEZ José Joel, *La Pahko'o'la. Experiencia corpo-oral histórica*, Tesis de licenciatura en etnohistoria, ENAH, México, 2012, non publiée.
- LARGUIER Gilbert, «Violence meurtrière et turbulence juvénile dans le Midi de la France» in Antoine Follain (dir.), *Brutes ou braves gens ? La violence et sa mesure (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Presses universitaires de Strasbourg, 2015, p. 349-380.
- LE BON Gustave [1895], *La psychologie des foules*, PUF, Paris, 1963.
- LE BRETON David, *La sociologie du corps*, PUF, Paris, 1992.
- LEFEBVRE Henri [1974], *La production de l'espace*, 4^e éd., Anthropos, 2000.
- LE GOFF Jacques, *L'imaginaire médiéval*, Gallimard, Paris, 1985.
- _____, TRUONG Nicolas, *Une histoire du corps au Moyen Âge*, Liana Levi, Paris, 2003.
- LE HÉNAFF Yannick et al., «Les marques corporelles involontaires chez les rugbywomen» in *Corps*, 2007/1 (n^o 2), p. 111-116.
- _____ et al., «Hématomes, éraflures, cicatrices. Les marques corporelles (involontaires ?) comme métis du rugby» in *Revue du MAUSS*, 2008/2 (n^o 32), p. 553-574.
- LENCLUD Gérard, «La tradition n'est plus ce qu'elle était... Sur les notions de tradition et de société traditionnelle en ethnologie» in *Terrain* 9, octobre 1987, p. 110-123.
- LÉVI-STRAUSS Claude, «Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss» in Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, PUF, 1950.
- LEWIN Moshé, *La formation du système soviétique*, Gallimard, Paris, 1987.
- LIPONSKI Wojciech, *L'encyclopédie des sports. Plus de 3 000 sports et jeux du monde entier*, Gründ, Paris, 2005.
- LÓPEZ AUSTIN Alfredo [1980], *Cuerpo Humano e Ideología. Las concepciones de los Antiguos Nahuas*, 2 vol., IIA-UNAM, México, 1984.
- _____ [1994], *Les Paradis de Brume. Mythes et pensée religieuse des anciens Mexicains*, IHEAL, Paris, 1997.
- LÓPEZ CABALLERO Paula, *Les Indiens et la nation au Mexique. Une dimension historique de l'altérité*, Karthala, Paris, 2012.

- LORENTE FERNÁNDEZ David, «La violencia del Estado como *chiaraje* o guerra ritual: una interpretación cosmológica de la lucha del ejército contra los quechuas de Sicuani en el sur del Perú» in *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 41, n° 2, 2011, p. 547-554.
- LORENZ Konrad [1963], *L'agression : l'histoire naturelle du mal*, Flammarion, Paris, 1969.
- LOUDCHER Jean-François, *Histoire de la savate, du chausson et de la boxe française (1798-1978)*, L'Harmattan, Paris, 2000.
- LÖW Martina [2001], *Sociologie de l'espace*, Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 2015.
- MALINOWSKI Bronislaw [1930], *La vie sexuelle des sauvages du nord-ouest de la Mélanésie*, Rivage et Payot, Paris, 2000.
- MANNONI Pierre, *La Peur*, PUF, Paris, 1982.
- MARCELLINI Anne et MILIANI Mahmoud, « Lecture de Goffman », *Corps et culture* [en ligne], 4|1999, <http://corpsetculture.revues.org/641>.
- MARX Karl [1867], *Le Capital*, livre 1, Gallimard, Paris, 2008.
- MATÍAS ALONSO Marcos (comp.), *Rituales agrícolas y otras costumbres guerrerenses (Siglos XVI-XX)*, CIESAS, México, 1994.
- MAUSS Marcel, « Les techniques du corps » in *Journal de Psychologie*, XXXII, 3-4, 15 mars/15 avril 1936.
- MEMMI Dominique, « Introduction : La dimension corporelle de l'activité sociale » in *Sociétés contemporaines*, n° 31, 1998/3, p. 5-14.
- MIRANDA ARRIETA Eduardo, *Entre armas y tradiciones. Los indígenas de Guerrero en el siglo XIX*, CIESAS, México, 2006.
- MOLINIÉ-FIOVARANTI Antoinette, « Sanglantes et fertiles frontières. À propos des batailles rituelles andines » in *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 74, Paris, 1988, p. 48-70.
- MUCHEMBLED Robert, *Une histoire de la violence*, Le Seuil, Paris, 2008.
- NAHOUM-GRAPPE Véronique, « Histoire et anthropologie du boire en France du XVI^e au XVIII^e siècle » in *De l'ivresse à l'alcoolisme. Études ethnopsychanalytiques*, Dunod, Paris, 1989, p. 83-169.
- NEFF NUIXA Françoise, *El rayo y el arco iris. La fiesta indígena en la Montaña de Guerrero y el oeste de Oaxaca*, INI, México, 1994.
- _____, *Mouvement et intensité dans la pensée indienne : mythes et rituels de l'État du Guerrero, Mexique*, thèse de doctorat en ethnologie sous la direction de Danièle Dehouve, Paris X, 2005^[a], non publiée.
- _____, «La noche del tecuani» in *Diario de campo*, supplément n° 33, 2005^[b], p. 14-23.
- _____, «Los caminos del aire. Las idas y venidas de los meteoros en la Montaña de Guerrero» in Annamária Lammel, Marina Goloubinoff et Esther Katz (edit.), *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*, Publicaciones de la Casa Chata, CIESAS, CEMCA, IRD, México, 2008, p. 323-341.
- _____, [2001], «La lucerna y el volcán negro» in Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski, Arturo Montero (coords), *La Montaña en el paisaje ritual*, ENAH, IIH-UNAM, México, 2009, p. 353-373.
- NERI QUEVEDO Edgar (comp.), *Guerrero 1849-1999*, 2 vol., Gobierno del Estado de Guerrero, Chilpancingo de los Bravo 1999.
- NICOLLE Jean-Marie, *Le plaisir*, Bréal, Paris, 2012.
- NIETZSCHE Friedrich [1901], *La volonté de puissance. Essai d'une transmutation de toutes les valeurs (Études et fragments)*, t. 1, l. III, § 303, LGF Livre de poche, Paris, 1995.
- OBŒUF Alexandre, SUDRE David, « La situation motrice négligée » in Hélène Joncheray et Mickaël Vigne (dir.), *Jeux et Sports : La mise en action du corps*, L'Harmattan, Paris, 2012, p. 31-45.
- OCHOA CAMPOS Moisés, *Historia del estado de Guerrero*, Porrúa, México, 1968.
- OETTINGER Marion, *Una comunidad tlapaneca. Sus linderos sociales y territoriales*, INI, México, 1980.
- OLIVERA Mercedes, «Huemitl de mayo en Citlala. ¿Ofrenda para Chicomecóatl o para la Santa Cruz?» in Barbro Dahlgren de Jordán (coord.), *Mesoamérica, Homenaje al doctor Paul Kirchhoff*, INAH, México, 1979, p. 143-158.
- ONG Walter Jackson [1982], *Oralité et écriture (La technologie de la parole)*, Les Belles Lettres, trad. fr., Paris, 2014.
- OREL Tufan, « L'étude du corps dans les rituels. Note d'orientation » in *Cahiers Internationaux de sociologie*, LXXIV, 30^e année, PUF, Paris, janvier-juin 1983, p. 160-165.

- OROZCO GOMEZ Fernando, *Fiesta de la Santa Cruz de Zitlala*, Tesis de licenciatura en etnología, ENAH, México, 2001, non publiée.
- ORTIZ BULLÉ-GOYRI Alejandro, «Aproximaciones a los tecuanes, danza-drama de origen náhuatl del Estado de Guerrero» in *América sin nombre*, n° 8 (dic. 2006), p. 93-99.
- PARLEBAS Pierre, *Jeux, Sports et Sociétés. Lexique de praxéologie motrice*, INSEP Publications, 1999.
- _____, *Éléments de sociologie du sport*, PUF, Paris, 1986.
- _____, « Les jeux traditionnels et leurs destins culturels » in *1^{re} Rencontre Euro-Méditerranéenne des Jeux du Patrimoine*, Ariana, Tunisie, 19-21 Avril 2008.
- PIANT Hervé, « Les hommes des siècles passés étaient-ils plus violents que nous ? » in Antoine Follain (dir.), *Brutes ou braves gens ? La violence et sa mesure (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Presses universitaires de Strasbourg, 2015, p. 5-15.
- PIETTE Albert, *Ethnographie de l'action. L'observation des détails*, Métailié, Paris, 1996.
- POUILLON Jean, *Fétiches sans fétichisme*, Maspero, Paris, 1975.
- _____, « Plus c'est la même chose, plus ça change » in *Nouvelle revue de psychanalyse*, XV, 1977, p. 203-211.
- PROPP Vladimir, *Les fêtes agraires russes*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1987.
- PRUNEAU Jérôme, *Les joutes languedociennes. Ethnologie d'un « sport traditionnel »*, L'Harmattan, Paris, 2003.
- PURY-TOUMI Sybille (de), *Sur les traces des Indiens nahuatl, mot à mot : le contact entre langues et cultures*, La Pensée Sauvage, Grenoble, 1992.
- QUISEFIT Laurent, « La violence lithobolique en Corée : jeu de guerre, simulacre cathartique et rituel agricole » in Luc Robène (dir.), *Le sport et la guerre XIX^e et XX^e siècles*, Presses Universitaires de Rennes, 2012, p. 53-62.
- RENNESSON Stéphane, « Art martial, sport international et produit culturel » in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 179, Le Seuil, Paris, 2009, p. 63-75.
- REY Alain (dir.) [1993], *Dictionnaire historique de la langue française*, N^{elle} éd. Le Robert, 2010.
- RICHARD Rémi, *L'expérience sportive du corps en situation de handicap. Approche praxéologique et socio-phénoménologique du foot-fauteuil*, thèse de doctorat STAPS sous la direction de Bernard Andrieux et Éric Dugas, Paris V René-Descartes, 2013, non publiée.
- ROULET Éric, *L'évangélisation des Indiens du Mexique. Impact et réalité de la conquête spirituelle (XVI^e siècle)*, Presses Universitaires de Rennes, 2008.
- ROUSSELY Véronique, *Fêtes rituelles et luttes des xochimilcas à Zitlala au Mexique*, mémoire de master 2 dirigé par Gaetano Ciarcia, Université Paul-Valéry Montpellier 3, 2011, non publié.
- RUBI Alarcón Rafael, «La triple alianza del Altiplano central» in *Archivo Histórico*, t. 1, H. Ayuntamiento municipal constitucional, Dirección de cultura y turismo, Chilapa, 2010, p. 17-58.
- SALAZAR ADAME Jaime, «Guerrero y la formación del Estado nacional» in Edgar Neri Quevedo (comp.), *Guerrero 1849-1999*, t. 1, Gobierno del Estado de Guerrero, Chilpancingo de los Bravo, 1999, p. 173-185.
- SALAZAR TEPETATE Melesio, *Relato de Melesio Salazar Tepetate in «Corpus» Álvarez Urbajtel Aurelia Shajna, Cambio y resistencia cultural en Zitlala, Guerrero*, Tesis de licenciatura en etnología, ENAH, México, 1988, non publiée.
- SÁNCHEZ ANDRAKA Juan, *Zitlala, por el mágico mundo indígena guerrerense*, Fondo de Apoyo Editorial del Gobierno del Estado de Guerrero, 1983.
- SÁNCHEZ SERRANO Evangelina, «Los espacios territoriales en la Montaña de Guerrero» in Canabal Cristiani Beatriz (coord.), *Los caminos de la Montaña. Formas de reproducción social en la Montaña de Guerrero*, CIESAS, UAM-Xochimilco, México, 2001, p. 157-196.
- SAUMADE Frédéric, « Le carnaval au Mexique. Animaux, espaces locaux et représentation nationale dans une société métisse » in *Pôle Sud*, n° 14, 2001, p. 87-105
- _____, « “Taureau, cerf, maïs, peyotl.” Le quadrant de la culture wixarika (huichol) » in *L'Homme*, n° 189, 2009/1, p. 191-227.
- SAUNIER Annie, « S'esbattre ou se battre, de quelques “jeux” et de leurs conséquences à la fin du XIV^e siècle » in *Jeux, sports et divertissements au Moyen Âge et à l'Âge classique*, Actes du 116^e Congrès national des sociétés savantes, Ministère de l'éducation nationale et de la culture, CTHS, Chambéry, 1991, p. 67-94.

- SCHULTZE JENA Leonhardt, « Bei den Azteken, Mixteken und Tlapaneken der Sierra Madre del Sur von Mexiko » in *Indiana*, t. 3, Jena, G. Fischer, 1938.
- SUÁREZ JÁCOME Cruz, «Petición de lluvia en Zitlala, Guerrero» in *Boletín INAH*, n° 22, México, 1978, p. 3-13.
- TECRUCEÑO PALACIOS Eliseo, *Las fiestas religiosas de la Santa Cruz y San Nicolás de Tolentino en Zitlala, Guerrero*, Tesis de licenciatura en etnología, ENAH, México, 2004, non publiée.
- THOMAS Corinne, *El juego de los Diablitos. Autour d'un rituel chez les Indiens borucas, Costa Rica*, licence en ethnologie, sous la direction d'Arnauld Chandivert et Magali Demanget, Montpellier 3, 2011, non publiée.
- VAN BOTTENBURG Maarten et HEILBRON Johan, « Dans la cage. Genèse et dynamique des “combats ultimes” » in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 179, Le Seuil, Paris, 2009, p. 33-45.
- VERMOT-PETIT-OUTHENIN Stéphanie, *Avoir peur*, Rue de l'échiquier, Paris, 2012.
- VIGNE Mickaël et BODIN Tiphaine, « Un jeu sportif traditionnel “l'ours et son gardien” au service de la gestion de l'agressivité dans une classe de CE1 » in Hélène Joncheray et Mickaël Vigne (dir.), *Jeux et Sports : La mise en action du corps*, L'Harmattan, Paris, 2012.
- VILLANUEVA CASARRUBIAS Orlando, «Templo y santo patrón de Zitlala» in *Archivo Histórico*, t. 1, H. Ayuntamiento municipal constitucional, Dirección de cultura y turismo, Chilapa, 2010, p. 69-70.
- VILLASEÑOR Y SÁNCHEZ de José Antonio [1740], *Theatro americano: descripción general de los reynos, y provincias de la Nueva-España, y sus jurisdicciones*, libro primero, Editor Nacional, México, 1952.
- VILLELA FLORES Samuel [2001], «El culto a los cerros en la Montaña de Guerrero» in Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski, Arturo Montero (coords), *La Montaña en el paisaje ritual*, ENAH, IIH-UNAM, 2009, p. 331-351.
- _____, «Los estudios etnológicos en Guerrero» in Gloria Artís, Miguel Angel Rubio, Mette Marie Wacher (coords), *Guerrero: una mirada antropológica e histórica*, INAH, 2007, p. 499-534.
- _____, «Vientos, nubes, lluvias, arco iris: simbolización de los elementos naturales en el ritual agrícola de la Montaña de Guerrero» in Annamária Lammel, Marina Goloubinoff et Esther Katz (edit.), *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*, Publicaciones de la Casa Chata, CIESAS, CEMCA, IRD, México, 2008, p. 121-132.
- WACQUANT Loïc, *Corps et âme. Carnets ethnographiques d'un apprenti boxeur*, Agone, Marseille, 2000.
- _____, « La fabrique de la coque. Capital corporel et travail corporel chez les boxeurs professionnels » in *Quasimodo*, n° 7, Montpellier, 2003, p. 181-202. Disponible sur <http://www.revue-quasimodo.org>.
- WARNIER Jean-Pierre, « Les jeux guerriers du Cameroun de l'Ouest. Quelques propos iconoclastes » in *Techniques & Culture* [en ligne], 39|2002, <http://tc.revues.org/188>.
- _____, « Pour une praxéologie de la subjectivation politique » in Jean-François Bayart et Jean-Pierre Warnier (dir.), *Matière à politique. Le pouvoir, les corps, les choses*, Karthala, Paris, 2004.
- _____, « Techniques du corps et esthétique de l'art royal en Afrique » in *Le Portique* [en ligne] 17|2006, <http://leportique.revues.org/784>.
- _____, « Le corps du litige en anthropologie » in D. Memmi, D. Guillo et O. Martin (dir.), *La tentation du corps. Corporalité et sciences sociales*, Cas de figure 9, Éditions EHESS, 2009.
- WINKIN Yves (dir.) [1981], *La nouvelle communication*, Le Seuil, Paris, 2000.
- ZAVALA Silvio A. [1935], *La encomienda Indiana*, Porrúa, México, 1992.

ANNEXES

1. Fonds d'archives consultés

– *AGN (Archivo General de la Nación) à Mexico*

Dans mes recherches en juin 2013 dans ce très grand fonds, je n'ai trouvé aucun document intéressant qui entre dans le cadre de cette recherche néanmoins, et à toutes fins utiles, je joins un résumé des documents consultés qui traitent de Zitlala.

Document 1 – Fonds INSTITUCIONES COLONIALES / REAL AUDIENCIA / INDIOS (058) / Contenedor 18, Vol. 32, exp. 35, fs. 37v-38v:

1692 – *Se confirma la elección de gobernador, alcaldes y demás oficiales de Republica de Zitlala y san Nicolás Acatlán, que se han separado e la jurisdicción de Chilapa, Guerrero.*

Document 2 – Fonds INSTITUCIONES COLONIALES / REAL AUDIENCIA / INDIOS (058) / Contenedor 50 / Vol. 91, exp. 1, fs. 1-26v:

1605 – *Autos sobre el nombramiento de gobernador y oficiales de la Republica Zitlala.*

Document 3 – Fonds INSTITUCIONES COLONIALES / REAL AUDIENCIA / INDIOS (058) / Contenedor 57 / Vol. 102, exp. 1, fs. 1-4:

1659 – *Petición de justicia de los alcaldes y demás principales de dicho pueblo ante V.E. contra el gobernador y alcaldes del pueblo de Chilapa por agravios y vejaciones. Doc náhuatl y español.*

Document 4 – Fonds INSTITUCIONES COLONIALES / REAL AUDIENCIA / INDIOS (058) / Contenedor 18 / Vol. 32, exp. 21, fs. 21r-22v:

1692 – *Alcalde informa que reparos necesita la iglesia.*

Document 5 – Fonds INSTITUCIONES COLONIALES / REAL HACIENDA / BIENES DE COMUNIDAD (012) / Contenedor 03 / Vol. 6, exp. 30, fs. 31:

Agosto 1786 – *Administración, cuentas públicas, cuentas del gobierno de Zitlala; don Juan Isidro.*

Document 6 – Fonds INSTITUCIONES COLONIALES / REGIO PATRONATO INDIANO / CONGREGACIONES (031) / Vol. 1, exp. 80, fs. 56v-57:

Noviembre de 1603 – *Se ordena congregación entre otras de San Nicolás de Zitlalan.*

Document 7 – Fonds INSTITUCIONES GUBERNAMENTALES: ÉPOCA MODERNA Y CONTEMPORÁNEA / ADMINISTRACIÓN PUBLICA FEDERAL S. XIX / JUSTICIA / JUSTICIA (118) / Contenedor 046 / Vol. 218, exp. 41, fs. 246-255:

1841 – *CHILAPA: Disputa de tierras entre indígenas y propietarios.*

Document 8 – Fonds INSTITUCIONES GUBERNAMENTALES: ÉPOCA MODERNA Y CONTEMPORÁNEA / ADMINISTRACION PUBLICA FEDERAL S. XIX / JUSTICIA / JUSTICIA (118) / Contenedor 048 / Vol. 230, exp. 4, fs. 134-135:

1838 – *CHILAPA: Protesta contra sacrificios por el éxito de la campaña.*

Document 9 – Fonds ARCHIVOS DE BUCSAS Y TRASLADO DE TIERRAS (122) / Vol. 20, exp. 107, fs. 345-346:

1891 – *Solicitud de testimonio de San Nicolás Zitlala por constancia propiedad tierra del municipio.* Vol. 20, exp. 127, fs. 396-399:

1891 – *Pedido de Hacienda por documentación Zitlala.*

Document 10 – Fonds ARCHIVOS DE BUCSAS Y TRASLADO DE TIERRAS (122) / Vol. 21, exp. 33, fs. 108-110:

1892 – *Testimonios títulos primordiales del pueblo de San Nicolás Zitlala.*

Document 11 – Fonds ARCHIVOS DE BUCSAS Y TRASLADO DE TIERRAS (122) / Vol. 56/A, exp. 33, fs. 489-490:

1926 – *Solicitud comisión agraria que necesita títulos del pueblo de San Nicolás Zitlala.*

Document 12 – Fonds ARCHIVOS DE BUCSAS Y TRASLADO DE TIERRAS (122) / Vol. 72, exp. 37, fs:

1942 – *Diputado necesita copia.*

Documento 13 – Fonds ARCHIVOS DE BUCSAS Y TRASLADO DE TIERRAS (122) / Vol. 81, exp. 46, fs:

1951 – *Nicefora T. Olea pide la búsqueda de títulos del municipio de Zitlala.*

Document 14 – Fonds ARCHIVOS DE BUSCAS Y TRASLADO DE TIERRAS (122) / Vol. 82, exp. 35, fs:

1952 – *Copia certificada de los documentos referentes a Zitlala.*

Document 15 – Fonds INSTITUCIONES COLONIALES / INDIFERENTE VIRREINAL / Cajas 6000-6743 / Caja 6525-057 / Arzobispos y obispos, fs. 2:

1743 – *Vacante en la doctrina del pueblo de Zitlala.*

– *AGI (Archivo General de Indias) à Séville*

À travers une recherche documentaire effectuée entre le 17 et le 27 octobre 2014 dans ce fonds immense, j'ai identifié et déchiffré les documents suivants dont voici un bref résumé⁷³⁹.

Documents 1 et 2 : *Expediente sobre la erección de 3 nuevos obispos en el virreinato de México (1800-1817)*. Microfilm de plus de six cents photogrammes de textes de différents personnages et responsables religieux et administratifs autour de la nécessité d'ériger trois nouveaux évêchés : Chilapa pour la côte sud ou Pacifique, Veracruz pour la côte nord et San Luis Potosí. C'est une correspondance au roi qui s'étale sur dix-sept années où chacun avance ses arguments en faveur ou non (cotes *AGI* : Mexico, 2 602 et Mexico, 2 603).

Document 3 : Document de 1816 qui explique l'importance de créer un évêché à Chilapa. Il y a dans cette liasse trois documents identiques en latin, authentifiés par des sceaux. En 1807 «*se manifiesta la urgencia de la erección del obispado en la costa del sur como útil y urgente*» sur le démantèlement des districts et rentes de Puebla et Mechoacan. On note quelques problèmes « administratifs » entre le roi et Rome (cote *AGI* : Mexico, 2 602).

Document 4 : À propos du pulque. Documents de 1662-1679 (cote *AGI* : Mexico, 332).

Document 5 : *Padrones generales de los feligreses de los curatos del obispado de la Puebla de los Ángeles donde aparecen los nombres de los habitantes sus cualidades, o sea si son Españoles, Yndios, Mulatos, Mestizos, Coletos, solteros, viudos*. Recensement, paroisse par paroisse, des habitants de l'évêché de Puebla où apparaissent des éléments de leur état civil (cote *AGI* : Mexico, 2581).

Document 6 : *Relación del viaje y derrotero de las naos que fueron al descubrimiento del Puerto de Acapulco a cargo del general Sebastián Vizcaíno (1547-1627)*. C'est un photogramme d'un récit très précis d'une expédition maritime pour reconnaître les côtes mexicaines et nord-américaines jusqu'en Alaska au début du XVII^e siècle (cote *AGI* : Mexico, 372).

Document 7 : *Capitulo general de la orden de San Agustín*. Ce document daté de 1688 est un texte du frère (fray) Joseph Sicardo de l'ordre de San Agustín, «*theologo y examinador de la Nunciatura de España en 1690 que manda al rey su majestad*». À cette époque, il existe plusieurs confréries (cofradías) de San Nicolás de Tolentino au Mexique, comme celle par exemple de Guanajuato, certainement très importante du fait de l'intense activité minière locale (cote *AGI* : Mexico, 316).

– *AHPSNZ (Archivo Histórico de la Parroquia de San Nicolás Zitlala) à Zitlala*

Dans les archives paroissiales de Zitlala, j'ai notamment photographié le livre des *Cordilleras* écrites entre 1755 et 1780 dont j'ai déchiffré quatre-vingts pages (jusqu'en décembre 1767) sur les cent trente-cinq. Ces missives épiscopales circulant de paroisse en paroisse datent de l'époque où l'Église prend le contrôle de la doctrine de Zitlala. Leur teneur est intéressante pour comprendre les priorités de l'Église qui à cette époque cherche à instaurer son pouvoir après le départ des Augustins établis, on s'en souvient, depuis 1603⁷⁴⁰.

2. Au sujet du mythe des origines des combats de tigres de Zitlala

En réponse à la note 519 : Ce mythe d'origine des combats de tigres ne m'a été raconté qu'une seule fois à Zitlala en 2011 par Eugenio Sánchez Esquivel (originaire de Tixtla et directeur de l'école primaire bilingue de Zitlala) qui a œuvré plusieurs années comme promoteur culturel de Zitlala avant d'être écarté pour ses positions politiques. Je précise qu'aucune autre personne, à part lui, ne connaissait ce mythe et face à cette méconnaissance générale on est en droit de s'interroger sur sa validité et se

⁷³⁹ Je tiens à disposition des chercheurs intéressés mes notes de terrains de déchiffrement des archives mentionnées ainsi que les photographies des documents (sauf pour ceux provenant de l'*AGI* dont la reproduction est interdite).

⁷⁴⁰ Voir note 614.

demander s'il ne s'agit pas d'une adaptation personnelle d'un autre mythe existant ailleurs. En 2007, Elias Gómez Avendaño dans un article «*El mito de petición de lluvia de Zitlala*» in *Oxtotitlan*, n° 1, transcrivait la version longue contée par la même personne dans des termes identiques. Je présente ici une version courte :

Hace mucho tiempo los hombres vivían en la tierra, vivían tan bien que perdieron el conteo de los días (el tonalpohualli) y se les olvido ofrendar a los dioses que se enojaron. Para castigarlos, el dios Tlalok mandó la sequía y los hombres se morían del hambre. Fue entonces cuando una mujer Siuatzin junto con Acatl, los únicos que podían hablar con los dioses los fueron a implorar. La petición de Siuatzin y Acatl no la acepto el dios Tláloc, por lo que estos sugirieron al pueblo que se vistieran de colores vistosos y empezaran su recorrido por todos los cerros más altos para que los dioses se compadecieran de los hombres, para que el hambre y la sequía se fueran de la tierra y empezara a florecer. Sin embargo, el hambre seguía.

Sihuatzin y Acatl viendo que no se mejoraban las cosas en la tierra suplicaron al dios supremo y se quedaron dormido cuando de sus entrañas salieron sus nahuales: un tigre verde para el hombre, y un tigre amarillo para la mujer. Los dos nahuales cansados de escuchar la desesperación de los hombres decidieron de actuar y subir al tonalkatepetl y traer comida. La entrada de la cueva era vigilada por dos hormigas gigantes, las Tzikatanas. Los dos tigres se pusieron de acuerdo para que el tigre verde distrajera a los guardianes del lugar mientras el amarillo se metiera en la cueva para buscar comida. Lo más rápido que pudo metió semillas de maíz, frijol, calabazas en su morral y salió. Pero Tláloc se dio cuenta y los castigo transformándolos en tigres para siempre. Furioso mando a sus tlaloques a que los perseguirá con rayos, lluvias, viento. En su huida los tigres caen y empiezan a rodar cuesta abajo hasta una planicie donde los esperan los hombres. Cuando el tigre amarillo busco en su morral no había nada, todas las semillas se habían caído en su fuga. El tigre verde lo acusa y empiezan a pelear, el combate duro varios días, los hombres los observaba cuando de repente se dan cuenta que están saliendo plantas: eran las semillas que el tigre amarillo había perdido en su huida que habían germinado con el agua mandada por los tlaloques. Los hombres pensaron que a los dioses les había gustado la pelea de los tigres y por eso les habían perdonado. Desde entonces hacen actos de peleas cada año y no olvidan subir a los cerros para agradecer a los dioses.

3. Original du texte introductif au documentaire : Peleas de tigres: Una petición de lluvia nahua

Como hace cientos de años los pueblos de Acatlán y Zitlala se congregan en estas poderosas montañas para recordar a los dioses que se niegan a morir.

Aquí es donde se inicia el Atzatziliztli comunal o la petición de lluvias. Donde se ofrenda a las cruces que han cristianizado los ritos agrícolas. Estos son los lugares donde Acatecos y Zitlaltecos pedimos lluvia, aquí se rinde culto a la cruz cristiana y a la piedra sagrada.

Aquí, el tigre pelea para imitar e invocar al trueno y el relámpago. En tanto más peleas lleven a cabo, mayor será el sacrificio y así las lluvias.

Abundarán el fruto y la flor, alimentos que habrán de ofrendarse de nuevo a la cruz y a la mujer, a la tierra y a la reproducción.

Congregados en este adoratorio, el pasado y el presente se renuevan en el mismo encuentro ritual, que une y perpetúa a los pueblos nahuas de Guerrero.

Acatlán 1987

4. Données générales

– Municipio de Zitlala en 2010

Réseau routier : 91 km

Superficie du municipio : 308,20 km²

Population totale : 22 587

Population de 5 ans et plus parlant une langue indienne nationale : 11 591

Âge moyen : 19

Habitations disposant de l'eau courante : 1 874 sur 5 121

Zitlala ⇔ La Esperanza : 20 km (piste)

Zitlala ⇔ Tlaltempanapa : 6 km

Zitlala ⇔ Acatlán : 5 km
 Acatlán ⇔ Chilapa : 7 km
 Zitlala ⇔ Chilapa : 12 km
 Pochahuisco ⇔ Zitlala : 21 km
 Pochahuisco ⇔ Zitlala : 6,5 km (piste)
 Pochahuisco ⇔ Chilapa : 10 km
 Pochahuisco ⇔ La Esperanza : 12 km (piste)
 Altitude Mt Cruzco : 2 385 m
 Altitude Mt Astillero : 1 810 m

– Liste des localités de Zitlala de plus de cinquante d’habitants d’après le recensement INEGI de 2010

MUNICIPIO DE ZITLALA	22 587	Hombres 10 750	Femmes 11 837
0001 Zitlala	6 065	2 829	3 236
0003 Aquixtla	63	29	34
0004 Ayotzinapa	673	304	369
0005 Azoacapa	328	145	183
0006 Coacoyul	244	123	121
0007 Cuapexco	284	121	163
0008 Ixcatla	262	125	137
0009 Ocotitlán	351	174	177
0010 Pochahuizco	3 130	1 459	1 671
0011 Quetzalcoatlán de las Palmas	211	105	106
0012 Rancho de las Lomas	1 232	564	668
0013 San Marcos de las Rosas	365	187	178
0014 Tlapehualapa	424	228	196
0015 Tlaltempanapa	1 517	737	780
0016 Tonalapa	186	80	106
0017 Topiltepec	2 496	1 221	1 275
0019 Las Trancas	655	315	340
0020 Viramontes	327	172	155
0022 Yetlancingo	1 169	581	588
0023 Mazatepec	734	318	416
0027 Colonia Teyapan	392	194	198
0029 Llano Grande	65	29	36
0034 Totola	74	41	33
0036 Astillero	448	230	218
0038 Huiscomulco	390	187	203
0039 Tizayucan	100	49	51
0043 Teteyitic (Tetehitic)	75	42	33
0045 Coyoacán	231	110	121

– Localisation des combats disparus de Teyapan



– Localisation actuelle des combats de La Esperanza



– *Division régionale du Guerrero*



– *Division municipale du Guerrero*



– Carte du municipio de Zitlala établie à partir d'une projection de l'État du Guerrero et incorporant tous les lieux cités dans cette thèse. Les villages autres que Zitlala impliqués dans les combats sont indiqués par des losanges noirs (P.-W. A., collection personnelle)

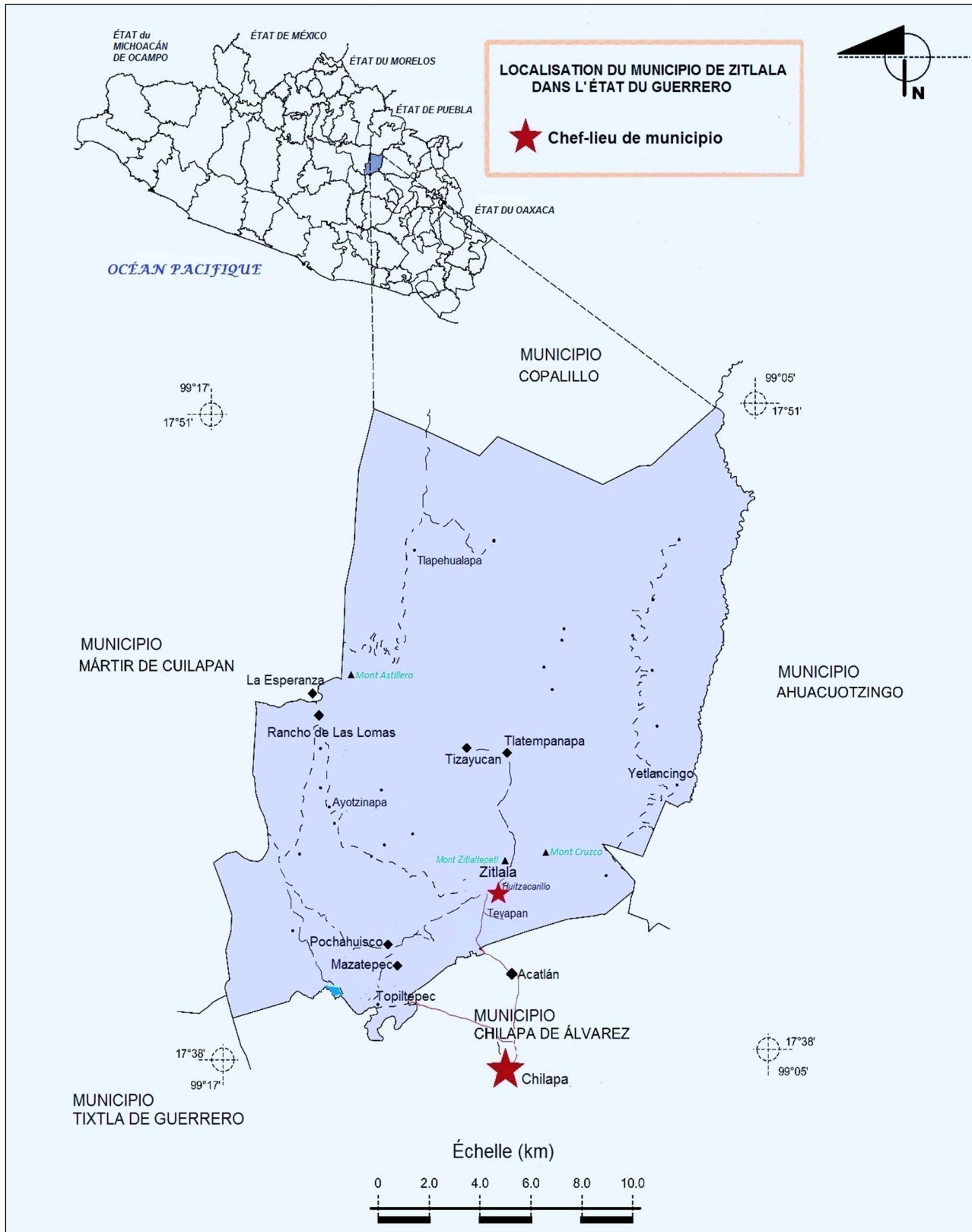


TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION GÉNÉRALE	4
1. <i>Présentation des combats</i>	4
2. <i>La dimension corporelle</i>	6
3. <i>Méthodologie</i>	6
PREMIÈRE PARTIE : ZITLALA «TIERRA DE TRADICIÓN Y CULTURA»	9
PRÉSENTATION DE LA PREMIÈRE PARTIE.....	9
CHAPITRE I – ÉTAT DES LIEUX DE LA RECHERCHE.....	10
1. <i>L'étude des combats à partir de la recherche anthropologique</i>	10
a) La recherche anthropologique au Mexique.....	11
b) La recherche anthropologique dans le Guerrero et la région de la Montaña.....	14
c) La recherche historique et anthropologique à Zitlala.....	17
2. <i>L'étude des combats à partir des documentaires filmés</i>	22
3. <i>L'étude des combats à partir de la recherche historique</i>	27
CHAPITRE II – CONTRIBUTIONS ETHNOHISTORIQUES.....	28
1. <i>Données préhispaniques</i>	29
2. <i>Processus de formation de l'ordre colonial et « construction de la communauté indienne » (1521-1810)</i>	33
a) L'évangélisation.....	33
b) Le saint de Zitlala.....	36
c) Le tribut.....	40
d) La « construction de la communauté indienne ».....	41
3. <i>Indépendance (1810-1821) et Révolution (1910-1919)</i>	47
a) Indépendance et déstructuration de la communauté indienne.....	48
b) L'époque révolutionnaire 1910-1919.....	53
4. <i>La communauté indienne postrévolutionnaire</i>	54
CHAPITRE III – PRÉSENTATION DE ZITLALA.....	56
1. <i>Zitlala, « lieu des étoiles »</i>	57
a) Données générales.....	57
b) Les infrastructures.....	58
c) La migration.....	59
d) Les relations avec Chilapa.....	60
2. <i>L'organisation collective</i>	62
a) Le système des charges.....	62
b) Le <i>tequitl</i>	64
c) Le <i>huentli</i>	66
3. <i>Les cérémonies rituelles</i>	67
a) Calendrier festif de Zitlala.....	67
b) Les cérémonies propitiatoires de pluie.....	70
c) La fête familiale.....	71
d) Fêtes et système des charges.....	72
4. <i>La musique et les danses</i>	74
a) Les premiers outils de la conquête spirituelle.....	74
b) Les danses.....	76
c) Les musiciens et orchestres.....	78
5. <i>Le rôle des autorités</i>	81
a) Les autorités rituelles ou <i>principales</i>	82
b) Les autorités municipales.....	82
c) Les autorités ecclésiastiques.....	83
CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE.....	84
DEUXIÈME PARTIE : LES COMBATS, ETHNOGRAPHIE DES CORPS EN ACTION	86
PRÉSENTATION DE LA DEUXIÈME PARTIE.....	86
CHAPITRE I – COMBAT, LUTTE, JEU, LES DIFFÉRENTES FORMES D'AFFRONTMENT PHYSIQUE NON GUERRIER.....	86
1. <i>Luttes et combats sportifs ou le recours à une violence codifiée</i>	88
2. <i>Les jeux d'affrontement anciens : jeux de mains, jeux de vilains</i>	91
3. <i>Les jeux d'affrontement actuels</i>	94
CHAPITRE II – LES COMBATS DE ZITLALA ET DE SES ENVIRONS.....	95
1. <i>Entre pierres et poings, les combats disparus</i>	98
a) Les combats de Teyapan et de Huitzacarrillo.....	98
b) Correspondance entre combats disparus et actuels.....	102
c) Théâtralité et violence « pacifique ».....	103
d) De l'affrontement corporel à la notion de résistance.....	104

2. <i>Les combats à poings nus des xochimilcas (février/mars)</i>	104
a) Le temps du combat	105
b) Les parades.....	110
c) Les autorités municipales.....	113
d) Sur les origines des xochimilcas.....	114
3. <i>Les combats de tigres de Zitlala (5 mai)</i>	117
a) Le temps du combat	121
b) Les transformations.....	127
c) Le trajet du tigre ou <i>tecuani</i>	131
d) Tigres et patrimonialisation.....	133
4. <i>Autres combats de tigres en dehors de Zitlala</i>	139
a) Les combats de tigres d'Acatlán (2 et 3 mai)	139
b) Les combats de tigres de Pochahuisco (25 avril)	142
5. <i>Les pugilats à puño limpio de La Esperanza (2-3 mai)</i>	146
a) Le temps du combat	150
b) Le groupe, les alliances et les effets contingents de la présence de l'ethnologue	155
c) Historique des combats	156
6. <i>Coutume ou tradition ?</i>	157
CHAPITRE III – QUESTIONNEMENT SUR LA VIOLENCE AU SUJET DES COMBATS DE ZITLALA.....	159
1. <i>La pacification des mœurs</i>	160
2. <i>Violence rituelle et violence sociale (fonction régulatrice)</i>	162
3. <i>L'autocontrôle</i>	163
CONCLUSION DE LA DEUXIÈME PARTIE	164
TROISIÈME PARTIE : LES FORMES NARRATIVES DU CORPS	166
PRÉSENTATION DE LA TROISIÈME PARTIE	166
CHAPITRE I – LE CORPS DANS LES SCIENCES SOCIALES	167
1. <i>Le corps dans la pensée du XIX^e siècle</i>	167
2. <i>Le XX^e siècle et l'émergence du corps dans la pensée sociale</i>	168
a) De l'éveil d'un intérêt du point de vue anglo-américain.....	168
b) ... à la « découverte » d'un objet chez les Européens.....	170
c) Le corps, cible des institutions	171
d) Le corps comme production sociale	172
e) La place du corps dans les combats sportifs et jeux d'affrontement	173
3. <i>Le corps, énigme plurivoque ?</i>	174
4. <i>Le corps dans la recherche mexicaniste</i>	175
CHAPITRE II – ANALYSE CORPORELLE DES COMBATS.....	176
1. <i>Les espaces de combat</i>	177
a) Les combats de la <i>cabecera</i> : prendre la place du village	178
b) Les combats de La Esperanza ou les « <i>peleas reales</i> ».....	184
c) À Pochahuisco, sur le terrain de basket-ball	187
d) Acatlán, au lieu-dit de Comulian.....	188
2. <i>Les interactions corporelles</i>	189
a) La force	190
b) Donner et recevoir.....	192
c) <i>Aguantar</i>	193
d) Techniques de soi	195
3. <i>L'expérience sensorielle</i>	197
a) <i>El gusto</i>	197
b) ... et la douleur.....	199
c) La peur	202
d) L'ivresse.....	204
CONCLUSION DE LA TROISIÈME PARTIE.....	206
CONCLUSION GÉNÉRALE.....	207
RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES	210
ANNEXES	218
1. <i>Fonds d'archives consultés</i>	218
2. <i>Au sujet du mythe des origines des combats de tigres de Zitlala</i>	219
3. <i>Original du texte introductif au documentaire : Peleas de tigres: Una petición de lluvia nahua</i>	220
4. <i>Données générales</i>	220