

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

203-204 | 2012

Anthropologie début de siècle

Penser avec les dents

Aux sources de la spiritualité en Mésoamérique

Thinking with the Teeth. At the Source of Spirituality in Mesoamerica

Jacques Galinier



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/23183>

DOI : 10.4000/lhomme.23183

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 4 décembre 2012

Pagination : 265-289

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Jacques Galinier, « Penser avec les dents », *L'Homme* [En ligne], 203-204 | 2012, mis en ligne le 03 décembre 2014, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/23183> ; DOI : 10.4000/lhomme.23183

Penser avec les dents

Aux sources de la spiritualité en Mésoamérique

Jacques Galinier



LE 2 OCTOBRE 2006, Casa de las Ajaracas, aux abords du Templo Mayor, ville de Mexico. Lorsque l'équipe de l'archéologue Álvaro Barrera met au jour accidentellement un monolithe d'andésite rose de 4 mètres de long sur 3,7 de large, d'un poids de douze tonnes, nul ne suppose que cette découverte va connaître un écho encore plus retentissant que celle de *Coyolxauhqui*¹, exhumée en 1978, à quelques mètres de là. Sous le scalpel des archéologues, puis accroché à un

camion-grue, surgira un monstre minéral des entrailles du Templo Mayor. Il sera déposé à vingt mètres au nord-est, pour examen approfondi, à l'aide

1. *Coyolxauhqui*, d'après le mythe mexica, est une divinité lunaire. Elle projeta de tuer sa mère, la déesse terrestre *Coatlicue*, après avoir découvert que celle-ci était enceinte. Selon la version recueillie au XVI^e siècle par Bernardino de Sahagún (Anderson & Dibble 1970), *Coatlicue* donna naissance à *Huitzilopochtli*, qui naquit armé, décapita *Coyolxauhqui* et la démembra. C'est sous cette forme que la divinité apparaît sculptée sur un monolithe de forme circulaire, découvert par hasard en 1978 par des ouvriers de la compagnie mexicaine d'électricité Luz y Fuerza. Depuis lors, un vaste projet archéologique a été mis en route sur le site.

————— Ma gratitude s'adresse à Leonardo López Luján pour m'avoir permis l'accès au chantier de fouilles du Templo Mayor, pour ses commentaires *in situ*, et pour la lecture d'une version préliminaire du texte. Mes remerciements vont également à Guilhem Olivier en ce sens.

des méthodes les plus sophistiquées des sciences auxiliaires de l'archéologie (López Luján 2010 : 392). Cette récente trouvaille va nous permettre du même coup de relancer une vieille querelle transdisciplinaire, concernant les intrications entre motions du psychisme et productions culturelles dans les sociétés du Mexique ancien et actuel. Un objet par rapport auquel l'archéologie, l'histoire et l'ethnologie, en dépit de leurs réticences, ne peuvent faire l'économie d'une discussion avec les présupposés de la métapsychologie freudienne. Ce débat nous conduira à interroger un des plus surprenants paradoxes logiques des systèmes cognitifs attestés dans les sociétés indigènes de Mésoamérique, à savoir comment la question sacrificielle s'ajuste à celle de la spiritualité indigène, jusqu'à s'exprimer dans l'art de « penser avec les dents ».

Tlaltecuhтли, le retour

Reprenons notre enquête sur le chantier du Templo Mayor. Depuis des décennies, en ont été extraits des milliers d'artefacts dont les plus emblématiques sont entreposés dans le musée éponyme édifié à cette occasion. Nous sommes au centre du dispositif urbanistique de l'ancienne capitale aztèque, Tenochtitlan. À la suite de l'effondrement d'un bâtiment colonial ébranlé par le grand tremblement de terre de 1985, la Casa de las Ajaracas, le périmètre d'investigation archéologique du Templo Mayor s'est trouvé agrandi. La dalle mise au jour est rapidement identifiée comme une représentation de *Tlaltecuhтли* (« Seigneur de la Terre »), mais apparaissant, comme c'est souvent le cas, sous sa forme féminine de « Terre Mère », dévoratrice de cadavres, avec, à ses côtés, deux crânes humains de jeunes individus décapités².

Au même endroit, selon l'hypothèse énoncée par Eduardo Matos Moctezuma et Leonardo López Luján, directeurs successifs du Projet Templo Mayor, quatre tunnels superposés pourraient conduire à la chambre mortuaire du souverain Ahuítzotl, le *tlatoani* qui consolida la construction de l'empire aztèque et mourut en 1502 (année « 10-Lapin » du calendrier aztèque), moins de deux décennies avant l'arrivée des Espagnols. Pour nos collègues, il s'agirait d'un mausolée contenant également les restes de ses prédécesseurs (Matos Moctezuma & López Luján 2008). Les fouilles sont en cours, les médias restent en alerte, dans l'attente d'une découverte en train de devenir un véritable enjeu national.

2. *El Universal*, 11 septembre 2007.

Comme le souligne Eduardo Matos Moctezuma, le monolithe de *Tlaltecuhтли*, le plus important jamais exhumé de l'époque aztèque, a été trouvé face vers le haut, contrairement à la plupart des figures déjà connues ; le visage est entouré d'une chevelure en boucles, marqueur spécifique de cette divinité, et de bannières de sacrifice. De la bouche décharnée jaillit un flot de sang, les coudes et les genoux sont ornés de crânes ; un glyphe à la serre du pied droit peut être lu comme « 2 », « 10 » ou « 12-Lapin ». Il porte sur chaque joue un cercle caractéristique des divinités luni-terrestres, avec des orbites en forme de demi-lune³. La tête du personnage est tournée vers l'ouest, les cuisses ouvertes vers l'orient, dans la direction de l'édifice double du Templo Mayor. La position sur le dos a suggéré nombre d'exégèses, au premier rang desquelles l'évocation d'un coït ou d'un acte de parturition (López Luján 2009 : 415). Une énigme singulière est la destruction naturelle de la partie abdominale de la sculpture, et le fait que nul fragment n'ait été trouvé à proximité. Ce qui laisserait à penser que les Mexica lui auraient attribué un statut singulier et l'auraient conservée en un autre lieu (*Ibid.*). Du côté ouest, selon Eduardo Matos Moctezuma, se situerait une volée d'escalier qui pourrait être le chemin d'accès à la sépulture (Matos Moctezuma 2008 : 18-19)⁴. L'hypothèse de la présence de la tombe d'Ahuítzotl confirmerait l'idée que, sous la dalle funéraire, l'espace symbolisant l'inframonde, se trouverait la dépouille du gouvernant, dévoré par *Tlaltecuhтли* et « dans l'attente de la sortie du Soleil-*Tlatoani* sous la figure du nouveau souverain, Moctezuma II » (*Ibid.* : 19-20). Ainsi, « la dévoratrice-parturiente accomplit sa mission d'engloutir l'astre diurne pour donner naissance au nouveau Soleil-*Tlatoani* » (*Ibid.* : 20). Comme Guilhem Olivier l'a mis en évidence, le sacrifice qui marque les rituels d'intronisation à Tenochtitlan se retrouve présent dans la dernière phase de l'« existence rituelle » des gouvernants (2008 : 283).

Tous ces événements archéologiques surgissent en un lieu saturé d'histoire, le Zócalo⁵, vaste quadrilatère, *omphalos* de l'ancienne capitale Tenochtitlan et, aujourd'hui, principale place du Centro histórico de Mexico. En bordure se dressent, au nord, la cathédrale du plus grand

3. Selon Leonardo López Luján, on serait en présence de la première sculpture d'une divinité aztèque sur laquelle est représenté le flux d'un liquide sacrificiel (communication personnelle).

4. Il s'agirait de fait d'entrées épousant la forme scalaire de pyramides renversées, précise Leonardo López Luján. Si l'on se réfère à l'iconographie des sociétés du Mexique central, cet élément marquerait une sorte d'entrée de l'inframonde (López Luján, communication écrite).

5. Le terme Zócalo signifie « socle » (d'une statue équestre du roi d'Espagne Charles IV qui ne verra jamais le jour).

diocèse de la planète, à l'est, le palais du gouvernement, au sud, le gouvernement du District fédéral et, à l'ouest, des hôtels et les arcades d'une galerie marchande. Le Zócalo est aujourd'hui la pièce majeure d'un espace urbain en pleine rénovation, qui voit la réhabilitation des églises baroques et des demeures patriciennes de l'époque coloniale, naguère abandonnées par la bourgeoisie aux gens du peuple et aux Indiens migrants, toujours entassés dans des squats invisibles, derrière des façades sur le point d'être restaurées. Cette rénovation est destinée à redonner du lustre au quartier et à le sécuriser, au prix de l'expulsion de ses habitants et du commerce ambulancier. Le Zócalo a été dégagé il y a plusieurs décennies pour permettre les rassemblements politiques sous les fenêtres présidentielles. Sur le secteur nord, se masse chaque jour une foule d'individus dont la cohabitation est unique à l'échelle du pays. S'y côtoient des chômeurs en recherche d'emploi, accroupis derrière un panneau indiquant leur métier, des marchands du temple, des fidèles catholiques, des voleurs, des militants révolutionnaires, des archéologues, des touristes, des étudiants de l'École nationale d'anthropologie, des punks, des vrais et des faux Indiens, des acteurs emplumés à la mode aztèque de la *danza cósmica* venus capter les *vibras* en tendant leurs mains vers le soleil pendant le rituel d'équinoxe de printemps, ou procédant chaque week-end à des *limpias*, rituels de purification, à l'intention des touristes. Ces acteurs, dont la minorité intégriste revendique une authenticité ethnique, se proclament de race aztèque « pure » et déroulent un programme eugéniste, anti-colonialiste, adossé à une *doxa* « impériale », sorte de variante mésoaméricaine radicalisée des doctrines européennes du New Age (Galinier & Molinié 2006 : 46-59). Ces supposés héritiers vivants du monde préhispanique que sont les « néo-Indiens » profitent de la curiosité suscitée par l'odyssée archéologique qui se joue à quelques pas de là, autour de *Tlaltecuhтли*... à laquelle, pourtant, ils ne sont pas conviés.

Vagina dentata : outil bon à couper, bon à ordonner

Si nous retournons à cette voie possible d'accès à une sépulture, Eduardo Matos Moctezuma n'hésite pas à la qualifier de *vagina dentada* (Matos Moctezuma 2008 : 18-19). On sait que ce curieux motif est un standard des mythologies amérindiennes, que Claude Lévi-Strauss avait associé à une « théorie des orifices » dans le deuxième volume de sa tétralogie, *Du miel aux cendres* (1966 : 172, 264). Depuis plus d'une trentaine d'années, j'avais été intrigué par sa dérangement présence dans le sud de la Huasteca, notamment comme sujet de réflexion alimentant les conclaves éthyliques de mes informateurs otomi. Cela à propos

d'un objet que les sages locaux théorisaient comme le moteur d'une « coupure », l'autre nom du sacrifice, « endroit de la vérité », au point que j'en fasse le noyau dur d'une thèse⁶. Las, à cette époque, pour un jeune chercheur débutant, il était hors de question de s'aventurer au-delà des pures données de terrain. S'affrontaient alors, dans le milieu académique mexicain, une vulgate marxisante déniait toute psychologie aux Indiens *campesinos* et un culturalisme routinier cantonné dans la muséographie, alors que le structuralisme lévi-straussien ne suscitait aucun émoi. Dans tous les cas de figure, l'intimité du corps restait un sujet proprement impensé.

Il aura fallu attendre les années 1980 pour qu'apparaissent des considérations plus fines sur l'anatomie et la physiologie en version indigène, notamment grâce au livre culte d'Alfredo López Austin sur le corps mexicain (1980). Puis, on assista sur la scène internationale à une floraison de recherches rangées sous le label d'« anthropologie des émotions », dans le sillage des travaux de Catherine Lutz et Geoffrey M. White (1986). Rappelons toutefois que le syndrome de l'« effroi » (*susto* ou *espanto*), trait culturel largement attesté dans les communautés indigènes de l'Amérique des hautes terres, ainsi que dans les sociétés paysannes hispanophones, faisait déjà l'objet depuis plusieurs décennies d'un nombre considérable d'études sur tout le continent⁷. C'est même un des thèmes les plus classiques de l'ethnographie mexicaniste, concernant l'étiologie populaire des pathologies reconnues comme majeures. Les Otomi lui accordent un statut éminent dans l'approche des dysfonctionnements



L'« Air sans pied » (*Tokwantâhi*)
Avatar otomi du Maître du monde,
dont la toute-puissance est liée à sa position
de victime dans une opération de type sacrificiel
Santa Ana Hueytlalpan, Hidalgo (Mexique)
(Cl. V. Lagarde)

6. Le cœur de la *doxa* otomi peut se résumer dans cette idée que, dans le bas du corps, se tiendrait dissimulée une puissance inaccessible qui sert de « moteur » à une machine sexuelle que la femme met en action pour en faire, avec le concours de son vagin denté, une machine à tuer (Galinier 1997 : 270). De sorte que, dans le moment du rapport sexuel, se produit un événement sur lequel la conscience n'a pas prise, incontrôlable, qui est la « coupure » du pénis, ce rituel « sacrificiel » réalisé dans le corps féminin. Faire l'amour (*kwati*), c'est « introduire le pied » (*kwa*), mais aussi « achever », « périr » (*Ibid.*). Cet instant, tel un flash mystique, coïnciderait, selon mes interlocuteurs, avec celui de l'orgasme. C'est le moment de la « vision claire », à l'« endroit de la coupure » ou à l'« endroit de la vérité » (*makhwani*) (*Ibid.* : 271).

7. L'anthropologie médicale, durant les dernières décennies, a été largement alimentée par les enquêtes sur le *susto*, comme manifestation d'une *folk illness*, en particulier grâce aux travaux .../...

relationnels à l'intérieur de la cellule familiale, entre commensaux, dans les rapports de voisinage, avec les étrangers, mais aussi comme un effet collatéral des « visions », ces moments d'apparition fugace d'entités de l'inframonde, ancêtres, êtres métamorphosés, doubles animaux avec lesquels les humains entretiennent une relation de co-présence et de co-essence. Malheureusement, dans toutes ces recherches, peu de place est concédée aux affects en tant qu'éléments de dispositifs idéologiques repérables dans leurs dimensions métapsychologique et culturelle à la fois. L'approche fonctionnaliste reste encore à ce jour, dans cette région du monde, le plus sûr rempart d'une sociologie des affects⁸. En Amérique du Nord, l'anthropologie des émotions fait aujourd'hui l'objet d'une révision critique, plus exactement concernant ces contextes émotifs examinés comme simples « formes rhétoriques et stratégies sociales », analyse que Mariela Pandolfi et Vincent Crapanzano jugent inapte à rendre compte de la dimension politique des passions, si l'on veut comprendre comment les émotions individuelles sont saisies à un niveau collectif, mais aussi les percevoir sous leurs formes souterraines, secrètes, afin d'évaluer de quelle manière elles reconfigurent les espaces sociaux (Pandolfi & Crapanzano 2008 : 7). L'idée est qu'au fond les passions individuelles recomposent constamment l'espace public, par leur puissance créatrice, ébranlant normes et institutions (*Ibid.*).

Malgré tout, il restait encore dans mon enquête une zone d'ombre, la « chose sexuelle », que les Otomi m'invitaient à envisager non en tant que simple relique, à ranger pudiquement dans la monographie à tiroirs, mais comme le terreau sur lequel se construisent, se défont et se refont les images cosmologiques, se recomposent les scénarios rituels, avant de se mettre en acte. Ce à quoi j'allais me consacrer dans les années suivantes. Récemment, un événement allait me conduire à reprendre la question problématique du vagin denté, à savoir la parution en 2008 du livre de Félix Báez-Jorge, *El Lugar de la captura. Simbolismo de la vagina telúrica en la cosmovisión mesoamericana* (= *Le Lieu de la capture. Symbolisme du vagin tellurique dans la cosmovision mésoaméricaine*). L'auteur me demanda amicalement d'en écrire l'épilogue et confia la rédaction de la préface à Eduardo Matos Moctezuma, inventeur du site du Templo Mayor.

[Suite de la note 7] d'inspiration épidémiologique de Arthur Rubel (1964), puis diffusionniste de Horacio Fabrega (1974), parmi les plus classiques. Katarina Greifeld plaide également pour la reconnaissance du *susto* comme « syndrome culturellement spécifique » (2004 : 368).

8. Des tentatives novatrices sont toutefois à signaler pour dégager certains états violents, comme le deuil, de tout son appareillage rituel, et pour donner au « deuil subjectif », dans le sillage de la clinique psychanalytique, une place à part, complètement ignorée par l'ethnographie conventionnelle (Colin 2005 : 571).

En apostille de son texte, ce dernier n'hésita pas à ajouter quelques pages (*Une fois de plus, Tlaltecuhтли...*), concernant le côté ouest de la dalle et cette structure scalaire évoquant un vagin denté (2008 : 18-19) – reprenant une idée développée dans *El Rostro de la muerte* (1987) –, forme qu'il considère comme « matrice générative ». Pour sa part, Félix Báez-Jorge en souligne la récurrence dans tout le Mexique préhispanique, jusqu'à aujourd'hui. Son ouvrage est une synthèse des données architecturales, mythologiques et iconographiques sur le vagin denté et sa variante tellurique, principalement dans les récits sur les éruptions volcaniques. L'auteur a scanné l'essentiel des données archéologiques et des documents coloniaux, mais aussi les rares évidences ethnographiques dont nous disposons aujourd'hui. Il s'interroge sur le très faible intérêt des anthropologues pour le sujet, comme s'ils avaient été prisonniers de « jalouses douanes inquisitoriales [*sic*] », au même titre que les missionnaires à l'époque coloniale. Il est vrai que leur silence a de quoi surprendre, tellement leurs témoignages sont rares... D'où les limites de ma démarche, et la difficulté d'aborder notre problème à partir d'un examen comparatif des sources.

Ce que les anthropologues hostiles à la démarche freudienne réclament, ce sont des « faits objectifs », sans lesquels ils se refusent à discuter de la place de la sexualité dans la culture. Soit. Il convient donc, en premier lieu, de justifier ce glissement métonymique, du « haut vers le bas », à savoir d'expliquer si les propriétés des cavités buccale et vaginale seraient identiques pour nos interlocuteurs. Or, les Indiens mésoaméricains – à condition qu'on veuille bien prêter une oreille attentive à leurs échanges discrets – utilisent le modèle analogique pour attribuer au vagin les mêmes propriétés qu'à la bouche, à cette différence près que dans un cas il s'agit d'une particularité anatomique cachée. Cette image du vagin denté permet de penser un avant, un pendant et un après du coït, aussi de rendre plus transparentes des notions liées à l'écorchement, au saignement, à l'écoulement des fluides, à l'éjaculation, au changement de peau, à la manducation, à la destruction, au démembrement, et de trouver des équivalences avec des expériences similaires dans la nature, pour découvrir, à partir de là, des spéculations proprement métaphysiques voire même éthiques. En contexte otomi, toutes ces connections sont repérables à travers la *praxis* chamanique, les jeux de mots rituels, l'iconographie, le carnaval, véritables garants d'une démarche permettant d'atteindre une intelligibilité de la vision du monde indigène (Galnier 1997). Parmi toutes les images qui circulent dans l'espace rituel « du dedans », de la tradition revendiquée comme locale, au premier chef dans le carnaval, celle du vagin denté déconcerte. Durant mes premières

années de terrain, il me paraissait impensable, inconvenant même, de prétendre loger cet artefact dans un quelconque modèle cosmologique indigène. Cela même si mes interlocuteurs en faisaient le plus grand cas, dans leurs confidences murmurées sous le masque de démons de la végétation, ou bien encore dans ces beuveries, déjà signalées, qui rythment le quotidien des Indiens de la Sierra. Or, il est parfaitement illusoire de prétendre approcher leur système du monde comme une élégante hypostase flottant au-dessus des événements, sans prendre en compte ces décharges émotionnelles focalisées sur le meurtre et le cannibalisme qui seules, en contexte, peuvent expliquer la persistance culturelle du motif du vagin denté.

Tout au long de ces enquêtes, je m'étais interrogé sur le statut ontologique des « visions du monde » locales, à supposer qu'elles existent comme telles, en donnant une place prioritaire à l'examen des pratiques plutôt qu'à celui, hautement spéculatif, de la mythologie, pour suivre le cheminement des représentations, de leur mise en œuvre concrète au système conscient et inconscient qui les sous-tend⁹. Or, ces interrogations trouvent des solutions conceptuelles chez nos interlocuteurs otomi au sein d'un corpus de réflexions centrées sur la présence d'un « Vieux Sac » (*tözâ*), c'est-à-dire le contenant, le réceptacle des représentations inconscientes à la fois individuelles et collectives, situé dans la partie abdominale du corps et dans l'inframonde, s'ouvrant et se fermant pour laisser échapper ces représentations en fonction d'une périodicité cyclique ou non. Ces propriétés sont décryptables en suivant la démarche de Freud à partir d'un triple point de vue topique, économique et dynamique, et relèvent à mon sens d'une « métapsychologie indigène » (*Ibid.* : 262-274). L'exégèse otomi confirme sans équivoque l'articulation entre l'ordre de la pensée inconsciente « individuelle » et celui qui guide les performances rituelles, socialement partagées, en vue de canaliser les motions du psychisme issues du « Vieux Sac », et mises en scène de manière ahurissante par le personnage des rituels d'« ouverture » du Carnaval, lui-même dénommé *tözâ*... : une figure lunaire et infrachthonienne à la fois, maître du désordre et de la sexualité sauvage. Dans toute la région, les rituels otomi de récréation

9. Le problème avait été formulé dès le début de mon enquête de la façon suivante : « peut-on assurer que cette vision du monde restituée concerne le domaine des manifestations conscientes de la pensée indigène ? Rien n'est moins sûr, et si elle n'est qu'une construction de l'observateur, dont la logique interne échappe à la connaissance des populations observées, à quel titre celui-là peut-il se prévaloir d'un savoir dont les premiers intéressés ne discernent que des éléments épars ? » (Galinier 1997 : 21). Ce passage par les ethnothéories locales vient répondre de manière plus argumentée à l'aporie suivante : « comment rendre intelligible l'isomorphisme entre la structure interne du rite, son armature conceptuelle en quelque sorte, et l'agencement des schèmes indigènes de représentation du monde ? » (*Ibid.* : 23).

du monde dévoilent une véritable contamination de l'espace ludique par la symbolique du vagin denté. Ils fournissent un modèle explicatif qui fait de la « coupure » au moment du rapport sexuel (*kwati*) un concept en quelque sorte ordonnateur. Mais, plus encore, l'imaginaire du vagin denté apparaît placé en position stratégique, voire même rectrice, par rapport aux autres points de vue. De fait, il ne s'agit pas d'un simple complexe métaphorique au même titre que les autres « lieux de capture » situés dans le monde naturel. Prenons un exemple : les grottes ou les avens dans les zones de relief karstique ou jurassique, fort nombreux dans la Sierra Madre orientale. On dit que leurs entrées sont entourées d'armes (*s'aphi* ou « canines »), s'ouvrant à échéances régulières. Elles sont censées favoriser l'accès à un éden tropical, dans les « terres chaudes », mais emprisonnent le héros imprudent qui s'y aventure et s'y perd. C'est pourquoi il est recommandé de s'en approcher muni d'un bâton, pour voir si, en l'avancant, il est mordu et détruit. C'est bien l'image d'une ouverture corporelle dentée, qui, dans tous les cas de figure, revient à l'esprit.

En pays otomi, tous les individus sont concernés par les aventures du corps et ce qu'il en advient lors d'un contact sexuel, par la violence du coït qui renvoie à la métaphore du « fer » (*t'eki*), piège, arme¹⁰, véritable couteau sacrificiel. Cette vision est partagée par des populations du même phylum linguistique que les Otomi, les Mazahua, en témoigne l'isomorphisme qu'ils ont institué entre le sexe féminin et ce « prédateur céleste » qu'est l'astre lunaire (Galinié 1984)¹¹. Leurs cosmogonies mettent en scène un meurtre rituel qui unit et soude les membres d'une communauté par rapport à un même ordre symbolique. À vrai dire, la notion de meurtre ne coïncide pas avec notre acception occidentale, dans la mesure où elle impliquerait une individuation du crime. Or, ce dernier, plus encore s'il est accompli sous l'emprise de l'alcool, est précisément le type de passage à l'acte accompli par un *alter*, double animal (*nahual*), maître de la nuit (*diablo*), qui *de facto* déresponsabilise le meurtrier. Par ailleurs, si l'on tenait à garder cette distinction entre meurtre et sacrifice, il faudrait rappeler que le sacrifice correspond à une nécessité d'ordre social, assurant le bon fonctionnement d'une machine à tuer, c'est-à-dire à produire de l'énergie.

10. Le magnétophone qui enregistre, aspire la parole et la mémoire, est aussi *t'eki*. Une vieille femme épouvantée, en me voyant arriver à pied dans son hameau de la Sierra, me supplia de ne pas lui couper la tête avec mon « fer », ni de la manger. Elle soupçonnait que je venais de l'« autre côté du monde » (*tàkwati ra šimhoi*), d'un village nommé *Rusia*.

11. Chez les Mazahua, le code astral apparaît comme véritablement enchâssé dans le code sexuel, qui fait de la lune un « prédateur céleste », l'image de toutes les puissances qui se déploient dans l'obscurité sur un véritable *panoptikon* (Galinié 2006).

Un puissant artefact cognitif

274

Maintenant que nous avons identifié cet artefact, « bon à couper » mais aussi « bon à ordonner », comment passer de l'acte sacrificiel à l'acte de pensée et, plus avant, à une démarche spirituelle ? Voyons quels sont nos alliés dans ce débat. On sait que la psychanalyse, depuis son fondateur, s'intéresse de très près à la question sacrificielle, et à celle du cannibalisme. Nonobstant, elle continue à buter sur les évidences des ethnologues qui mettent en avant les spécificités de chaque terrain, quand l'analyste de son côté tentera d'invoquer le fait que « le "pulsionnel" est déjà pris dans une organisation : agencement des fantasmes et normes sociales » (Pontalis 1972 : 6). Fort bien. Et pourtant, cette dispute conserve toute son actualité, parce que résiste ce point aveugle sur lequel anthropologues et analystes n'arrivent jamais à se mettre d'accord, à savoir sur ce qui doit être appréhendé comme « destin » des pulsions. C'est pourquoi il faut accueillir avec sympathie des recherches récentes en psychanalyse qui permettent de dépasser cette aporie tenace, comme celles de Véronique Donard. La jeune clinicienne vient de consacrer un essai – *Du meurtre au sacrifice. Psychanalyse et dynamique spirituelle* (2009) – à balayer avec une sûreté de jugement remarquable les mythologies des mondes anciens, les investigations criminelles et les écrits des mystiques, à l'aune de la question sacrificielle, pour rejoindre celle de la spiritualité chez sainte Thérèse de Lisieux. Dans son ouvrage, l'auteure n'hésite pas à présenter en frontispice l'image de *Coyolxauhqui...* et a eu le temps de dédier quelques lignes à *Tlaltecuhтли* durant la rédaction. Son enquête soulève des interrogations qui sont au cœur de notre questionnement et éclairent d'un jour véritablement nouveau la problématique de la « spiritualité » dans les sociétés indigènes d'Amérique. De fait, elle apporte une réponse de fond à cette question majeure : comment nouer le spirituel, que nous voyons jaillir de toutes parts dans les actes religieux, dans le quotidien des Indiens mésoaméricains, avec le fonctionnement profond du psychisme ?

Cet obstacle est aussi le corollaire de notre incapacité à dégager des universaux dans l'espace et le temps, qui permettraient de comprendre les fondements de ce « style culturel » du Mexique central et oriental, tellement imprégné de violence, au quotidien comme dans les performances rituelles. Après quarante années d'allers et retours au Mexique, je n'hésite pas à considérer que ce motif du vagin denté (ou tellurique dans la formulation de Félix Báez-Jorge) est le plus puissant artefact cognitif dont disposent à ce jour les Indiens mésoaméricains, pour penser à la fois l'énigme des corps sexués, l'originnaire, le destin et le mécanisme d'horlogerie des cycles temporels, car il relève d'un corpus de croyances

réellement partagé, adossé à un savoir interculturel et transhistorique. Il apporte de surcroît des éclairages argumentés sur ce qui relève conjointement, dans une aire culturelle spécifique, des motions du psychisme et d'une tradition à soubassement préhispanique. Cette double interrogation, qui est celle des psychanalystes placés devant l'énigme du destin des pulsions et de la liberté de l'individu, est localement prise en charge par des visions du monde et de la personne qui retirent toute autonomie au sujet, et font circuler les images mentales, les rêves, du collectif à l'individuel, de l'avant à l'après, et retour. L'imaginaire du vagin denté appartient précisément à cet univers de représentations focalisé sur l'image du corps, qui met en scène à la fois les sujets vivants et une paire génésique fondatrice de la « nation » indigène. Les Otomi n'ont pas laissé des œuvres de civilisation plastiquement aussi puissantes que celles des Aztèques, ou aussi délicates que celles des Maya. Ils ne bénéficient d'aucune visibilité médiatique et restent inconnus tant du grand public que des institutions culturelles haut de gamme. En revanche, ils ont été immédiatement admis dans le club des grands théoriciens de la vie psychique par les psychanalystes qui se sont intéressés à leur vision du monde, plus encore par leur culte de la pourriture – si typiquement « kleinien » – comme expression du « sacré » (Galinié 2004 : 47-63).

Spiritualité et inframythologie

Apparemment, nous n'avons guère avancé jusqu'ici en direction de la spiritualité. Et pourtant... La spiritualité n'a jamais trouvé dans l'anthropologie mésoaméricaniste de voix susceptibles de lui accorder crédit comme objet de recherche, alors qu'elle est un classique des études indianistes (Bouillier & Tarabout 2002). Comme si, en dehors de quelques grandes aires des civilisations du Livre et des « sociétés à textes » (Asie du Sud-Est, Extrême-Orient), les populations autochtones étaient condamnées à reproduire à l'identique des systèmes symboliques, labellisés une fois pour toutes « cosmovisions », ce *shibboleth* de l'anthropologie latino-américaine. Dans cette affaire, ne nous est d'aucun secours l'« anthropologie spirituelle », déclinée comme « approche de la position du sujet croyant et de son ouverture à la Transcendance » (Desclos 2001). Encore moins une « sociologie de la spiritualité », qui se heurte aux mêmes difficultés de définition d'un champ spécifique, échappant à la théologie, qui ne cadre pas avec les concepts standards et se voudrait orientée fondamentalement vers les « besoins culturels » du monde contemporain, ainsi que le présente un ouvrage récent (Flanagan & Jupp 2007).

Du côté de la psychanalyse, la spiritualité est aujourd'hui repensée comme objet relevant d'une perspective résolument transdisciplinaire, qui vient au contact de notre propre ethnologie. Il convient ici de rendre justice à une intuition de Freud, lequel considérait par ailleurs l'archéologie comme l'alpha et l'oméga de sa métapsychologie. Ce dont il ne pouvait se douter, c'est que des sociétés ex-primitives, bien vivantes, s'appuieraient aussi sur ce paradigme pour rendre compte de ce qui est de l'ordre du « profond », de l'« enfoui », de l'« obscur », et qui renvoie à une scène traumatique, que nous retrouvons à la fois sculptée sur ces artefacts monumentaux préhispaniques et dans la vie affective et les œuvres collectives de ces mêmes populations aujourd'hui. Mais, comment se fait le passage de l'ancien à l'actuel, du primitif individuel à l'archaïque collectif, du psychique au social, et retour ? Car c'est bien là ce qui doit nous alerter, la traversée de l'histoire de ces mythes et de ces fantasmes cannibaliques, mais aussi leur présence dans le champ du psychisme individuel des Indiens que nous côtoyons dans leurs villages. Là encore, nous devons nous appuyer non sur des hypothèses, mais sur des faits incontournables, dont nous avons une expérience directe. En particulier, sur l'effroi que suscitent ces incessantes ratiocinations, cette rumination sur la violence des entités nocturnes, sur la coloration cosmologique des meurtres, de l'ensorcellement, des enlèvements. On se trouve ici confrontés à une « inframythologie », qui n'a même pas besoin de se servir des « grands textes » (déluge, origine des astres, naissance de l'homme et du maïs) pour mettre en situation tous ces événements à forte connotation sacrificielle (ce que m'avait suggéré la narration de rêves chez des jeunes enfants otomi, dont la très grande majorité se rapportait à ce contenu légal des expériences oniriques).

C'est à ce point du raisonnement qu'il convient de se tourner vers ce qui pourrait servir de lien, de passerelle entre nos disciplines à nouveau placées dans un rapport dialogique : le concept de sublimation. On sait que Freud a eu le plus grand mal à inclure la sublimation dans sa métapsychologie. Il fait un usage très restreint du substantif *Sublimierung*, avec cette définition : « on appelle la capacité de sublimer, celle d'échanger le but sexuel à son origine contre un autre qui n'est plus sexuel mais qui lui est psychiquement apparenté »¹². Il est vrai que, les théoriciens de la psychanalyse parviennent difficilement à trouver une cohérence interne au concept, du fait qu'il n'existe pas de sublimation « à l'état pur ».

12. « Mann nennt diese Fähigkeit, das ursprünglich sexuelle Ziel gegen ein anderes, nicht mehr sexuelles, aber psychisch mit ihm verwandtes zu vertauschen, die Fähigkeit zu sublimieren » (Freud 1941 : 150).

Le *Kulturarbeit* s'appuierait sur ce réservoir de force, la pulsion sexuelle, grâce à la dérivation, et non au refoulement, dont la condition serait une déssexualisation prenant sa source dans la libido, par l'intermédiaire du Moi, pour l'orienter vers la création culturelle. Pour Charles Baladier, « aux yeux de beaucoup la théorisation de Freud n'apporte pas une description probante de ce saut qualitatif par lequel la sublimation passe du sexuel au non-sexuel » (2003). Si la sublimation doit impliquer une déssexualisation du but, au profit d'une construction reconnue socialement, sa sexualisation empêcherait la sublimation. Aporie sans solution, comme le signale François Roustang (1997), alors que, pour Pierre Decourt, « elle reste une des pièces maîtresses de la Métapsychologie » (2005 : 1748), « un concept nodal » pour Sophie de Mijolla Mellor (1992), qui rappelle à bon escient qu'il ne saurait y avoir d'activités artistiques, de liens sociaux, de réalisations culturelles sans sublimation, ni de résolution des énigmes, ce qu'elle appelle avec bonheur le « plaisir de pensée ». C'est la sublimation, ajoute-t-elle, qui permet de rendre compte de « l'articulation entre vie pulsionnelle et domaine de la culture [...] dans tous les domaines qui dépassent le travail répétitif de l'auto-conservation » (2009). Si la sublimation est un des destins de la pulsion, elle est aussi, selon l'auteure, un choix du sujet, lorsqu'il est placé devant des obstacles au quotidien. Choix dont le sujet est bien l'acteur, même inconscient. Pour Pierre Decourt, la sublimation peut être abordée à partir de deux points de vue, selon que l'on privilégie l'économie psychique du sujet ou le processus de civilisation (2005 : 1747). Certes, l'ethnographie est plus à l'aise pour considérer la question sous l'angle des œuvres et productions collectives. Le problème consiste à faire entendre dans notre discipline la résonance de ce terme « sublimation », qui ne fait même pas l'objet d'une acceptation *a minima*. Et pourtant, n'observe-t-on pas, dans les exemples présentés, un effet de bouclage entre l'évacuation de la pulsion et sa fixation sur un objet *déjà là*, comme reflet d'une scène traumatique ? Il faut donc énoncer le problème autrement et arriver à dire la même chose à l'aide d'une formulation différente, comme lorsqu'on parle de refoulement ou d'inconscient. Pourtant, tous les professionnels de la discipline anthropologique seront d'accord pour accepter l'idée que la transmission de la culture implique des renoncements du sujet à certains buts au profit de ceux fixés par la société dont il fait partie. Et même aller jusqu'à postuler un certain recul de la sexualité face aux exigences de la vie en collectivité (Godelier & Hassoun 1996).

Devrait-on se passer du concept de sublimation, comme dérivation de la pulsion vers un autre but que celui vers lequel elle était destinée ? Chez les Otomi, la pulsion porte localement un nom : *nzahki* (« force »).

Elle est constante, immortelle, omniprésente, dans et à l'extérieur du corps, incontrôlable, indispensable à la vie et létale à la fois. La sublimation vient dans cet entre-deux éclairer un des plus complexes enjeux de notre recherche, la production sociétale du sujet indigène (dans mon enquête en regard de l'espace rituel de *Tlaltecuhтли*, pour l'époque préhispanique immédiatement antérieure à la conquête, et la cosmologie d'une société indigène de Mésoamérique actuelle). En d'autres termes, il semblerait que la sublimation s'alimente d'un processus de resexualisation de ce qui aurait dû avoir été désésexualisé (mais l'aurait-il été vraiment ?), à partir d'un double événement traumatique, la conception, par « perte » du principe mâle dans le vagin denté et dans l'acte de parturition. On devine bien que le sacrifice est à l'interface d'un système de croyances cosmologiques et d'une fantasmagorie individuelle peuplée de ces images, de ces scénarios et de tous ces clips sanglants d'un film d'horreur projeté sans cesse sur l'écran de la *psychè*. Ce qui en fait toute l'intensité est qu'il reproduit à l'échelle des œuvres édifiées, des récits révélés, un processus dont le sujet serait aussi le support. Pour les peuples mésoaméricains, le sacrifice concerne à la fois ce qui est perdu, mais plus encore ce qui est menacé, l'a toujours été et le sera toujours, dans une continuité historique dont la trame est constituée par cet impératif sacrificiel. Il produit des effets, mais surtout maintient un état de tension constant autour de ce désir de destruction, cette fuite en avant vers le chaos.

Désirer, sectionner, penser : *Im Anfang war die Tat*

Comme Véronique Donard le souligne, le sacrifice, même s'il se nourrit de captifs, de victimes, d'ennemis, « est avant tout un sacrifice de soi » (2009 : 47), si l'on confère ici à ce soi une dimension physique, sociale et cosmique. Le soi, ce sont tous ces représentants qui sont autant de supports, de substituts, qui nous interrogent aussi sur ce qui « meurt », pour renaître aussitôt et aboutir à une mort inéluctable, comme le sont les figurines anthropomorphes en liber de ficus découpées par les chamanes otomi, les *ídolos*.

Rappelons que les Otomi sont aujourd'hui plutôt des ritualistes, férus d'arts chamaniques, et qu'ils ont perdu des pans entiers de leurs grands mythes cosmogoniques dont le scénario tourne autour du sacrifice ou de l'autosacrifice du héros culturel. Et pourtant, il existe toute une série de croyances ou d'épisodes narratifs, qui rapportent des scènes identiques et dans lesquelles chacun peut s'identifier au personnage. Au fond, ce qui survient dans le mythe est bien la duplication et l'amplification de ce qui se joue, au quotidien, dans l'intimité de la relation entre

les hommes et les femmes. On se trouve devant un principe d'isomorphisme entre le corps comme forme – et ses différents substituts, humains, animaux, végétaux, minéraux – et des corps cosmiques, appelés au même devenir. Dans le scénario inaugural otomi, il y a un acteur qui joue le rôle de victime, le *s'ü* (la « queue », le pénis), qui va devenir héros culturel et dieu céleste. Le sacrificateur et sacrificant est un corps maternel dans lequel il replonge comme sous l'effet d'une force d'aimantation. L'autosacrifice est alors perçu comme un acte volontaire qui, de fait, obéit aux porteurs du pouvoir, les ancêtres, comme forces de la nuit. Au passage, il convient de signaler que cette idéologie phallogcentrée, qui inscrit avec une telle puissance la domination du maternel sur l'ordre du cosmos, et appelle à la canalisation masculine de ses effets, n'a pas de contrepartie féminine, de contre-idéologie qui serait véhiculée par les femmes dans leurs exégèses et leurs confidences intimes. Les versions les plus radicales de cette vision du monde m'ont été dévoilées par mes interlocutrices les plus âgées (Galinié 1997 : 261).

Poursuivons la lecture de Freud par l'épilogue de *Totem et Tabou*, lorsque se dessine le clivage entre la pensée et l'acte chez le névrosé « avant tout inhibé dans la communication » (« vor allem in Handeln gehemmt ») ; la pensée servant d'*Ersatz* de l'acte, alors que, chez le primitif « dépourvu d'inhibitions, la pensée se transpose aussitôt en acte ; chez lui, c'est plutôt l'acte qui pour ainsi dire est le substitut de la pensée » (« die Tat ist ihm sozusagen eher ein Ersatz des Gedankens » [Freud 1940 : 194]). Un jugement qui s'ajuste au point de vue des Otomi, « lecteurs » à leur insu de *Totem et Tabou*, selon lequel l'originnaire est bien cette béance d'un monstre ophidien, le *nde* (« bouche »), autre nom du désir. Couper, c'est en quelque sorte penser, éternellement, à la même chose. D'où la conclusion du paragraphe cité plus haut par ce détournement de la parabole de Jean (I, 1) reformulée par Goethe (1998 : 48) dans son *Faust...* et qui clôt *Totem et Tabou* : « Im Anfang war die Tat » (« Au commencement était l'acte » [Freud 1940]), et que j'avais rapportée à la position de l'ethnologue, pour lequel « au commencement était la culture » (Galinié 2003). C'est là que se situe cet acte princeps pour les sociétés mésoaméricaines, c'est-à-dire un acte sacrificiel, ordonnateur et constructeur à la fois de l'architecture du monde et de la société comme du destin psychique des individus. Si au commencement était l'acte – chez le *Primitive* « frazérien » de Freud ou chez nos sujets amérindiens –, on est bien en présence de l'expression « rituelle » d'un instant inaugural, encadrant l'instauration d'un ordre, tel que l'intronisation du *tlatoani*, placé sous le signe du maternel « menaçant et dévorant » (Donard 2009 : 59), car « la mère primordiale est cannibale,

et le sang qui s'écoule d'elle n'est pas le sien mais celui des enfants qu'elle contient » (de Mijolla Mellor 2004 : 38) ; d'où cette effrayante stomatorragie, lisible sur le monolithe de *Tlaltecuhтли*. Si l'un des fantasmes les plus archaïques est d'être sacrifié, dévoré par la mère, dans le cas des sociétés mésoaméricaines, c'est aussi ce qui est toujours nouveau mais résiste au changement et ne peut disparaître (Galinier 2005). L'impératif hypothétique qui grève la vie des individus (si tu ne donnes pas, tu seras anéanti) est également un impératif cosmologique (si tu t'abstiens, surviendra le déluge), de fait la réflexion d'une mécanique qui tourne sur elle-même. Dans ces conditions, « comment concevoir que l'acte destructeur du meurtrier puisse avoir une visée et une démarche éminemment constructive ? » (Donard 2009 : 65). La réponse est : par l'évacuation des affects et le caractère allant de soi, objectif de toutes ces opérations qui se reproduisent ici et là, indépendamment de toute volition. La cruauté, selon l'auteure, trouve dans l'intention même du sacrifice une issue sublimatoire (*Ibid.* : 302). Elle prend alors sens, est exercée dans un ensemble de codes qui la justifient, est valorisée socialement. Cependant, elle n'est pas nécessairement « déviée », puisque l'acte même qu'elle légitime est un meurtre. La victime, dans ces conditions, n'est rien d'autre qu'une « simple matière sacrificielle » (*Ibid.* : 303).

Les humains sont appelés à s'intégrer à ce processus, pour à la fois construire du *socius* et trouver une issue personnelle et collective à la question de la dette qu'ils tentent sans espoir de colmater. En conséquence, comment passer de l'événement traumatique à un événement spirituel ? Il s'agit bien des deux faces d'une même « pensée-acte », attachée à ce sacrifice et même autosacrifice du sujet au contact du vagin denté. Sa finalité est de répondre à une demande sans limite, de reproduire un être vivant, au prix de la « grande vie » (*tâthe*), du passage par la mort, qui aboutira à cet accouchement dramatique d'un « petit diable », l'enfant otomi, c'est-à-dire un mort vivant. Ce moment est celui d'un retour au monde de la « pourriture », des ancêtres, donc du sacré. De cet engoulement, resurgit une identité qui est celle du « père pourri » (*pöhta*) qui accompagnera le sujet tout au long de sa vie, comme « être-là » (*büi kwa*, sorte de *Daseyn* herdérien), mais aussi dans la mort, celle du coït, et puis dans le basculement de l'« autre côté », la « grande coupure » (*tâkwati*). Pour les Otomi, le sacrifice est autant un acte de parturition que d'engoulement, en suivant une dialectique du *mba êhê*, aller et retour, dedans, dehors.

Existerait-il un « fantasme sacrificiel originaire », s'interroge Véronique Donard, à ranger au nombre des *Urphantasiens*, représentés par la scène primitive, les fantasmes de séduction et de castration (2009 : 299) ? Dans notre configuration mexicaine, ces *Urphantasiens* formatent aussi bien l'organisation psychique des individus, nos contemporains ethniques, que les cosmologies politiques des sociétés préhispaniques. De fait, là où la psychanalyse et les ethnothéories se rejoignent, c'est par le constat que seule une démarche régressive, jusqu'aux formes primitives d'un scénario fantasmatique, permet d'assujettir un sacré contemporain à un sacrifice sanglant, dont le script a traversé toutes les couches historiques jusqu'à nos jours. C'est dans cette direction qu'il convient de repenser les régularités, les permanences culturelles qui modèlent les systèmes symboliques que nous observons sur le terrain. Toutes les ressources narratives – discours, chants, suppliques rituelles, directives chamaniques – convergent vers cette idée que non seulement, à l'origine, il y a eu meurtre, mais que ce meurtre avait une finalité, qu'il était orienté vers la création du vivant, et que sa force réside dans la réitération *ad infinitum* de l'acte.

On le voit, notre casse-tête récurrent est le mode de fonctionnement de l'« entendement mésoaméricain », fondé sur ces retournements incessants des polarités, du masculin en féminin, du vide en plein, de l'abject en sublime, et dont la sémantique des langues vernaculaires que nous étudions nous renvoie l'écho. Dans mon esprit, ce vertige cognitif n'a pu se dissiper qu'au bout de longues années et d'une meilleure connaissance de la langue otomi, lorsque j'ai pu approcher les ressorts intimes de ce paradigme du vagin denté, qui condense en quelque sorte toutes ces assertions rebelles aux requisits de la logique cartésienne. Non seulement pour approcher l'image du corps, comprendre les principes des échanges thermiques, de la circulation des fluides, mais aussi pour dégager les axes majeurs de la vision du monde otomi. Les sociétés mésoaméricaines présentent une incroyable complexité rituelle, qui a survécu dans les traditions religieuses populaires métisses, paysannes, voire urbaines. Cette diversité même paralyse le jugement. Mais, si l'on remonte à une matrice primitive d'intelligibilité, le paysage est complètement inversé, et ce sont plutôt les régularités qui émergent (Galinier 1999). Rien n'est plus impératif que de sacrifier, même s'il s'agit d'offrir des pains de maïs, des fleurs, des suppliques ou des chants. Pendant la Fête des morts, dans tout le pays, sont encensés les ancêtres comme les défunts proches, que ce soit dans les habitations indigènes, sur les places des cités,

dans les grandes villes, dans les bureaux, dans les entreprises, dans les banques, sous forme d'un gigantesque parc d'attraction hollywoodien comme sur le Zócalo, avec son combat de catcheurs et ses affrontements de joueurs de balle¹³ autour d'un monumental *Mictlantecuhтли*¹⁴ en carton-pâte. Ou bien encore sur cet émouvant autel de l'Institut de recherches anthropologiques de l'Universidad nacional autónoma de México (UNAM), où les images de nos collègues et amis disparus sont noyées sous les œillets d'Inde. Partout est mis en évidence un même constat : nos morts sont de retour, affamés. Il faut les rassasier pour que la vie surgisse à nouveau. D'où aussi cette ancestralisation progressive des trépassés, qui deviennent à leur tour les acteurs de ce monde chaotique, du temps des origines. Dans tout le pays, la Fête des morts est prétexte à une activité kinesthésique débordante, comme dans le *Xantolo* de la Huasteca, où des « Vieux » masqués viennent danser de manière obscène au milieu des tombes. C'est un carnaval mortuaire, qui forme système avec l'autre carnaval du début d'année, *šöke*, l'« ouverture », celle des corps, des femmes, du cosmos, qui est une fête des morts érotisée (Galinier 1997). Ce balancement est aussi une dynamique permettant d'imposer à la fois une structure, un dualisme asymétrique et son renversement, par le fait qu'il est constamment attaqué de l'intérieur (à travers les variations des humeurs du sujet) et de l'extérieur par la demande inassouvie des forces cosmiques. Le sacrifice rituel a cette capacité de clore un cycle, de faire baisser la tension... pour la relancer aussitôt, de reproduire de la chaleur, par l'acte de parturition¹⁵.

Ces deux exemples, archéologique et ethnographique, nous ont enseigné comment le modèle sacrificiel met en scène l'énorme poids de l'histoire des sociétés mésoaméricaines, du préhispanique à nos jours. Les effets spectaculaires de la politique sacrificielle s'appliquaient de fait à toutes les ethnies de la région, quel que soit leur niveau de développement socio-économique. Il existe une très abondante littérature sur le sujet, à laquelle je renvoie le lecteur curieux. Il faudrait aussi repérer comment tous ces opérateurs sémiologiques, internes au rituel, se mettent en route dans la vie quotidienne des communautés indigènes, encore aujourd'hui, pour imposer cette démarche de pensée, comme le réquisit indispensable

13. En octobre 2008, à l'occasion de la Fête des morts, a été construite sur le Zócalo une réplique d'un terrain de jeu de balle préhispanique (*tlachtli*). Les acteurs utilisent une balle qu'ils doivent déplacer sans l'usage des pieds, ni des mains. Le jeu est encore pratiqué dans quelques villages de Sinaloa et Oaxaca.

14. Divinité de l'inframonde dans le panthéon aztèque.

15. Signalons cette coutume otomi exigeant que le partenaire de la femme en couches souffle sur son sexe lors d'un rituel de purification *post-partum* dans un bain de vapeur (*temazcal*).

à toute activité (thérapeutique, technique, religieuse). Il faut tuer pour vivre, il n'y a de vie que dans la mort. Cette idée raccorde ce qui relève de la construction d'un sujet au cours de son existence aux scénarios qui lui sont offerts dans le champ des possibles, et qui tournent autour de la vénération des ancêtres pour assurer son bien-être, celui de ses commensaux, de la communauté, ou se débarrasser d'un *contrario* par le truchement de sorts. Dans tous les cas de figure, il utilise les mêmes instruments ; les variations de ses humeurs trouvent presque mécaniquement une solution rituelle, en passant par ces cadres culturels de la connaissance. Pour les Otomi, la question de savoir ce qui est socialement valorisé est une pratique qui fait travailler la pulsion de mort, et l'autosacrifice.

On peut toujours considérer que la pensée freudienne n'est pas soluble dans les visions du monde indigènes. Claude Lévi-Strauss avait tenté de clore le débat par un chiasme resté célèbre : « il y a de la psychanalyse dans les mythes, ce qui est tout le contraire de mettre les mythes dans la psychanalyse » (Bellour & Clément 1979 : 204). Nonobstant, lorsque les évidences sensibles nous y ramènent par leur insistance, comment se débarrasser du problème ? Pourquoi l'anthropologie mésoaméricaniste a-t-elle tant de mal à approcher le champ du sexuel, les motions de l'esprit et des mécanismes de la *psychè* dans leur rapport à l'activité libidinale d'un côté, aux œuvres de civilisation de l'autre ? Car là est bien toute la difficulté, également à l'ordre du jour chez nos interlocuteurs indiens, qui eux n'hésitent pas à théoriser cette énigme, chaque fois qu'il s'agit d'honorer des divinités, de donner sens à la violence et à son implacable répétition, jusque dans les grandes métropoles. Tous les jours de l'année, avec une régularité de métronome, la une des quotidiens à sensation de la capitale est occupée par un corps démembré, décapité, criblé de balles, écrasé sous les roues d'un autobus, duquel s'échappe une tache vermeille restituée en quadrichromie. Cette présence familière, qui ne peut échapper au regard, est soulignée par un énorme titre, sans ambiguïté, annonçant : *Ejecución* ou *Sacrificio*. Elle donne à penser que nous n'avons pas quitté une seconde l'univers de pensée qui guidait les architectes et sculpteurs mexica, concepteurs de *Tlaltecuhlti*, dans les entrailles du Templo Mayor. S'il y a substitution des agents, des motifs, reste l'unicité du phénomène, entretenu par la répétition du tragique, qui incite à considérer le sacrifice comme de l'ordre de l'inéluctable, du familier, du nécessaire, voire même de l'esthétique. Il existe un fantasme sacrificiel collectif, national, qui s'exprime dans la Fête des morts, dont le succès grandissant laisse entendre qu'il représente le socle d'une religion mexicaine du futur. Sur toutes ces énigmes, Freud ne disposait sûrement pas de réponses, mais posait les bonnes questions.

Une éthique mésoaméricaine

284

Cet excursus archéologique montre la présence forte d'une position sacrificielle érotisée retournée en pulsion divine, meurtrière, à l'instar de celle qui vient écraser de ses douze tonnes les humains broyés par un monstre ophidien, et de ce que nous enseignent, d'un côté, des constructions architecturales, rituelles, de l'autre, les confidences nocturnes de nos informateurs, sur le coût comme perte dans un espace meurtrier. La question du meurtre n'a de sens que dans l'optique d'une logique sacrificielle, pour la bonne raison qu'aucune causalité naturelle n'est recevable et que le geste du meurtrier implique l'investissement de son corps par une entité dont la figure paradigmatique se nomme, aujourd'hui comme à l'époque coloniale, *el diablo*, agent, commanditaire, médiateur, « passeur » entre la victime et celui qui est en situation de déplacer une force pathogène à son endroit, directement ou en ayant recours à un intercesseur. La personne ne bénéficie d'aucune autonomie dans un monde agité de forces qui se déplacent en fonction de demandes contradictoires, et dont la labilité est liée à la nature erratique de cette énergie sans frontières.

Pour les Otomi, émergerait une énergie spirituelle, qui serait de l'ordre du *déjà là*, dans ce chaos primitif. Quant au sujet, mutilé avant même de s'être construit comme personne à part entière, il est à jamais marqué par l'empreinte de cette figure monstrueuse qui « pense avec les dents ». Le corps maternel est le seul englobant, seul à la fois constructeur et destructeur. C'est pourquoi on retrouve ce modèle d'identification encore aujourd'hui, dans les sociétés mésoaméricaines, sous la forme des Pères et des Mères, entités confondues avec les ancêtres fondateurs, pris dans un violent corps à corps sous la forme de « parents combinés », selon l'expression de Melanie Klein (Galinier 2004 : 47-63). Il y a bien une coïncidence entre un acte princeps qui permet de faire advenir le sujet et un événement cosmologique ordonnateur qui organise la communauté des vivants, la répartition des rôles et des sexes. La pensée des origines est constamment là, présente, celle de « hier avant-hier » (*mante mâkunte*), non seulement pour légitimer un ordre, mais aussi parce que ce temps des commencements refait constamment surface.

Ces quelques notes sont les linéaments d'un programme à venir, susceptible de répondre à cette lancinante question : comment repérer les chaînes causales entre les différentes motions qui sont à l'œuvre dans le champ sacrificiel, dans l'ordre de la vie psychique des individus et dans l'ordre collectif de ces sociétés ? Comment mettre en regard la multiplicité des facteurs historiques et quelques présupposés fondamentaux

concernant le corps et ses destins ? Par quel biais passer de l'anatomique au devoir de violence et à la spiritualité ? Il me faut convenir que mon expérience personnelle m'a mis au contact d'une société, celle des Otomi, chez lesquels affleure cette « matrice générative », dont la visibilité cosmologique est plus forte qu'ailleurs..., et que j'ai été conduit à en tirer, à mon corps défendant, toutes les conséquences interprétatives.

Le vagin denté s'inscrit dans un univers de représentations comme un des points focaux de la pensée, l'axe autour duquel tout un complexe culturel s'est élaboré. Cette saturation du champ idéologique par le motif d'une « capture gynécocentrée », dirait Green, tend donc à démontrer par voie de conséquence que cet artefact fonctionne comme gardien de l'espace politique : la position stratégique de la dalle funéraire de *Tlaltecuhтли* en est l'impressionnante illustration ! Il y a là une ethnothéorie du pouvoir intégrant les dimensions spatiale et temporelle, collective et individuelle, symbolisant toutes les formes de violence, corps, société, individu, groupe. Si la métaphore du vagin denté est localisable dans des actes rituels, des paroles, dans l'iconographie, selon un « effet de synapsie »¹⁶, seule sa conception anatomique permet d'en retrouver toutes les implications : machine, mouvement, désir, constituant le fondement de l'« éthique mésoaméricaine ». C'est pourquoi la fantasmagorie du vagin denté nous oblige à remettre en question les versions aseptisées des théories anthropologiques du corps en Mésoamérique, comme a entrepris de le faire Félix Báez-Jorge, mais aussi à faire travailler nos données de terrain avec le concept de sublimation, en vue d'un usage proprement ethnographique, à la croisée des interrogations de la psychanalyse, en restant attentif à cet effet de retournement propre à l'entendement mésoaméricain : sublimer, c'est retourner au primordial, à l'acte fondateur, non pas s'en séparer. Ce n'est pas non plus désexualiser le flux de la libido, mais le maintenir constant, par la pensée, par l'acte, par le souvenir, par l'histoire de cet événement primordial, surgi entre les cuisses écartées de *Tlaltecuhтли*. Pour les Otomi, penser est l'acte originaire par excellence, *délivré de tout affect*, se confondant avec ce mécanisme « odontologique » relevant du désir, de l'absorption, de la déglutition, un acte originaire, fondateur et structurant, dans la mesure où il impose un ordre, une éthique, tendue vers un chaos refondateur. Couper (*kwati*) est inséparable

16. Dans mon article sur « L'entendement américain », j'avais proposé de considérer ces « figures géométriques sous forme de graphes permettant de passer, par exemple, de l'eau au feu, de l'eau à la végétation, puis au déluge, faire se recouper eau, feu et vent, puis d'examiner les configurations vent, parole, âme, souffle, force vitale, énergie, vivants et morts, mort et liquide amniotique, et finalement retourner à la case départ selon un « effet de synapsie » (Galinié 1999 : 113).

d'une mécanique impossible à arrêter qui fait « advenir la vérité » (comme disaient naguère les Otomi du Mezquital à propos des arracheurs de dents...) et permet de construire de nouvelles ontologies.



Pour conclure, il n'est pas question ici de ramener la philosophie de l'histoire des sociétés indigènes de Mésoamérique à une simple déclinaison de la thématique du vagin denté et de ses projections dans la sphère du politique, de l'esthétique, voire de la métaphysique. Il convient simplement de lui restituer sa juste place dans l'histoire de la pensée, sans plus. L'ignorer serait au contraire se condamner à ne pas voir comment cette clé ouvre les portes de la comparaison entre tous ces systèmes cognitifs de tradition mésoaméricaine, qui encodent les stratégies des individus, en accord avec les motions qui leur permettent de se construire comme sujets tendus vers un destin sacrificiel.

*Centre national de la recherche scientifique
Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, Nanterre
jacques.galinier@mae.u-paris10.fr*

MOTS CLÉS/KEYWORDS : Otomi – Aztèques/*Aztecs* – Tlaltecuhltli – cosmologie méso-américaine/*mesoamerican cosmology* – spiritualité/*spirituality* – sacrifice – sublimation – métapsychologie/*metapsychology* – Mexique/*Mexico*.

Page de titre :

Monolithe de Tlaltecuhltli, Museo del Templo Mayor, México (Mexique)

Modèle tridimensionnel réalisé au scanner par Saburo Sugiyama et Tenoch Medina y Accord, 2008
(in López Luján 2010 : 48)

(© Archivo Proyecto Templo Mayor, CONACULTA–INAH)

- Anderson, Arthur & Charles Dibble, eds
1970 *Florentine Codex. General History of The Things of New Spain de Bernardino de Sahagún*. Salt Lake City, University of Utah Press.
- Báez-Jorge, Félix
2008 *El Lugar de la captura. Simbolismo de la vagina telúrica en la cosmovisión mesoamericana*. Xalapa, Gobierno del Estado de Veracruz.
- Baladier, Charles
2003 « La Sublimation selon Freud » [[http://robert.bvdep.com/public/vdp/Pages_HTML/\\$\\$SUBLIME3.HTM](http://robert.bvdep.com/public/vdp/Pages_HTML/$$SUBLIME3.HTM)].
- Bellour, Raymond & Catherine Clément
1979 *Claude Lévi-Strauss. Textes de et sur Claude Lévi-Strauss*. Paris, Gallimard (« Idées » 382).
- Desclos, Jean, ed.
2001 *L'Anthropologie spirituelle. Jalons pour une nouvelle approche théologique*. Montréal, Médiaspaul.
- Bouillier, Véronique & Gilles Tarabout, eds
2002 *Images du corps dans le monde hindou*. Paris, CNRS Éd. (« Monde indien. Sciences sociales, xv^e-xx^e siècle »).
- Colin, Araceli
2005 *Antropología y psicoanálisis. Un diálogo posible a propósito del duelo por un hijo en Malinalco*. Toluca, Universidad autónoma del Estado de México.
- Decourt, Pierre
2005 « Les voies de la sublimation sont-elles impénétrables ? », *Revue française de psychanalyse* 69 (5) : 1747-1756.
- Donard, Véronique
2009 *Du meurtre au sacrifice. Psychanalyse et dynamique spirituelle*. Paris, Le Cerf (« Sciences humaines et religions »).
- Fabrega, Horacio
1974 *Disease and Social Behavior. An Interdisciplinary Perspective*. Cambridge, MIT Press.
- Flanagan, Kieran & Peter C. Jupp, eds
2007 *A Sociology of Spirituality*. Aldershot-Burlington, Ashgate.
- Freud, Sigmund
1940 « Totem und Tabu », in *Gesammelte Werke, IX*. London, Imago.
1941 « Werke aus den Jahren 1906-1909 », in *Gesammelte Werke, VII*. London, Imago.
- Galinier, Jacques
1984 « Le prédateur céleste : notes sur le sacrifice mazahua », *Journal de la Société des Américanistes* 70 : 153-166.
1997 *La Moitié du monde. Le corps et le cosmos dans le rituel des Indiens Otomi*. Paris, Presses universitaires de France.
1999 « L'entendement mésoaméricain : catégories et objets du monde », *L'Homme* 151 : 101-122.
2003 « Au commencement était la culture : un tournant anthropologique pour la psychanalyse », *L'Homme* 166 : 201-216.
2004 « Mère phallique et père sans pied : le pendule œdipien », *Topique* 87 : 47-63.
2005 « L'archaïque : un nouveau concept pour l'anthropologie ? », in Patrice Bidou, Jacques Galinier & Bernard Juillerat, eds, *Anthropologie et psychanalyse. Regards croisés*. Paris, Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales (« Cahiers de L'Homme » 37) : 183-204.
2006 « El *panoptikon* mazahua : visiones, sustancias, relaciones », *Estudios de cultura otopame* 5 : 53-70.
2008 « Épilogue », in Félix Báez-Jorge, *El Lugar de la captura... : 312-325*.
- Galinier, Jacques & Antoinette Molinier
2006 *Les Néo-Indiens. Une religion du III^e millénaire*. Paris, Odile Jacob.

Godelier, Maurice & Jacques Hassoun

1996 *Meurtre du père, sacrifice de la sexualité*. Strasbourg, Arcanes (« Les cahiers d'Arcanes »).

Goethe, Johann Wolfgang von

1998 « Faust », in *Goethe Werke, III*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Greifeld, Katarina

2004 « Conceptos en la antropología médica : síndromes culturalmente específicos y el sistema de equilibrio de elementos », *Boletín de antropología* 18 (35) : 361-375.

Lévi-Strauss, Claude

1966 *Mythologiques, 2. Du miel aux cendres*. Paris, Plon.

López Austin, Alfredo

1980 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. México, Universidad nacional autónoma de México, Instituto de investigaciones antropológicas.

López Luján, Leonardo

2009 « La Coatlicue », in Eduardo Matos Moctezuma & Leonardo López Luján, eds, *Escultura monumental mexicana*. Mexico, Fundacion Conmemoraciones 2010 : 381-445.

2010 *Tlaltecuhltli*. Mexico, Fundacion Conmemoraciones 2010 – Instituto nacional de antropología e historia

Lutz, Catherine & Geoffrey M. White

1986 « The Anthropology of Emotions », *Annual Review of Anthropology* 15 : 405-436.

Matos Moctezuma, Eduardo

1987 *El Rostro de la muerte en el México prehispánico*. México, GV Editores.

2008 « Presentación », in Félix Báez-Jorge, *El Lugar de la captura...* : 7-20.

Matos Moctezuma, Eduardo &

Leonardo López Luján

2008 « La diosa Tlaltecuhltli de la Casa de las Ajaracas y el rey Ahuítzotl », *Arqueología Mexicana* 83 : 23-29.

Mijolla Mellor, Sophie de

1992 *Le Plaisir de pensée*. Paris, Presses universitaires de France (« Bibliothèque de psychanalyse »).

2004 « Femmes, fauves et grands criminels », in Sophie de Mijolla Mellor, ed., *La Cruauté au féminin*. Paris, Presses universitaires de France : 23-54.

2009 *Le Choix de la sublimation*. Paris, Presses universitaires de France (« Le fil rouge. Psychanalyse »).

Olivier, Guilhem

2008 « Las Tres Muertes simbólicas del nuevo rey mexica : reflexiones en torno a los ritos de entronización en el México central prehispánico », in Guilhem Olivier, ed., *Símbolos de poder en Mesoamérica*. México, Universidad nacional autónoma de México : 263-291.

Pandolfi, Mariela & Vincent Crapanzano

2008 « Présentation : Les passions au cœur du politique ? », *Anthropologie & Sociétés* 32 (3) : 7-13.

Pontalis, Jean-Bertrand

1972 « Avant propos », *Nouvelle Revue de psychanalyse* 6 : *Destins du cannibalisme* : 5-7.

Roustang, François

1997 « Sublimation nécessaire et impossible », *Philosophie* 55 : 31-43.

Rubel, Arthur

1964 « The Epidemiology of a Folk Illness : Susto in Hispanic America », *Ethnology* 3 (3) : 268-283.

Jacques Galinier, *Penser avec les dents : aux sources de la spiritualité en Mésoamérique*. — La spectaculaire exhumation en 2006 d'un monolithe d'andésite de douze tonnes représentant *Tlaltecuhтли*, divinité de la terre, sur le site du Templo Mayor (ville de Mexico), sera le point de départ d'une interrogation sur les intrications entre motions du psychisme et productions culturelles dans les sociétés du Mexique ancien et actuel. À l'aune du concept de sublimation, on examinera une série de paradoxes et, en particulier, comment la logique sacrificielle s'ajuste à celle de la spiritualité indigène, jusque dans l'art de « penser avec les dents », acte originaire par excellence, délivré de tout affect.

Jacques Galinier, *Thinking with the Teeth : At the Source of Spirituality in Mesoamerica*. — The spectacular excavation of an andosite monolith weighing twelve tons and representing *Tlaltecuhтли*, an earth divinity, discovered at the Templo Mayor site in Mexico City, serves to raise questions about the intricate relations between impulses of the psyche and cultural artefacts in ancient and contemporary Mexican societies. Several paradoxes are examined using the concept of sublimation, in particular how the sacrificial logic adjusts to native spirituality, even going so far as the art of « thinking with the teeth », an originating act par excellence, delivered from affects.