
PITARCH Pedro, *The Jaguar and the Priest. An
Ethnography of Tzeltal Souls*

University of Texas Press, Austin, 2010

Perig Pitrou



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jsa/12679>

DOI : 10.4000/jsa.12679

ISSN : 1957-7842

Éditeur

Société des américanistes

Édition imprimée

Date de publication : 15 septembre 2013

Pagination : 200-206

ISSN : 0037-9174

Référence électronique

Perig PITROU, « PITARCH Pedro, *The Jaguar and the Priest. An Ethnography of Tzeltal Souls* », *Journal de la Société des américanistes* [En ligne], 99-1 | 2013, mis en ligne le 16 octobre 2013, consulté le 24 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/jsa/12679> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/jsa.12679>

Ce document a été généré automatiquement le 24 septembre 2020.

© Société des Américanistes

PITARCH Pedro, *The Jaguar and the Priest. An Ethnography of Tzeltal Souls*

University of Texas Press, Austin, 2010

Perig Pitrou

RÉFÉRENCE

PITARCH Pedro, *The Jaguar and the Priest. An Ethnography of Tzeltal Souls*, avant-propos de Roy Wagner, « Linda Schele Series in Maya and Pre-Columbian Studies », University of Texas Press, Austin, 2010, 284 p., bibl., ill., index [traduction de *Ch'ulel. Una etnografía de las almas tzeltales*, Fondo de Cultura Económica, Mexico, 1996]

- 1 En Mésoamérique, la complexité des théories indiennes des composantes de la personne n'a cessé d'attirer l'attention des commentateurs et, depuis les premiers chroniqueurs espagnols jusqu'à nos jours, elle a suscité de nombreux débats, en particulier pour élucider le phénomène du tonalisme (du nahuatl *tonal*), une conception selon laquelle la vie de chaque humain est associée durant son existence à celle d'un non-humain, tel un animal ou un phénomène météorologique par exemple. Une quantité impressionnante d'ouvrages et d'articles, de qualité très inégale, se sont notamment efforcés, avec plus ou moins de rigueur et de succès, d'articuler ce mode d'identification avec les récits dans lesquels des humains sont déclarés pouvoir se transformer en un non-humain, phénomène souvent appelé nahualisme (du nahuatl : *nahualli*). Pour une grande part, la difficulté à rendre intelligibles ces formes très spécifiques de relation à l'environnement tient à ce qu'elles sont trop souvent abordées à partir de considérations sémantiques alors que seule une approche globale, connectant des ordres de faits tels que les conceptions de la personne, les représentations de la nature et les dynamiques sociales engagées dans les pratiques sorcellaires, se révèle capable d'apporter un éclairage pertinent sur un phénomène aussi composite. C'est précisément une des grandes forces de l'ouvrage de Pedro Pitarch que de s'attaquer au problème de cette façon, en s'appuyant sur une analyse

fine et originale de matériaux ethnographiques recueillis au début des années 1990 à Cancuc, une communauté villageoise du Chiapas dans laquelle vivaient à cette époque environ 20 000 Tzeltal. Vingt ans après la publication de *Ch'ulel. Una etnografía de las almas tzeltales* (1996), la traduction en anglais offre une excellente occasion d'évaluer les apports de ce texte, en passe de devenir un classique en Amérique latine.

- 2 Dans ce livre à l'architecture subtile, le chapitre 2, qui expose la multiplicité des entités animiques, appelées « âmes » par l'auteur et réputées composer la personne chez les Tzeltal, est un peu troublant, surtout pour un lecteur soucieux de voir émerger les propositions analytiques de la description de séquences d'actions ou d'interactions. Même si la précision avec laquelle l'auteur restitue cette multiplicité – expliquant qu'un même individu possède jusqu'à treize âmes – force l'admiration, on a parfois l'impression que la réorganisation de fragments d'entretiens avec des informateurs aboutit à une systématisation (trop) stabilisée. Il ne faut cependant pas en rester à cette première impression car, au contraire, tout l'effort de P. Pitarch vise à démontrer la dimension éminemment instable, tant au point de vue phénoménologique que conceptuel, de l'expérience que les Tzeltal font du monde et de leur corps. Comme nous l'apprend le chapitre 3, intitulé *Souls and Signs*, la connaissance de l'identité personnelle¹, c'est-à-dire de la combinaison des diverses entités animiques qui la constituent, n'est jamais donnée et fait toujours l'objet de pratiques herméneutiques, à l'issue incertaine, s'appuyant sur l'observation de l'apparence physique, des traits de caractère, des symptômes pathologiques ou encore sur l'analyse de récits oniriques. Comme le résume bien un utile appendice (p. 213), au fil du temps on découvre que chaque individu porte dans son cœur un « *Bird of the Heart* », tel qu'un coq, une poule, un pigeon ou un quiscalc bronzé, qui représente une sorte d'énergie vitale impersonnelle dont la fuite ou l'extraction menace la survie du corps. Si l'animal sert ici à penser une force interne, il faut souligner que c'est seulement sous l'angle de la passivité puisque, en fin de compte – comme c'est le cas de beaucoup de récits mésoaméricains mentionnant des *tonalli* –, l'enjeu est surtout de métaphoriser des chocs brutaux susceptibles de causer la maladie, la perte de conscience, voire la mort chez un humain. Par contraste, les *lab* auxquels un individu peut aussi être apparié renvoient davantage à une position active, éventuellement agressive, à l'intérieur de relations agonistiques. Une personne possède entre un et treize *lab* qui existent à la fois dans le cœur, comme des ombres, et à l'extérieur de l'enveloppe corporelle sous diverses apparences : animaux, serpents aquatiques avec des têtes d'outils en métal, phénomènes météoriques ou encore personnages néfastes (« *illness-givers* ») prenant des formes aussi diverses que celles de prêtres catholiques, de scribes, de maîtres d'école, de cow-boys ou de musiciens évangélistes. Par l'entremise de ces personnages, certains humains possèdent ainsi le pouvoir d'exercer des activités malveillantes sur autrui. À ce tableau déjà bien complexe, il faut encore ajouter une troisième catégorie d'entités animiques, le *ch'ulel*, une ombre d'apparence humaine, qui confère à chacun son tempérament propre. Le fait qu'à l'instar des *lab*, le *ch'ulel* existe simultanément dans le cœur de l'individu et dans une des montagnes (« le lieu de la croissance », *ch'iibal*), où des entités maternantes prennent soin de lui, soulève le problème à partir duquel se déploie l'ensemble de la démonstration de l'auteur. Comment penser une identité personnelle combinant des éléments aussi bien internes qu'externes ? Quels sont les principes d'agencement grâce auxquels cette hétérogénéité trouve une forme d'unité ou, à tout le moins, d'équilibre ?

- 3 Pour traiter ces questions, P. Pitarch a judicieusement recours au concept de pli, élaboré par Deleuze dans son étude consacrée à Leibniz². Alors que trop souvent, surtout dans le monde anglo-saxon, la référence à un philosophe relève d'un effet de manche ou de mode, dans le cas présent, ce détour par la philosophie occidentale apporte un véritable supplément analytique à la compréhension de la réalité indienne. C'est tout d'abord l'existence même de la personne qui gagne à être observée à travers ce prisme, étant entendu que : « *The human being is, in the end, an entity made up of various nodes of consciousness, intention, and emotion, distributed in time and space, that interact with each other in a complex way and are determined by alien forces with which it is necessary to negotiate constantly. [...] This constellation is provisionally and unstably united by a focal point that I have called a "fold", which is what permits individual life* » (p. 210). Sans avoir besoin d'instaurer une transcendance ou un arrière-monde, le pli aide ainsi à penser la façon dont les coordonnées de l'existence humaine – ses pouvoirs, ses faiblesses, ses compétences, ses émotions – dépendent d'un assemblage temporaire avec une multitude d'êtres présents dans l'environnement ; la mort, quant à elle, se conçoit comme un dépliage qui déconnecte chaque élément individuel, le laissant en réserve pour de nouvelles associations.
- 4 L'auteur ne se contente cependant pas d'apporter un éclairage nouveau à la façon dont les êtres de la nature et, en particulier, les animaux servent de support à des symbolisations ou à des procédures d'identification. Tout comme l'ouvrage classique d'Alfredo López Austin l'avait fait en connectant les conceptions du corps des anciens Nahuatl avec un cadre à la fois cosmologique et politique³, une des grandes puissances du modèle théorique élaboré par P. Pitarch tient en effet dans sa capacité à englober une réflexion sur la temporalité et la mémoire dans son exploration sur les théories de la personne, comme l'annonce le titre du chapitre 5, *Animism as History*. Il n'aura pas échappé que, dans l'énumération des différents types de *lab*, il est fait référence à des personnages appartenant à l'univers occidental. Ainsi, l'étiologie indigène s'appuie-t-elle fréquemment sur des récits dans lesquels l'apparition de ces êtres, en particulier les *palè* (de l'espagnol *padre*, « père », c'est-à-dire curé dans ce contexte), est perçue comme un événement pathogène. À la différence d'entités animiques mobilisées dans le présent d'un rapport de forces, ces formes humaines inquiétantes relient chaque personne à un passé, parfois très lointain puisque, comme le précise P. Pitarch : « *The fold, as internalized part of the outside, also drags history into the person. The past is fold in the present within the body in the form of soul; the heart literally contains the past* » (p. 205). C'est indéniablement dans le lien analytique établi entre les théories de la personne et le devenir historique des communautés amérindiennes que réside une des dimensions les plus stimulantes de *The Jaguar and the Priest* qui, comme son titre en garde la trace, combine avec talent une anthropologie de la nature avec une anthropologie de l'histoire et la mémoire. Alors que de nombreuses ethnographies, relevant en particulier de l'ethnomédecine, tendent à placer les pratiques médicales et les conceptions du corps dans une sorte d'éther atemporel, on se trouve ici ramené au plus près de la perspective indienne pour laquelle « *what could be interpreted as an explanation of a medical nature is also considered to be a social and political profile* » (p. xix).
- 5 La recherche mexicaniste ne manque pas de catégories analytiques élaborées pour approcher la réalité de la coexistence, souvent conflictuelle, entre les populations indiennes et les différents représentants du pouvoir colonial, puis étatique. Il serait d'ailleurs intéressant d'engager un examen critique, pour évaluer les mérites et les

défauts des notions de « conquête spirituelle » (Ricard), d'« acculturation » (Beltran), de « México profundo » (Bonfil Batalla), de « synthèse créative » (Burkhart), de « *collective enterprise of survival* » (Farriss) ou encore de « *culture conquest* » (Foster). À partir de la fin des années 1980, les phénomènes de métissage, brillamment étudiés par Serge Gruzinski⁴, ont souvent été mis en avant pour rendre compte de la construction de nouvelles réalités sociales à partir d'éléments provenant de civilisations distinctes. Pourtant, sans nier la modernisation des conditions de vie, de nombreux anthropologues n'ont cessé, lors de leurs enquêtes de longue durée, de faire l'expérience de la rémanence du passé préhispanique, tout autant que de la continuelle réactualisation de conflits pluriséculaires. En affirmant que « *The Indian heart contains, all in the form of souls, the history of the relationship between Indians and Europeans from the beginning of the Spanish Conquest to the present* » (p. 6), P. Pitarch rejoint évidemment ces analystes attentifs à la spécificité des régimes d'historicité chez les Indiens. Il est d'ailleurs intéressant de rapprocher son effort pour penser la coprésence ou la contiguïté des strates temporelles de la métapsychologie élaborée par Jacques Galinier à partir des matériaux recueillis chez les Otomi⁵. Alors que Galinier affirme la valeur des concepts freudiens pour saisir les théories locales, *The Jaguar and the Priest* nous rapproche beaucoup plus de *L'Anti-Œdipe*⁶, ouvrage dans lequel Deleuze et Guattari défendent l'idée d'un inconscient ouvert sur la multiplicité des êtres du monde et pas seulement conditionné par la sphère familiale.

- 6 Une fois entré dans le kaléidoscope dessiné et poli par celui que Roy Wagner, dans l'avant-propos, définit comme « *a first-rate ethnographer* », le lecteur est en effet conduit à suivre de nouvelles connexions et à modifier son regard sur l'univers mésoaméricain. Un parallèle est ainsi établi entre le corps et la place du village, où la mairie et l'église manifestent la présence dominante des pouvoirs étrangers, car « *the square occupies a position analogous to the one assigned to the heart of the Tzeltal anatomy. It is what is "alien" in its own space; inside it replicates both what is outside Cancuc and what is Cancuc's past.* » (p. 139). Tout comme les croix disséminées sur le territoire (p. 148), cet espace central permet aux habitants de Cancuc de se connecter avec les activités d'une multiplicité d'êtres et d'instances, humains comme non-humains, proches et lointains. Le chapitre 7 offre un autre bon exemple du renouvellement du regard produit par l'enquête puisque l'auteur y explique comment les saints, conservés dans l'église et recouverts d'une bigarrure de vêtements et de couleurs, « *are considered to be "reversed", with their inside out, so to speak. The figure of saints are the inverted images of normal human beings* » (p. 156).
- 7 Je ne chercherai pas à entrer ici davantage dans les détails de l'argumentation, notamment concernant les modalités, rituelles ou narratives, par lesquelles les éléments exogènes sont incorporés ou introjectés dans l'existence individuelle et collective. Tout comme le fait R. Wagner, il me semble plus intéressant de souligner que les travaux de P. Pitarch s'inscrivent dans un mouvement global de reconnaissance des ontologies indigènes qui anime l'anthropologie contemporaine depuis quelques décennies et qui a connu ses développements les plus fructueux en Océanie et en Amazonie. Par contraste, en dépit de l'abondante littérature ethnographique, l'élaboration théorique concernant le monde mésoaméricain pris dans son ensemble n'a pas encore atteint le même degré d'approfondissement. Pourtant, plutôt que d'importer mécaniquement – comme cela arrive parfois au Mexique – des concepts tels que le perspectivisme, il se révèle nettement plus fécond de chercher à suivre, comme le fait P. Pitarch, les chemins sinueux de l'enquête ethnographique afin de trouver les concepts les plus adéquats pour rendre intelligibles les phénomènes qui s'y

rencontrent. Sur cette voie, il apparaît ainsi que, dans l'ontologie tzeltal, ce n'est nullement la possibilité d'adopter la perspective de l'autre qui constitue le principal problème, mais bien de maintenir co-présente une multiplicité de positions dans le monde, positions qui sont tout à la fois des points de force et des surfaces de fragilité, exposées aux agressions.

- 8 Dans cette configuration où, pour reprendre une phrase citée plus haut, l'existence humaine est conçue comme une « *constellation [...] provisionally and unstably united by a focal point* » (p. 210), on remarquera que ce point focal est bien souvent un point aveugle, la multiplication des entités animiques manifestant un effort pour se représenter et s'expliquer des états psychocorporels dont la causalité demeure en partie soustraite à la vue des patients. Le dernier chapitre du livre, consacré à un rite thérapeutique, fait d'ailleurs sentir l'importance cruciale des discours rituels pour s'orienter dans un tel labyrinthe où la vision du proche et du lointain n'est pas accessible aux humains⁷. La polyphonie (pp. 193 sq.) qui s'instaure lors de la séance chamannique rend en effet sensible l'étendue des pouvoirs de la parole, capable de provoquer la maladie comme de guérir, mais aussi de créer des associations grâce auxquelles les humains enrôlent des entités non humaines pour qu'elles deviennent actives et apportent leur aide.
- 9 La possibilité d'une telle collaboration semble d'ailleurs souligner le point de tension à partir duquel la notion de pli demande à être complétée afin de rendre compte de la complexité des formes de coordination de l'action qui s'observent dans les communautés indiennes du Mexique. Si, à la manière d'une monade, chaque individu englobe la multiplicité des êtres et des événements, y compris passés – à tel point que P. Pitarch termine son livre en inversant la formule rimbaldienne : « *the other is I* » (p. 211) –, la relation à l'altérité ne risque-t-elle pas d'être dissoute dans une forme de solipsisme ? Sur ce point, il convient d'être attentif aux variations d'échelle, en effet : « *expressed in a schematic fashion, the Tzeltal conceive of the human being as a relatively homogeneous entity as far as its external appearance is concerned, but completely heterogeneous internally* » (p. 205). Selon la perspective adoptée, un individu est donc à la fois un et multiple. Comme en attestent de nombreuses ethnographies réalisées en Mésoamérique, un tel principe vaut à la fois pour le corps, la famille, le village et les entités non humaines à qui les rites s'adressent. Dans cette ontologie, où les plis et replis sont intégrés dans des jeux de répliques et de fractales, on comprend donc qu'une place est laissée libre pour les relations interindividuelles. L'enjeu, comme je l'ai montré à propos des Mixe⁸, est alors de déterminer les régimes d'action (co-activité, délégation, réitération, etc.) à l'intérieur desquels la participation d'agents se mobilisant à différents niveaux parvient à être coordonnée de façon satisfaisante. Les pratiques curatives ne représentent alors qu'une situation parmi d'autres d'un dispositif grâce auquel la participation des agents non humains vient s'enchâsser au cœur de l'action humaine, en occupant de multiples positions. De ce point de vue, les descriptions du *ch'iibal*, « le lieu de la croissance » (pp. 27-32), à la fois lieu de production de la vie et duplication de la cour de justice humaine dans laquelle les *ch'ulel* résolvent leurs conflits, offre une bonne illustration de la polyvalence de ces agents à l'intérieur d'un « collectif » que seule une approche « cosmopolitique »⁹ semble susceptible de décrire adéquatement.
- 10 Que ce soit pour la qualité de son ethnographie ou pour l'originalité de ses positions théoriques et des problèmes qu'il soulève, *The Jaguar and the Priest* est donc sans

conteste un texte-clé dans l'élaboration d'une conceptualisation susceptible d'engager l'anthropologie mésoaméricaniste dans un dialogue fécond avec les propositions théoriques qui ont émergé d'autres aires culturelles.

NOTES

1. Plusieurs références sont faites à la philosophie de P. Ricœur, en particulier à *Soi-même comme un autre*, Le Seuil, Paris, 1990.
 2. Gilles Deleuze, *Le pli : Leibniz et le baroque*, Éditions de Minuit, Paris, 1988.
 3. Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vol., UNAM, Mexico, 1980.
 4. Serge Gruzinski, *La colonisation de l'imaginaire : sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI^e-XVIII^e siècles*, Gallimard, Paris, 1988.
 5. Jacques Galinier, *La moitié du monde : le corps et le cosmos dans le rituel des Indiens otomi*, PUF, Paris, 1997.
 6. Gilles Deleuze et Felix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie, 1. L'Anti-Œdipe*, Éditions de Minuit, Paris, 1972.
 7. On se rappellera que, selon le *Popol Vuh*, avant que les dieux ne limitent leurs pouvoirs, les premiers hommes créés possédaient précisément le pouvoir de percevoir « le proche et le lointain ».
 8. Perig Pitrou, *Parcours rituel, dépôt cérémoniel et sacrifice dans la Mixe Alta de Oaxaca (Mexique). L'intégration de l'activité des agents non-humains entre construction de la vie et résolution des conflits*, thèse de doctorat, EHESS, Paris, 2010.
 9. Bruno Latour, *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des Modernes*, La Découverte, Paris, 2012 ; Isabelle Stengers, *Cosmopolitiques*, La Découverte, Paris, 2003.
-

AUTEURS

PERIG PITROU

Laboratoire d'anthropologie sociale/CNRS