

Olivia Kindl

Le corps et la corde

Le rite d'« enlçage » des peyoteros huichol
(occident du Mexique)

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

revues.org

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

Olivia Kindl, « Le corps et la corde », *Ateliers d'anthropologie* [En ligne], 40 | 2014, mis en ligne le 03 juillet 2014, consulté le 04 juillet 2014. URL : <http://ateliers.revues.org/9645> ; DOI : 10.4000/ateliers.9645

Éditeur : LESC (Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative)

<http://ateliers.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur :

<http://ateliers.revues.org/9645>

Document généré automatiquement le 04 juillet 2014. La pagination ne correspond pas à la pagination de l'édition papier.

Tous droits réservés

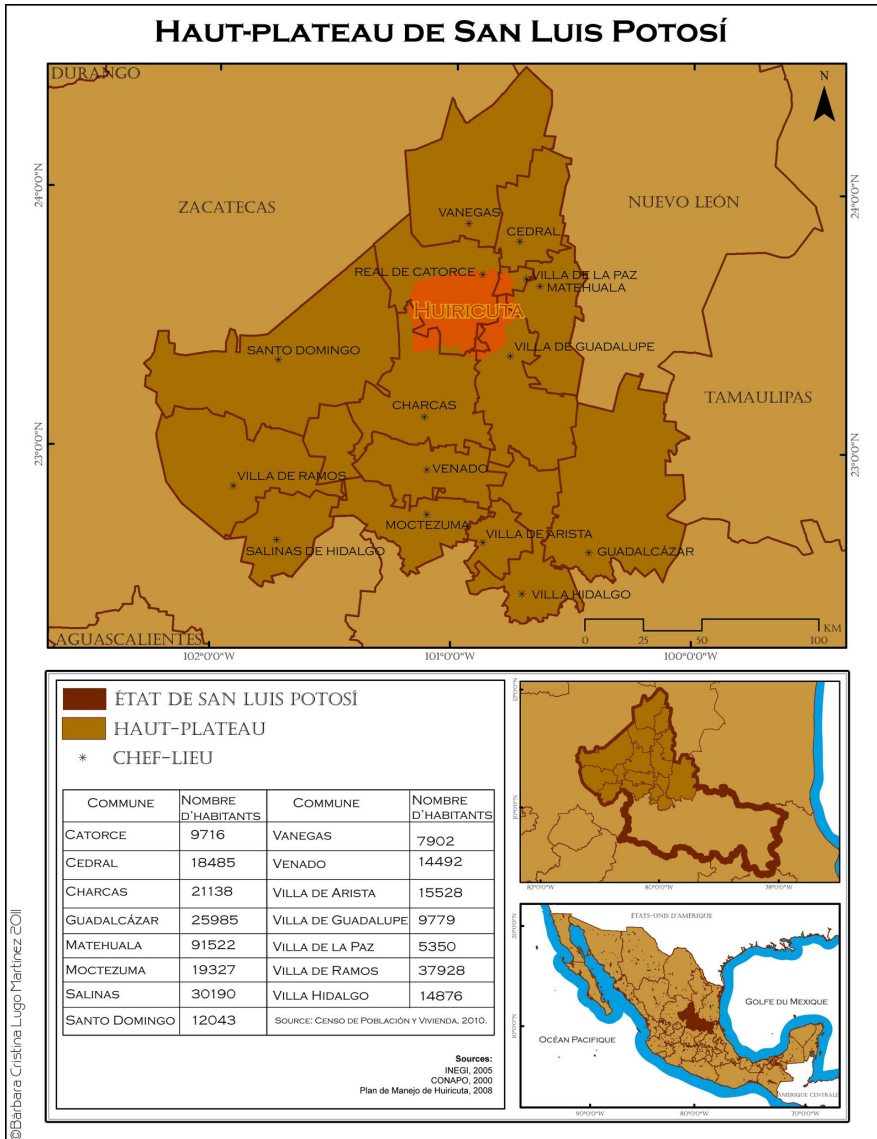
Olivia Kindl

Le corps et la corde

Le rite d'« enlçage » des *peyoteros* huichol (occident du Mexique)

- ¹ Le rite d'« enlçage »¹ analysé ici est celui que les pèlerins² huichol (ou wixaritari, ainsi qu'ils se dénomment dans leur langue en tant que groupe ethnique) effectuent avant leur départ depuis le centre cérémoniel de leur communauté dans le but d'accomplir leur voyage initiatique à Wirikuta (carte 1). Le territoire où ils se rendent se trouve sur le haut-plateau de l'État de San Luis Potosí, à environ 400 km de leurs communautés d'origine, situées pour leur part dans cette portion de la Sierra Madre occidentale répartie entre les États du Jalisco, Nayarit, Durango et Zacatecas (carte 2). Ils considèrent que le territoire de Wirikuta est sacré, car il est habité par certains de leurs nombreux ancêtres déifiés. Ces derniers se confondent avec le paysage, le territoire et le cosmos huichol (Gutiérrez del Ángel, 2012 ; Aedo, 2011 ; Liffman, 2005), révélant des correspondances entre les notions de corps, de personne et de vie (Neurath, 2011).

CARTE 1 - La zone sacrée de Wirikuta (haut-plateau de San Luis Potosí)



Conception O. Kindl ; réalisation B. C. Lugo Martinez, 2011

CARTE 2 - La région du Grand Nayar (occident du Mexique), où sont localisées les communautés huichol



Conception O. Kindl ; réalisation B. C. Lugo Martinez, 2012

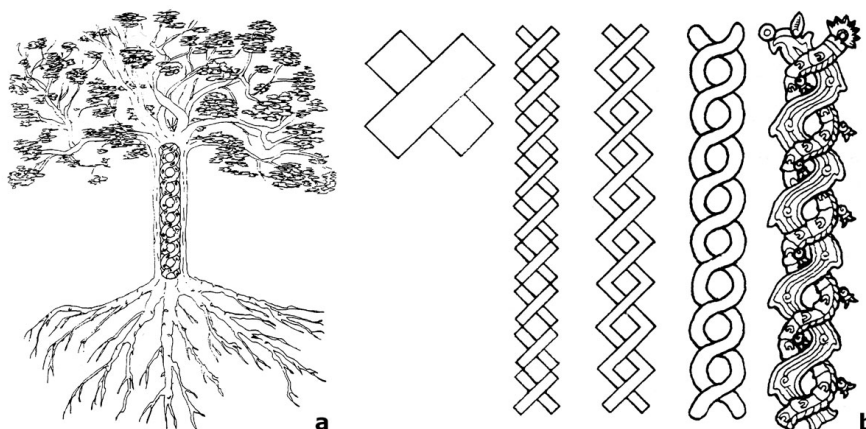
- 2 Une logique similaire sous-tend l'association entre le *tukipa* (fig. 1) et le corps : dans l'enceinte de ce centre cérémoniel, le bâtiment *tuki* a une connotation féminine, car il est à l'ouest et en bas (Kindl, 2001 : 8 ; Neurath, 2002 : 206). De par sa configuration architecturale — notamment sa forme circulaire au toit conique et la pénombre qui y règne — et en vertu de l'isomorphisme entre corps et cosmos (doublé du principe homothétique qui régit la conception huichol de l'espace), le *tuki* peut être comparé à une grotte et à un utérus. Or, il n'est pas anodin que ce soit le lieu où s'effectue le rituel avec la corde — elle-même associée à un cordon ombilical — et d'où partent les *peyoteros*. En marchant, ces derniers tracent leur chemin, qui est visualisé comme une plante grimpante appelée *nanaiyari*, également considérée comme une sorte de funiculaire les reliant à leur territoire d'origine (Liffman, 2005). En outre, la structure torsadée de la corde rituelle — qui en réalité est composée de deux cordes (tout comme les deux cordes du rituel des *peyoteros* que nous découvrirons dans les lignes qui suivent, un dédoublement caractéristique de ce système de pensée analogique) — rappelle le mouvement hélicoïdal qui relie, dans les conceptions mésoaméricaines classiques (fig. 2), le haut et le bas, formant un *axis mundi* (López Austin, [1994] 1997). La conception huichol du corps ne se limite donc pas aux êtres humains, mais s'étend aussi aux animaux et aux végétaux, aux objets, au territoire/paysage, etc. Preuves en sont, par exemple, Notre Frère Aîné Cerf (Tamatsi Kauyumari), Notre Mère Maïs (Tatei Niwetsika), les personnes-coupes (*xukuri ikate*) et les personnes-flèches (*irikate*), les personnages rituels, les lieux sacrés, les astres (Tayau, Notre Père Soleil)...., autant de présences des ancêtres déifiés.

FIG. 1 - Centre cérémoniel *tukipa* de Tierra Morada (communauté de Wautia, San Sebastián Teponahuastlán)



Cliché A. Gutiérrez del Ángel, 1996

FIG. 2 - Schémas représentant l'arbre cosmique Tamoanchan



D'après López-Austin, [1994] 1997 : 104, 112

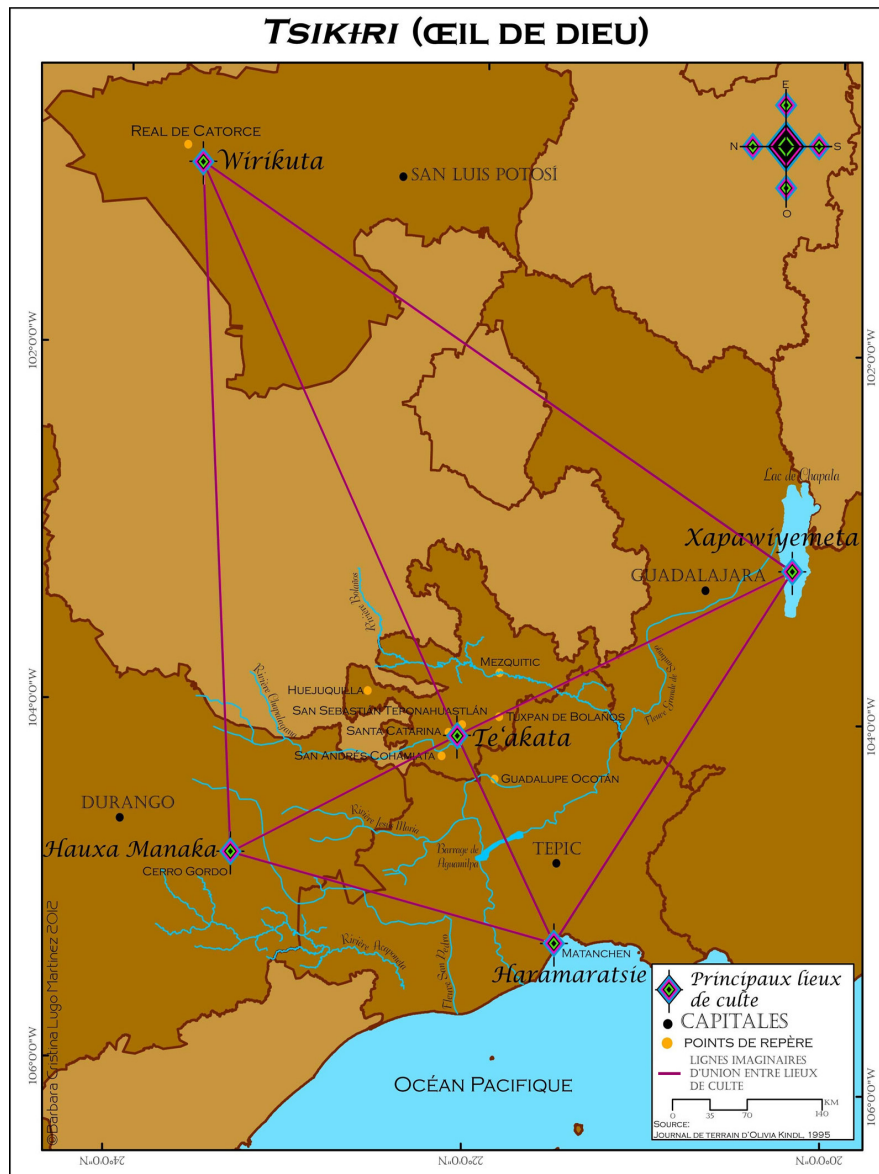
- 3 L'action d'attacher (esp. *amarrar*) les *peyoteros* avant qu'ils partent à Wirikuta, annuellement ou tous les deux ans, constitue dans les sociétés de langue huichol un rite d'intégration qui permet de consolider cette congrégation de pèlerins (fig. 3). Ce pèlerinage fait partie des nombreuses obligations rituelles des « personnes-coupes » (huich. *xukuri ʔkate* ; esp. *jicareros*), responsables (esp. *encargados*) du culte aux entités et aux objets rituels d'un *tukipa*, auquel ils sont rattachés pendant cinq ans. Ils partent généralement à la mi-mars (en pleine saison sèche) afin de déposer différentes offrandes dans les sites sacrés parsemant leur territoire rituel, qui va bien au-delà des frontières de leurs communautés et dont Wirikuta constitue une partie dans un vaste ensemble qui s'étend aux quatre points cardinaux (carte 3). Ce voyage initiatique peut également être effectué par les membres d'une unité parentale étendue, auquel cas il est possible de le faire tout le long de l'année.

FIG. 3 - Encargados du centre cérémoniel « attachant » les peyoteros avant le départ à Wirikuta depuis Tateikie (San Andrés Cohamiata)



Clichés J. Cabrera, mars 2010 ; O. Kindl, mars 2012

CARTE 3 - Les principaux lieux de culte visités par les Huichol et leur conception de l'organisation de l'espace en quinconce



Conception O. Kindl ; réalisation B. C. Lugo Martinez, 2012

- 4 Bien que le nom de ce rite se réfère essentiellement à l'action d'attacher les *peyotos*, les cordes³ utilisées dans ce contexte sont manipulées de deux façons : si l'une consiste bien à entourer les pèlerins (sans pour autant nouer la cordelette à proprement dit), une autre se caractérise par le geste de tendre cette ficelle devant et le long de certaines parties de leurs corps. Notons que les actions qui s'y déroulent — faisant partie d'une séquence qui n'est autre que la cérémonie des adieux (esp. *despedida*) des *peyotos* — n'ont pratiquement pas été examinées dans les études concernant la société huichol. Dans les textes consultés, si tant est que l'on mentionne « *la amarrada de los peyotos* », on n'y fait allusion que de façon superficielle, sans entrer dans les détails. Pourtant, le pèlerinage des Huichol à Wirikuta a fait l'objet de plusieurs travaux anthropologiques⁴ et suscite encore l'intérêt de nombreuses personnes dans le monde. Et cela d'autant plus qu'il est devenu un sujet d'actualité, car ce

territoire est mis en danger par l'implantation d'entreprises d'exploitation minière depuis quelques années⁵.

- 5 Nous suivrons les entrelacs de ces procédés rituels se tissant sur les corps des pèlerins huichol à partir de trois grands axes d'analyse se divisant en plusieurs branches, qui nous serviront de fils d'Ariane afin de ne pas trop nous égarer dans le vaste labyrinthe que constitue la cosmologie huichol. L'un s'attachera — en situant le contexte rituel auquel nous avons affaire dans l'organisation sociale et le cycle annuel des cérémonies huichol — à l'exploration des correspondances que ces gestes rituels établissent entre les notions de corps, de cosmos et de personne, comme c'est aussi le cas pour tant d'autres cosmologies dans l'aire mésoaméricaine. L'action d'attacher renvoyant à un engagement rituel dans le cadre de l'organisation sociale wixarika, nous analyserons ensuite cet aspect en lien avec le caractère indissociable des mesures des corps et des espaces à plus ou moins grande échelle selon la cosmologie huichol. Après avoir examiné les articulations entre coordonnées spatiales et temporelles, nous soulignerons la survivance du geste dans la mémoire rituelle, un facteur fondamental touchant le devenir social du corps humain.

Corps et cosmos : la personne composite

- 6 Dans les études anthropologiques sur le corps, on a tendance à séparer deux axes : 1) le corps comme image et modèle d'entendement du monde (López Austin, 1989 ; Galinier, 1990, 1997, 1999) et 2) les techniques du corps, les gestes et les pratiques corporelles, le corps en mouvement et les langages du corps (Mauss, [1936] 1968 ; Leroi-Gourhan, 1943 ; Bril, 1991). Dans le cas étudié ici, il est difficile de dissocier l'un de l'autre, car nous avons affaire à une dynamique rituelle dans laquelle les processus de création et de recréation du cosmos sont fondamentaux. Paradoxalement, la performativité des actions et des gestes rituels joue un rôle crucial dans la transformation qu'exigent le maintien et la stabilité du monde ; il faut que celui-ci reste en mouvement pour continuer à exister. Cette conception est centrale dans ce que l'on peut appeler la « notion de vie en Mésoamérique » (Pitrou *et al.*, 2011).
- 7 Dans ce contexte, le corps se dévoile comme une notion extensible — se confondant notamment avec celle de personne — et non comme un concept bien défini ou une enveloppe physique délimitée (Olavarría *et al.*, 2009). Cette reconnaissance d'un système de pensée qui échappe au paradigme dissociant, « à l'instar de l'Occident depuis Platon, l'«âme» de son support matériel » (Galinier, 1991 : 175) va dans le sens d'une critique de l'anthropocentrisme et de l'idée typiquement occidentale du corps comme « le lieu privilégié d'un moi » (Breton *et al.*, 2006 : 14)⁶. Dans ses réflexions sur la « personne disséminée », en particulier la partie dédiée à la personnalité fractale dans la statuaire mélanésienne, Gell ([1998] 2009 : 168-174) — s'inspirant des travaux de Strathern (1988) et de Wagner (1991) — explique l'emboîtement entre les notions de corps et de personne, dont les limites sont ambiguës. Il parle d'un système de répliques qui pourrait aisément s'appliquer aux corps ritualisés des *peyoteros* huichol :

Une personne individuelle est « multiple » au sens où elle condense une multitude de relations généalogiques, chacune d'entre elles étant représentée dans sa personne ; inversement, un groupe de personnes, comme une lignée ou une tribu, représente une seule personne du fait qu'elle est une généalogie : l'ancêtre d'origine est représenté, non pas par un seul corps, mais par une multiplicité de corps, au sein desquels son propre corps s'est transformé (Gell, [1998] 2009 : 172).

- 8 En langue wixarika, il n'existe pas à proprement parler d'équivalent du mot « corps ». Lorsque l'on cherche dans ce sens, on trouve une terminologie qui relève plutôt du registre du comptage, impliquant l'addition de plusieurs éléments distincts. Indiquant un nombre de base intrinsèque au corps humain, le chiffre vingt, *xei tewiyari*, fait référence à une personne complète avec ses vingt doigts. Une autre dénomination pour se référer au corps est la suivante : *umeyare* (de *umé*, « os »), qui fait allusion à l'ensemble des os d'un corps (communication personnelle, Horacia Fajardo). Les anthropologues ayant travaillé sur la notion de corps chez les Huichol s'accordent sur le fait que cette catégorie est indissociable de celle de personne (Rossi, 1997 ; Fajardo Santana, 2007 ; Islas Salinas, 2009 ; Neurath, 2011 ; Gutiérrez del Ángel, 2012). Leurs analyses s'inscrivent dans cette lignée d'études sur les relations entre corps et cosmos, problématique — faut-il le rappeler ? — aussi classique

que fondamentale pour les études mésoaméricaines. Dans le cas précis qui nous occupe ici, il faut souligner que les « objets du monde » (Galinier, 1999) s'insèrent dans un système dynamique intégrant sans cesse des éléments nouveaux et les reconfigurant selon un schéma général de base. Cet enchaînement quelque peu hétéroclite se présente comme un *continuum*, qui se produit par une série d'associations métonymiques, puisque chaque composant partage avec celui qu'il côtoie au moins une caractéristique — morphologique ou substantielle. Ce mode d'association tisse un réseau de manière dynamique, système que l'on ne peut dissocier du principe de métamorphose, force motrice de nombreuses cosmologies mésoaméricaines (Shelton, 1989 : 170 ; Galinier, 1997 : 241, 1999 : 117 ; Olivier, 1997). Nous examinerons donc les transformations que les procédés rituels effectuent sur les corps au moyen d'instruments comme les cordes : effets d'échelles, modifications de perspectives, réunion de parties pour créer un tout, composition/décomposition des éléments modifiant la perception du corps, etc.

Cordes qui enlacent et engagement rituel : la transformation des corps

- 9 Rappelons brièvement que les *jicareros*, selon leur appellation huichol de *xukuri* ²*ikate* (personnes-coupes), sont chargés pendant cinq ans de veiller sur les objets cérémoniels qui matérialisent les ancêtres tutélaires d'un centre cérémoniel *tukipa*. Des coupes fabriquées en écorces de cucurbitacées (*Lagenaria siceraria*) sont le principal support de l'attirail rituel associé à chacune de ces fonctions religieuses (Kindl, 2003). Si ces objets sont une concrétisation des ancêtres, il est important de souligner que les *jicareros* eux-mêmes les incarnent aussi sous forme humaine, en particulier lors des cérémonies qui se déroulent dans le *tukipa*. Nous constatons, là encore, que la conception huichol du corps ne se limite pas au corps humain, ni même à celui des êtres vivants. Les groupes de *jicareros*, de même que les entités correspondant aux coupes et aux autres objets dont ils sont responsables, incluent en général une trentaine de membres, nombre qui varie selon les centres cérémoniels, sachant que certaines figures principales en font presque toujours partie. Parmi ces dernières, nous pouvons mentionner Tatutsi Maxakwaxi, Notre Arrière-Grand-Père Queue de Cerf, Tatewari, Notre Grand-Père Feu, Tatei Niwetsika, Notre Mère Maïs, ou encore Tamatsi Paritsika, Notre Frère Aîné Qui Apparaît (au lever du soleil) (pour plus de détails, cf. Kindl, 2003). Ainsi, pendant les cinq années que dure leur charge — qu'ils assument avec leur femme ou l'une de leurs épouses⁷ —, les *jicareros* doivent rendre culte à l'un des ancêtres tutélaires du centre cérémoniel correspondant au lignage de l'un ou de l'autre des deux époux. Lorsqu'ils pénètrent dans le territoire sacré de Wirikuta, ils incarnent ces ancêtres et transportent la coupe ainsi que tous les objets culturels qui les matérialisent, afin de les oindre des substances qu'ils collectent lors de leur passage dans différents sites sacrés, de même qu'ils le font sur leur propre corps. Outre le sang des animaux (bovins ou ovins) sacrifiés avant le départ, les dieux sont alimentés au fil du voyage avec de petites quantités d'eau des oasis du désert, de peyotl⁸ (huich. *hikuri*), de différentes plantes médicinales, de la racine dont est extrait le pigment jaune utilisé pour les peintures faciales (huich. ²*uxa*), etc. Seulement, avant de pouvoir incarner les entités correspondant à leur coupe (huich. *xukuri* ; esp. *jícara*), les êtres humains doivent être présentés aux ancêtres-dieux qui vivent à Wirikuta afin d'être reconnus et bien reçus par eux dans leur territoire. C'est pourquoi ils doivent subir un processus de transformation que permet notamment la cérémonie de *despedida* des *peyoteros*.
- 10 Comme me l'ont expliqué plusieurs Wixaritari (initiés ou en voie de l'être), la figure en « X », tracée avec la corde devant le corps des *peyoteros*, constitue une marque qui permet de les identifier. C'est de cette manière qu'ils sont présentés aux ancêtres (*kakaiyari*), de sorte que ces entités reconnaissent et accueillent les *peyoteros* au moment où ils pénétreront dans leur territoire, évitant ainsi qu'ils soient considérés comme des intrus. En effet, si les *kakaiyari* se sentent offensés par un quelconque manquement au respect qui leur est dû, ils peuvent s'avérer maléfiques et pathogènes. Pour se référer à cette présentation, ils utilisent aussi le terme espagnol *muestra*, qui se traduit par « échantillon » ou « preuve ». Ces mots mettent l'emphase sur une dimension plus concrète que celle de « présentation » par rapport aux actions qu'ils désignent, en l'occurrence, le marquage des *peyoteros* effectué à l'intention des ancêtres.

Ainsi, comme on me l'a expliqué, « il reste une trace, une empreinte de chaque *peyotero* et les *kakaiyari* les reconnaîtront toujours » (entretien avec Kipaima, Benita Mijares Carrillo, juin 2012). Il s'agit non seulement de les rendre visibles aux yeux des ancêtres de Wirikuta, mais aussi de faire en sorte qu'ils puissent être reconnus par les membres de leur communauté lorsqu'ils se réintègrent dans celle-ci. Rappelons que lors du rituel d'accueil au retour des *peyoteros* (esp. *recibimiento*), ils sont encore des incarnations d'êtres différents du commun des mortels et ont donc une identité ambiguë qui pourrait avoir pour conséquence qu'on ne les reconnaisse pas de prime abord. Sans compter qu'autrefois, quand le voyage se faisait à pied, il durait environ trois mois et que les nombreuses privations auxquelles les *peyoteros* étaient

- 11 soumis pouvaient changer considérablement leur apparence physique.
- 11 La notion huichol de corps-personne, évoquée plus haut, nous permet donc d'envisager un processus ritualisé de métamorphose corporelle. En effet, l'une des manières de rendre les pèlerins familiers et visibles pour ces entités est de manipuler leurs corps avec les cordelettes utilisées dans le rituel de l'*amarrada* qui, en même temps, les sépare des autres *jicareros* ou membres de la communauté qui ne feront pas le voyage cette année-là.

Attacher et détacher : des rites de passage

- 12 J'avais mentionné auparavant (Kindl, 2012 : 354) que les actions consistant à « attacher » les *peyoteros* peuvent être interprétées comme un rite de passage (Van Gennep, [1909] 1981), dans la mesure où elles opèrent une transformation du statut social des membres du *tukipa* ayant une charge (esp. *encargados*), qui passent ainsi de *jicarero* à *peyotero*. Je préciserai ici que la phase spécifique de ce rite, consistant à enlacer ces personnes avec des cordelettes, coïncide avec celle de leur intégration dans le groupe des pèlerins. En effet, cette opération leur permet de passer d'un état liminal (produit notamment par la séparation d'avec le reste de la communauté) à celui de membre d'une *communitas* (Turner, [1969] 1988) constituée par le groupe des *peyoteros*, qui sera régi par une organisation sociale différente⁹. Cette cohésion sera désintégrée lors du rite consistant à détacher (esp. *desamarrar*) les *peyoteros* pour clore la fête du Peyotl (Hikuri Neixa), célébrée fin mai ou début juin, lors de la tombée des premières pluies.
- 13 Les cordelettes utilisées pour ce rite sont élaborées par le *nauxa*, dont la charge se caractérise par son rôle de messager ou d'intermédiaire entre les pèlerins et les membres de la communauté, notamment lors de la cérémonie du retour des *peyoteros*¹⁰. Juste avant de procéder au rite de l'*amarrada* dans l'enceinte de l'édifice circulaire nommé *tuki*, le *nauxa* confectionne rituellement ces cordelettes (fig. 4). Il utilise pour cela des fibres d'agave (*ixtle*) ou certaines plantes des montagnes appelées « feuilles de palme » (huich. *taki* ; esp. *palma*), qu'il tresse ou fait rouler sur ses jambes avec le plat de la main¹¹. Elles évoquent celles que les chasseurs de cerf employaient dans le passé, avant d'adopter progressivement les fusils vers le milieu du XX^e siècle. Avec celles-ci, ils élaboraient les pièges (fig. 5), dont le nom courant est *winiyari*. La corde renvoie donc à un traitement du corps relevant du sacrifice et, plus précisément, du sacrifice de soi (autosacrifice) correspondant aux ancêtres solaires dans la mythologie et dans les rituels huichol (Neurath, 2011). En langage des initiés, le piège à cerf reçoit le nom de *nierika*, terme qui se réfère aussi à divers types d'objets votifs, notamment à de petits cercles de bambou sur lesquels sont entourés et tendus des fils colorés (fig. 6). Ce même mot, renfermant les secrets d'une conception complexe liée à la vision, se réfère également aux célèbres tableaux colorés huichol, qu'ils soient rituels ou destinés au marché de l'art et de l'artisanat huichol¹² (Kindl, 2005 et à paraître). Ces œuvres sont confectionnées de fils, matériau qui est, nous l'avons compris, loin d'être anodin (Kindl, 2012).

FIG. 4 - Confection, par le *nauxa*, de la cordelette servant à attacher les *peyoteros*



Clichés O. Kindl, mars 2012

FIG. 5 - Flèche portant un *nierika* en forme de piège à cerf



D'après Lumholtz, 1900 : 95

FIG. 6 - *Nierika* circulaire de fils colorés attaché à une flèche votive transportée dans le sac d'un *peyotero* durant le pèlerinage à Wirikuta



Cliché O. Kindl, 2010

- 14 À partir du moment où les pèlerins ont été « attachés », ils s'intègrent dans un groupe uni et bien distinct du reste des membres de leur communauté, y compris de leurs compagnons *jicareros*. Chacun sait désormais combien de personnes feront partie du voyage, ils sont prêts pour le départ. Ce qui est commun à tous est leur statut de *peyotero* et leur appartenance à ce groupe auquel ils doivent une solidarité quasi exclusive, c'est-à-dire que le lien entre les pèlerins, pendant toute la durée de leur cycle, prend le dessus sur tous les autres, qu'il s'agisse de liens de parenté, d'alliances politiques ou autres. Cette loyauté concerne tous les membres du groupe des *peyoteros* et plus particulièrement l'*alter ego* de chacun d'eux au sein de ce groupe, nommé *teukari*¹³. Cette fidélité aux membres du groupe doit être doublée d'une attitude irréprochable envers les ancêtres déifiés de Wirikuta, dont ils obtiennent leurs connaissances en matière de chamanisme et d'art. Des pratiques ascétiques soulignent l'importance de la présence des corps des pèlerins dans ces lieux sacrés pour se transformer en ancêtres. Cela explique l'usage du terme « attacher » pour désigner ce rite, qui marque à la fois leur adhésion au groupe et leurs devoirs envers les ancêtres et les autres membres de leur congrégation. En langue wixarika, on se réfère à ce rite par les expressions suivantes : *memetihiani*, « ils vont s'attacher », ou bien *temeyi tihyani* ou *temeta tihiani*, « nous allons [tous] nous attacher ». Notons dans ces traductions une divergence de points de vue, traduite par les sujets « eux » et « nous », qui exprime une mise à distance entre les *peyoteros* et ceux qui ne le sont pas. En effet, à ce stade de la cérémonie, tous ceux qui y participent savent déjà qui va partir et qui va rester et le rite de l'*amarrada* en est la confirmation concrète. Le lien qui unit les *peyoteros* et les engagements qu'ils prennent est matérialisé par les cordelettes utilisées comme les principaux instruments de ce rite pour les « attacher », au sens propre comme au figuré.
- 15 En outre, ce type de cordelette est parfois utilisé sur le chemin de Wirikuta, quand les *peyoteros* procèdent au rite de la « confession » qui constitue une autre façon de sceller leur engagement rituel. Selon les groupes et les habitudes de leurs membres, on fait un nœud sur cette corde ou sur un brin de palme pour chaque péché commis (il s'agit principalement de transgressions

sexuelles) avant de le lancer dans le feu cérémoniel afin de se purifier pour pouvoir pénétrer dans la zone sacrée de Wirikuta. Il est nécessaire de préciser qu'en huichol « faire un nœud » se dit *tapurí*. Comme je l'ai signalé ailleurs (Kindl, 2012 : 354), ce terme se réfère également au spécialiste rituel qui reste dans la communauté avec l'autre corde (nous verrons qu'il y en a deux) et qui reçoit les confessions des femmes de *peyotero* qui n'ont pas pu accompagner leurs maris. Grâce à ce rite des aveux, les « péchés » sont absous par le feu ; en même temps, il scelle l'engagement rituel qui désormais est inéluctable et devient une priorité absolue, non seulement pendant le reste du voyage, mais aussi jusqu'à la prochaine fête du Peyotl. Cette promesse de fidélité implique notamment le strict respect de l'abstinence sexuelle, qui va de pair avec la privation de sel, le jeûne quotidien, les nuits de veille et autres pratiques ascétiques considérées comme des sacrifices de soi, nécessaires pour devenir chamane. Ces autosacrifices consistent donc en des traitements rituels du corps, mettant ce dernier à l'épreuve et lui faisant expérimenter des sensations qui sont inusuelles dans la vie quotidienne et le mettent en situation liminale. Rappelons que les principaux dépositaires des connaissances sur le corps et ses limites sont les chamanes guérisseurs (Islas Salinas, 2009 ; Olavarría, 2009).

- 16 Le rite consistant à « détacher » les *peyoteros* a lieu lors de la fête du Peyotl (Hikuri Neixa, nom qui littéralement signifie « Danse du Peyotl »). À partir du moment où les liens des *peyoteros* ont été défaits, on dit qu'« ils sont libres » car « ils ont accompli leur tâche ». Le groupe des *peyoteros* est dissous, ils n'ont plus aucune obligation rituelle par rapport à leur *teukari* et aux autres *peyoteros*, ni aux grandes cérémonies collectives de la saison sèche, ni envers les autorités traditionnelles ou les saints de l'église de la communauté.

Corps itinérants et connexions ancestrales

- 17 Les cordes sont indispensables pour consolider les liens entre les *peyoteros*, dont le prototype est l'intimité qui unit les *teukari*, terme désignant également le lien de parenté entre les grands-parents et leurs petits-enfants. Notons que *tewari*, « grand-père », peut aussi se traduire par le terme générique d'« aïeul » ou « ancêtre ». L'emphase est donc mise sur les liens qui unissent plusieurs générations dans une lignée et le maintien de cette relation permet d'assurer non seulement le bon déroulement du pèlerinage, mais aussi de sauvegarder l'intégrité du corps (et de la personne) des *peyoteros*. Des études précédentes (notamment celles de Rossi, 1997) l'ont démontré, selon le système de pensée wixarika, le bien-être d'une personne dépend de l'interaction entre les différentes instances animiques qui le constituent, parce qu'elles le maintiennent en équilibre et en **lien** avec le monde des ancêtres. Les principales composantes par lesquelles cette connexion peut être maintenue sont l'*iyari*, terme traduit par « cœur », « pensée » ou « mémoire » des ancêtres ; le *tukari*, qui est le potentiel de vie d'une personne avant sa naissance ; le *kipuri*, essence ou force vitale durant l'existence ; et le *nierika*, « don de voir » des chamanes. Chacune de ces qualités est localisée dans des parties du corps bien précises : l'*iyari* au niveau du nombril, le *kipuri* sur le haut du crâne (la fontanelle) et le *nierika*, passant par les yeux, se réfère par extension aux pommettes et à la totalité du visage. Elles se complètent les unes les autres pour former un « corps au singulier, corps au pluriel » (Rossi, 1997 : 95-116), de même que celui que constitue le groupe des *peyoteros* pendant le cycle du pèlerinage à Wirikuta. Or, comme me l'ont expliqué certains Wixaritari — initiés ou non — des fils invisibles relient ces instances animiques situées à l'intérieur du corps avec leur localisation extérieure sur le territoire rituel et le cosmos tel qu'ils le conçoivent. C'est pour cela qu'ils doivent constamment parcourir le monde et les lieux de culte, déroulant un fil invisible à leur passage, telle l'araignée tissant sa toile. Ils renouvellent ainsi ces connexions de façon concrète, grâce à leur présence physique sur ces sites sacrés. Les dépôts d'offrandes et les dons de soi réalisés lors de ce pèlerinage sont à bien des égards considérés comme des parties ou des sortes d'extensions de leur propre corps destinées à rester dans ces lieux où demeurent leurs ancêtres, prolongeant, pour ainsi dire physiquement, leurs liens avec ces derniers.
- 18 Durant le voyage, la cordelette enroulée que les *peyoteros* emportent avec eux se trouve sur le front de la face de cerf séchée où elle a été attachée par le *nauxa* juste après le rite de l'*amarrada* des *peyoteros*. Avec les bâtons de commandement et les bois de cerf, cette face de cerf fait partie des principaux objets rituels que porte l'*irikwekame* pendant le pèlerinage

(fig. 7). Comme l'indique le nom de sa charge en huichol, celui-ci est le « porteur des bâtons de commandement » ; en espagnol, on l'appelle aussi « le capitaine des *jicareros* ». Il s'agit de l'un des fonctionnaires religieux les plus importants du *tukipa*. Sa présence est donc indispensable lors des pèlerinages, raison pour laquelle, sauf cas de force majeure, il part presque toujours avec les *peyotos*. Lors des parcours rituels, l'*ʔirikwekame* se trouve en tête de file, il est considéré comme le guide des pèlerins. Il n'est donc pas anodin que ce soit lui qui transporte cette corde des *peyotos*, puisque le fil invisible se tend au fur et à mesure qu'ils marchent et que, de plus, ils ont été présentés aux ancêtres au moyen de celle-ci.

FIG. 7 - Bâtons de commandement de l'*ʔirikwekame* avec la corde enroulée que les *jicareros* du centre cérémoniel de Tunuwametia emportent lors du pèlerinage à Wirikuta



Clichés J. Cabrera, mars 2010 ; O. Kindl, mars 2012

19 Ainsi, la connotation du terme générique « corde » (huich. *kaunari*) évoque un engagement ou une obligation (explicitement ou implicitement, envers les ancêtres), qui peut être d'ordre rituel ou politique, par exemple dans le cadre du système des charges civiles communautaires. Dans tous les cas de figure, c'est « comme si au moyen de la corde on était lié par une responsabilité dont on doit s'acquitter » (Kindl, 2012 : 354). Comme je l'ai expliqué ailleurs plus en détail (Kindl, 2012 : 353-362), des cordes sont utilisées lors de différents rites d'intronisation des *encargados*, lorsque ceux-ci prennent leurs fonctions dans le système des charges des autorités civiles ou religieuses de la communauté. Les autorités traditionnelles sont souvent appelées à entrer dans leurs fonctions au moyen d'une corde avec laquelle leurs prédécesseurs les attrapent et les amènent devant les autorités. Ensuite ils conservent cette corde parmi les attributs du pouvoir correspondant à leurs fonctions, avec leur bâton de commandement. Cet objet matérialise donc leur responsabilité vis-à-vis de la communauté ; il est également l'instrument de leur autorité, utilisé pour faire régner l'ordre public. C'est le cas en particulier des policiers (huich. *tupiritsixi* ; esp. *topiles*), qui capturent les malfaiteurs avec leur corde pour les enfermer dans la prison communautaire (esp. *cepo*). La corde apparaît aussi dans les rituels funéraires, quand les « voleurs de vie » (*roba vidas*) attrapent avec leur lasso ceux qui sont destinés à mourir (*ibid.*). Dans ces contextes, l'usage de la corde exprime clairement une responsabilité que l'on est tenu d'assumer : on est littéralement « lié », soit par un engagement vis-à-vis de la communauté (décidé par les ancêtres), soit envers les entités régissant les cycles de vie et de mort des êtres humains.

Mesures corporelles et espaces cosmologiques

20 Comme nous le verrons dans les lignes qui suivent, l'action consistant à étirer les cordes le long des corps des *peyotos* peut aussi être interprétée comme une prise de mesures. Nous constaterons que la façon dont ces mesures sont effectuées renvoie à des pratiques qui remontent à l'époque préhispanique dans l'aire mésoaméricaine et les régions voisines. Est-il possible, en conséquence, de supposer une continuité des prises de mesures corporelles

anciennes dans ces rituels contemporains ? Si c'est le cas, à quel point ces gestes se sont-ils conservés au fil des siècles et l'idée de mesure est-elle encore de nos jours explicite de la part de ceux qui les réalisent ?

- 21 Ce que Dehouve (2011 : 191) observe concernant les « mesures à sens qualitatif » des Indiens tlapanèques nous offre une piste pour comprendre la nature des « mesures » rituelles huichol :

Lorsqu'un dévot fabrique un objet en utilisant son propre corps comme étalon, il établit une équivalence entre la chose et sa personne. J'ai assisté à ce type d'opération chez les Indiens tlapanèques actuels. Ceux-ci confectionnent des objets rituels (nommés en espagnol *amarres*) censés les représenter dans les lieux sacrés et auprès des puissances naturelles — feu, montagnes et sources.

Or, dans le cas du rite que nous analysons, ce sont les hommes qui, par l'action d'être « attachés » et « mesurés » selon les procédés rituels décrits plus bas, se transforment en des êtres capables de dialoguer avec les entités auxquelles ils rendent visite durant le pèlerinage.

- 22 Selon les exégèses recueillies sur le terrain concernant le rôle des cordes dans le rite d'« enlçage » des *peyoteros*, « les cordes servent aussi à mesurer ». Nous avons constaté que ce rite n'a pas été décrit avec l'attention qu'il mérite, ce qui rend encore plus improbable qu'il ait pu faire l'objet d'une analyse en termes de mesures corporelles¹⁴.

Séquences rituelles et prises de mesures

- 23 Ayant observé ce rite à plusieurs reprises¹⁵, j'ai constaté que les séquences rituelles se déroulent selon un ordre relativement stable. Le *nauxa* tend les deux cordelettes devant le corps des futurs pèlerins, en diagonale (fig. 8). Il effectue d'abord ce geste en tenant sa main depuis le dessus de l'épaule droite jusqu'au bas de la jambe gauche (en atteignant parfois le bout du pied), puis exécute le mouvement inverse, depuis l'épaule gauche jusqu'au pied droit. Pour finir, il entoure les *peyoteros* avec la corde en position horizontale, soit juste au-dessus des épaules, soit au niveau de la poitrine, à mi-chemin entre les épaules et les coudes (cf. fig. 3). Ces mouvements peuvent concerner chaque *peyotero* individuellement ou bien chaque paire de *teukari* (les binômes qui forment le groupe) (fig. 8). Des extraits de mes journaux de terrain récents attestent clairement la succession de ces actions :

Vers 5h30 du matin, ils ont commencé à passer devant les *mara'akate*¹⁶ pour que le *nauxa* les mesure. En général ils y sont allés par couples de *teukarite*. [...] Le *nauxa* tenait ces deux cordes parallèlement pour les passer devant le corps des gens, en diagonale. D'abord avec une main en haut, ensuite avec l'autre en sens inverse. Pour finir, il la passait autour de chaque personne, horizontalement (journal de terrain de O. Kindl, mars 2012).

FIG. 8 - Prises des mesures longitudinales des *peyotos*

Clichés O. Kindl, mars 2012

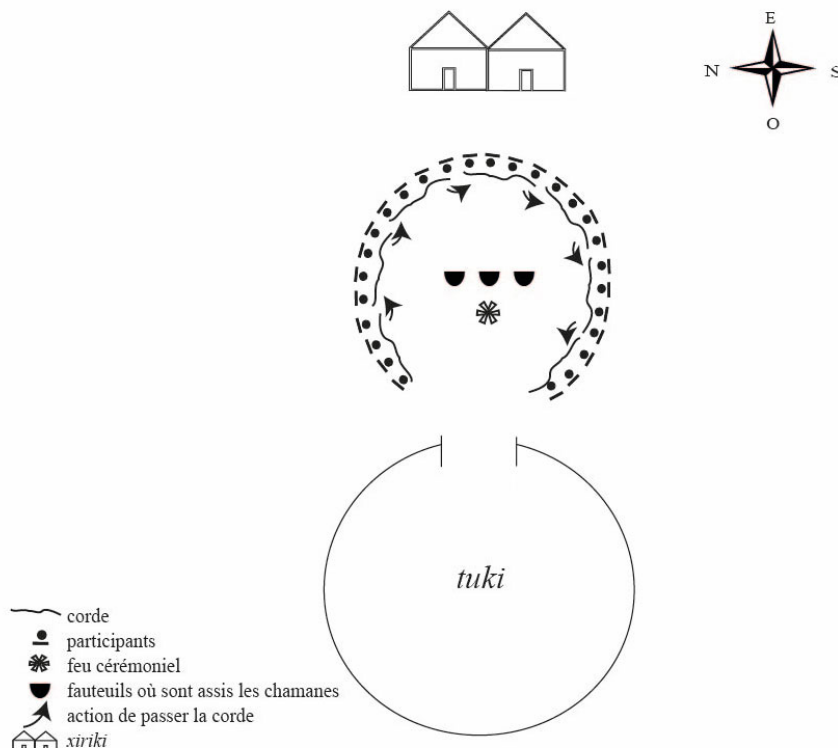
- 24 Le procédé employé pour dénouer (*desamarrar*) les *peyotos* n'est pas le même que celui utilisé pour les attacher : au lieu de manipuler la corde autour du corps de chaque pèlerin ou des couples de *teukari*, c'est le groupe au complet que l'on inclut. La corde n'entoure ni n'enlace plus les corps, mais elle reste tendue, formant une ligne droite giratoire (comme une hélice d'hélicoptère) au-dessus d'eux. L'extrait qui suit, issu d'un journal de terrain, en décrit les actions principales :

Après cette danse et une pause d'environ une heure, le déliement a été effectué. [...] Ils se sont dirigés en file indienne vers le côté nord-est de la cour. [...] Ils ont allumé un feu avec de petites branches [...] un feu faible, tout petit. Ils ont pris la corde et l'ont tendue au-dessus des têtes de toutes les personnes présentes, lesquelles formaient un cercle. Chacun devait toucher le fil quand celui-ci passait au-dessus de sa tête, de telle façon que le fil tourne dans le sens contraire des aiguilles d'une montre. Ils faisaient aussi passer une coupe qui contenait les petits paquets de tabac enveloppés dans des feuilles de maïs et chacun la passait au-dessus de sa tête en décrivant un cercle. Quand la corde eut fini de passer au-dessus de tout le monde, un *encargado* [...] enroula la corde et la posa sur la coupe contenant le tabac, puis il l'a jeté [le contenu] au feu [...]. Puis tout le monde s'est dispersé, le groupe s'est désintégré (journal de terrain de O. Kindl, mai-juin 2010).

Il semblerait dans ce cas que l'on prenne la mesure de l'amplitude du groupe, dans sa dimension collective, avant qu'il ne se désintègre pour ne redevenir qu'une somme d'individus. Ces manipulations rituelles au moyen de cordes permettent donc de changer

les corps individuels en corps collectifs et inversement. Notons qu'il existe des variantes concernant les procédés employés pour « détacher les *peyoteros* » ; j'ai pu constater celles-ci en observant et en participant — selon les cas — à plusieurs fêtes du Peyotl correspondant à différents centres cérémoniels, mais aussi dans le même *tukipa*, selon les années et les membres du groupe de *peyoteros*. Lors de la Hikuri Neixa de 2000, par exemple, les *peyoteros*, formant un cercle, se passaient de main en main la corde tendue (fig. 9).

FIG. 9 - Schéma montrant l'un des procédés de *desamarrada* des *peyoteros* durant la fête du Peyotl



Conception O. Kindl, journal de terrain, mai-juin 2000 ; réalisation E. Hernández Gámez, 2013

Dans un cas comme dans l'autre, c'est toujours par rapport au groupe des *peyoteros* au complet que la corde est manipulée.

- 25 Revenons sur l'énigme des prises de mesure. En révisant les matériaux concernant le pèlerinage à Wirikuta, je n'ai trouvé qu'un document où il soit fait mention de mesures pour ce rite : un film intitulé *Virikuta... La costumbre* (Robinson, 1976). Les séquences où l'on peut voir comment les *peyoteros* sont « attachés » avant le départ sont accompagnées par le commentaire suivant (en voix off) : « Avant de partir, le *mara akame* mesure avec une corde les *peyoteros* et les membres de sa famille. Ainsi, il évite que l'un d'eux se perde en chemin et rend propice le retour du groupe uni » (Robinson, 1976 : entre 3 min 10 s et 4 min 10 s ; traduction et soulignement de O. Kindl). Dans ces images, on peut tout d'abord observer que la corde est tendue en diagonale devant le corps des pèlerins qui lèvent alors un bras, puis l'autre. La mesure est donc prise depuis la main droite levée jusqu'à l'extrémité du pied gauche, puis de l'autre côté, depuis la main gauche tendue vers le haut jusqu'au pied droit. Ensuite, la cordelette est enlacée autour des bras, formant un cercle que le *mara akame* referme devant la poitrine. Dans un troisième temps, le *peyotero* tend ses bras de chaque côté, en position horizontale, et le *mara akame* étire la corde d'une main à l'autre. Pour finir, le chamane fait glisser la corde dans son propre dos et la tend avec ses deux mains devant lui, en position horizontale. À partir de cette synthèse des gestes effectués par les *peyoteros* filmés par Robinson, des variantes apparaissent par rapport à ce que j'ai observé lors de mes enquêtes ethnographiques. En

additionnant toutes ces données, les gestes décrits présentent de troublantes similitudes avec les brasses verticales et horizontales pratiquées encore aujourd'hui par les Indiens tlapanèques de l'état du Guerrero ainsi qu'avec celles décrites dans les sources historiques concernant les anciens Mexicains depuis la période précolombienne, comme le démontre Dehouve (2011 : 97-115 et son article dans ce dossier). À ce propos, il est significatif que le terme nahuatl *mecatl*, « corde », se réfère à une unité de mesure agraire très répandue dans la Mésoamérique précolombienne (Vera et García Acosta, 2011 : 9, 41-42, 75). L'utilisation de ce mot pour désigner une parcelle de terrain nous confirme que les mesures rituelles utilisant la corde renvoient également à des dimensions spatiales et ne se circonscrivent donc pas au corps humain.

Effets d'échelle et changements de perspective

- 26 Nous connaissons l'importance des principes de répliques (López Austin, 1989, [1994] 1997), de l'homothétie (Galinier, 1990, 1997 ; Perrin, 1994 : 198) ou de la structure en fractales (Dehouve, 2011 : 89-90) qui régissent les conceptions mésoaméricaines de l'espace en établissant des correspondances entre différents niveaux du cosmos. Dans la plupart des sociétés amérindiennes de cette aire culturelle, le corps humain joue un rôle central dans ce système de représentation du monde. Pour les Wixaritari, cela se traduit par les termes *'utata*, qui signifie à la fois « à gauche » et « au nord », et *tserieta*, qui se traduit par « à droite » et « au sud ». Cette terminologie nous permet de comprendre que, dans la cosmologie huichol, le corps humain est idéalement orienté face à l'est, qui se situe devant lui et en haut (comme pour nous le nord, ainsi que l'illustre notre tradition cartographique), tandis que l'ouest se trouve derrière, en bas (comme on se représente le sud dans les sociétés dites « occidentales »). C'est ainsi que les pèlerins se situent sur la carte mentale selon laquelle ils se représentent leur territoire culturel et également lors du parcours concret, d'ouest en est, qu'ils suivent lors de leur voyage à Wirikuta (*cf.* carte 3). Dans de nombreux récits mythologiques, les premiers pèlerins visitent différents lieux de culte où ils déposent des offrandes et il est dit que cette action leur permet de se « connecter » avec les ancêtres matérialisés dans ce lieu (sous forme de point d'eau, de rocher, de grotte, etc.). En se déplaçant vers le lieu suivant, un fil invisible se forme, relayé à chaque point des sites où ils déposent des objets votifs. Au final, la somme de ces lignes invisibles et des points de connexions constitue une figure en quinconce qui synthétise la configuration spatiale du territoire culturel, laquelle coïncide avec celle du cosmos (à plus grande échelle) ainsi qu'avec celle des espaces cérémoniels (à échelle plus réduite), comme l'illustrent la structure et l'orientation du *tukipa*.
- 27 Par conséquent, l'espace et le corps humain sont tous deux mesurés avec des instruments similaires, fil ou ficelle, corde ou cordelette. Si la référence au corps humain comme base d'étalonnage de mesure a été attestée dans la plupart des sociétés humaines, nous avons ici affaire à une relation plus étroite entre corps humain et système numérique, puisque nous retrouvons chez les Huichol le système vigésimal dans le cadre duquel le numéro cinq est fondamental. Cela était vrai chez les anciens Mexicains, comme cela l'est chez les Tlapanèques contemporains et dans de nombreuses autres sociétés mésoaméricaines (Dehouve, 2011 : 31-36).
- 28 Or, la cordelette des *peyoteros* mesure environ cinq brasses, soit environ dix *varas* espagnoles (Dehouve, 2011 : 106). Comme je l'ai amplement développé dans mes analyses sur les arts et les rituels huichol (Kindl, 2003, 2005 ; 2009), le nombre cinq imprègne et organise pratiquement toutes les facettes de cette cosmologie wixarika extrêmement vaste et complexe. La prédominance de ce chiffre trouve sa correspondance spatiale dans la forme du quinconce, constitué de cinq points : le centre et les quatre points dessinant autour un carré — plutôt un losange, selon le point de vue huichol (*cf.* carte 3). Comme je l'ai expliqué précédemment, la récurrence de cette figure de base, dans de nombreuses formes expressives (plastiques, chorégraphiques, musicales, parmi beaucoup d'autres) et dans la manière de classer pratiquement tous les objets du monde¹⁷, permet de la considérer comme une « forme symbolique » (Kindl, 2009).

Étalonnage des corps et monstration des offrandes

- 29 Le rapport entre mesure et échantillon peut ne pas sembler évident au premier abord, mais il s'éclaircit à partir de la terminologie huichol correspondant à ce contexte rituel. En effet, le verbe ²*iniari* signifie « mesurer » mais aussi « montrer » ou « rendre compte de » ; par exemple, *neu* ²*iniata* veut dire « mesure-le » ou « montre-le ». En langage des initiés — c'est-à-dire le vocabulaire et les tournures syntaxiques employés notamment dans les chants cérémoniels, les prières et les narrations mythologiques —, la phrase ²*iki nepixei* ²*iniatsirieni* signifie « je lui rends compte de ceci ». On utilise ce type de formule pour s'adresser à une entité (ancêtre, saint ou vierge) afin de concrétiser l'accomplissement d'un engagement pris avec elle. On lui dit alors que l'on va lui « montrer quelque chose », ce qui se réfère par exemple à l'action de brandir la ficelle ou la cordelette devant la matérialisation de cette entité, preuve d'un engagement rituel. C'est ce que font par exemple les *encargados* ayant une responsabilité civile ou religieuse quand ils cèdent leur charge à leur successeur. Le même type d'énoncé peut aussi se référer à l'action de montrer à l'entité concernée — en l'élevant vers le ciel — le ruban que l'on attache sur les cornes d'une vache ou d'un taureau avant de l'immoler, afin de lui manifester que le sacrifice que l'on s'est engagé à faire en son honneur est sur le point d'être tenu. En montrant le ruban, on indique aussi quel animal on va offrir, en mettant notamment en évidence la dimension de ses cornes. Dans ce contexte, la monstration d'une offrande implique donc aussi l'indication de ses dimensions. C'est ainsi que l'on présente aux ancêtres et autres entités quelque chose qui leur est destiné et qui provient des êtres humains. Le commentaire suivant précise la nature de ce que l'on offre aux ancêtres et la manière de le leur donner : « cela ne peut pas être n'importe quoi [...] il faut que ce soit quelque chose qu'ils veulent avoir et il faut leur remettre l'offrande de telle façon que les *kakaïyari* comprennent de quoi il s'agit » (entretien avec Kipaima Benita Mijares Carrillo, juin 2012).
- 30 Le terme échantillon (*muestra*), que les Wixaritari emploient pour désigner ce que l'on fait avec les cordes tendues en forme de « X » devant les corps des *peyotos*, peut également faire référence à une unité d'étalonnage. Selon la logique explicative des exégèses recueillies à ce propos, ces actions opéreraient un registre des mensurations corporelles de chaque pèlerin. Comme on me l'a expliqué et ainsi que l'atteste le commentaire du film de Robinson, cela est fait dans le but d'assurer le retour des pèlerins dans leur communauté d'origine.
- 31 Pour mieux comprendre les articulations entre les mesures corporelles et les espaces cosmologiques, il faut aussi préciser que l'on ne mesure pas seulement les *peyotos*. À la série de gestes décrits ci-dessus succède une autre : la corde est tendue depuis le devant des pieds de chaque personne (ou binôme) jusqu'aux pointes des bois de cerfs cérémoniels que l'²*irikwekame* emporte en pèlerinage. À l'une des extrémités de la corde, le *nauxa* tient le bâton du *tekwamama*, personnage rituel qui guide les danses pendant la fête du Peyotl ; il a aussi un petit bâton à plumes *muwieri* comme celui qu'utilisent les chamanes, notamment pour purifier et guérir (fig. 10). L'extrait suivant signale ce point :

Quand nous sommes entrés dans le *tuki*, beaucoup de gens étaient présents. Ils passaient tous devant les *mará'akate* et un *encargado* avait déroulé la corde qui se trouvait sur la face de cerf séchée que porte l'²*irikwekame*, avec les bois et les bâtons de commandement. Il passait cette corde devant les corps de chacun des membres du groupe, comme s'il les mesurait en long et en large. Il tendait aussi cette corde depuis les pieds de chaque personne jusqu'aux pointes des bois [de cerf]. Pour finir, il entourait la personne avec la corde, au niveau de ses épaules et il la passait au-dessus de leurs têtes en formant un cercle (journal de terrain de O. Kindl, mars 2010).

FIG. 10 - *Nauxa* avec corde et objets cérémoniels à l'une des extrémités (bâton à plumes, flèche votive, bâton de commandement et canne de l'ancêtre Takutsi Nakawe)



Clichés O. Kindl, mars 2012

L'action d'étirer la corde entre une extrémité du corps des *peyoteros* (la pointe des pieds) et ces bois de cerf concrétise une connexion entre les pèlerins et la matérialisation de la figure tutélaire du pèlerinage, qui n'est autre que Tamatsi Kauyumari, le premier *mara'akame*. Ce personnage mythologique apparaît aux chamanes sous forme humaine ou sous celle d'un grand cerf, et parfois mi-humaine, mi-animale. Intermédiaire et messenger astucieux (*trickster*) (Furst, 1997) entre les ancêtres et les humains, il fait référence à la fonction de passage entre différents niveaux du cosmos. Selon les mythes d'origine du pèlerinage à Wirikuta, les premiers *peyoteros* sont partis en direction de l'est à la recherche de Tamatsi Kauyumari. Cet ancêtre déifié est donc aussi un héros culturel, inventeur des arts, des sciences et des savoirs humains en général, ce qui en fait le principal inspirateur, guide et maître des chamanes. La cordelette des *peyoteros* fait donc office de connecteur matériel entre les apprentis chamanes et cette figure emblématique. C'est pourquoi cet objet est parfois comparé à un cordon ombilical qui relie corporellement les *peyoteros* à leur ancêtre et guide spirituel. Il s'agit en même temps d'une matérialisation du chemin que les premiers *peyoteros* ont dû parcourir jusqu'à Wirikuta pour le trouver et obtenir de lui les connaissances ésotériques et techniques relevant du chamanisme. Là aussi, la cordelette sert donc simultanément à relier entre eux, d'une part, des corps humains, des entités et des lieux et, d'autre part, à mesurer une distance, en l'occurrence, entre le lieu du départ du pèlerinage et celui où l'ancêtre en question s'est transformé en un site sacré où on lui dépose des offrandes : Kauyumari Muyewe (El Bernalejo, San Luis Potosí).

- 32 Les données ethnographiques réunies dans cette section nous permettent de supposer que certaines actions effectuées dans le rite d'« enlaçage » des *peyoteros* peuvent également être assimilées à des mesures corporelles. Plus précisément, les gestes consistant à étirer la corde devant le corps des *peyoteros* en diagonale, formant un « X » et reliant soit l'épaule, soit l'extrémité de la main levée du côté droit à la pointe du pied gauche et inversement, sont comparables aux « mesures longitudinales » décrites par Dehouve (2011 et son article dans ce dossier). Comme l'explique cet auteur, « le fondement de celles-ci [les mesures longitudinales] est le corps humain, autrement dit, toute longueur est à l'origine une mesure corporelle. Les différentes parties du corps servaient donc à mesurer les représentations des dieux et les objets utilisés dans les cérémonies ; elles étaient aussi interrogées dans le cadre de pratiques divinatoires » (Dehouve, *cf.* son article dans ce dossier).

Temps rituel et devenir des corps

- 33 Maintenant que nous avons souligné la ressemblance entre les gestes effectués lors du rite d'« enlaçage » que nous avons décrit et les mesures corporelles telles qu'elles sont d'usage dans d'autres sociétés mésoaméricaines, revenons sur les variantes constatées dans les différentes façons de « mesurer » les *peyoteros* huichol. Dans le film de Robinson, la

mesure est effectuée depuis l'extrémité des bras levés, tandis que j'ai pu observer qu'elle se faisait aussi à partir de l'épaule pour s'arrêter parfois aux genoux (fig. 11). Nous pouvons donc nous demander si dans le cas des Huichol nous avons réellement affaire à une prise de mesure effectuée dans l'intention de calculer les dimensions des corps en question. Tout en ne niant pas une allusion aux mesures corporelles, peut-il s'agir d'autre chose, qui serait plus intrinsèque à la logique rituelle ? Étant donné que la localisation des mesures sur certaines parties du corps peut varier, il semblerait que, dans le cas qui nous occupe, le geste faisant allusion à la prise de mesure soit plus important que la mesure en soi. Nous pouvons donc en conclure que la manipulation rituelle des cordes déclenche une stratégie corporelle permettant de renouveler de façon cyclique « la mémoire de nos ancêtres ».

FIG. 11 - Mesures longitudinales jusqu'aux genoux



Clichés O. Kindl, mars 2012

- 34 En quoi consiste donc ce temps rituel dont nous parlons ? Rappelons que la période de l'année pendant laquelle le groupe des *peyoteros* existe se circonscrit entre les mois de mars et de juin, c'est-à-dire durant la saison sèche, qui est aussi celle des grandes concentrations festives¹⁸. Ces dernières se déroulent dans les chefs-lieux des communautés et dans leurs centres cérémoniels *tukipa*, aussi appelés *callihuey*, dénomination d'origine nahuatl qui signifie « grande maison ».

Cette division temporelle du cycle annuel correspond en même temps à un dualisme sexuel, associant la saison des pluies aux divinités aquatiques et à la fertilité en général, qui se situe sur un pôle féminin, tandis que la saison sèche et les divinités solaires ont une valeur masculine. Là encore, le corps apparaît en filigrane de cette pensée pour laquelle l'alternance des saisons est aussi marquée par la différence des sexes. En effet, selon la cosmologie huichol, le cycle des *peyoteros* est essentiellement solaire, masculin et céleste, tout comme cette région où ils se rendent, à l'est de la Sierra Madre où, selon les mythes, le soleil est apparu pour la première fois sur la cime de la montagne Reu'unaxi, destination ultime du pèlerinage à Wirikuta. La saison sèche est donc essentiellement dédiée à des cultes solaires liés aux pratiques chamaniques. C'est pour cela que le pèlerinage à Wirikuta est considéré comme un voyage initiatique ; comme me l'ont souvent répété mes interlocuteurs wixaritari, « on va à Wirikuta pour apprendre à être *mara'akame* ». Pour y parvenir, il faut avoir effectué le pèlerinage à Wirikuta au moins cinq fois dans sa vie, suivant ainsi un processus d'apprentissage marqué par des étapes et des niveaux de connaissance que de nombreux Huichol comparent à nos cycles universitaires. Les groupes de *peyoteros* peuvent toutefois être constitués par des apprentis chamanes de degrés différents.

35 Si la conception de l'espace dans les sociétés amérindiennes du Mexique précolombien et contemporain a fait l'objet de multiples analyses, la thématique du temps a été beaucoup moins explorée, du moins en contexte rituel. En ce qui concerne les études huichol, les travaux de Geist (1991, 2005) font exception : à partir de ses analyses sur les articulations entre conceptions de l'espace et du temps dans la cosmologie wixarika, cet auteur a été amené à se concentrer sur la temporalité des processus rituels. Dans le cas qui nous occupe, les transformations corporelles opérées au moyen des manipulations rituelles de cordes nous confirment que les conceptions de l'espace sont intrinsèquement liées à celles du temps. Ainsi, assumer une responsabilité implique de le faire pendant un certain temps et nous allons voir que les cordes sont aussi utilisées pour mesurer le temps du rituel. La partie finale sera donc consacrée à explorer ces articulations spatio-temporelles, en particulier le comptage du temps au moyen de nœuds faits à des moments précis sur ces mêmes cordes qui servent à sceller des engagements rituels et à effectuer des mesures, corporelles et cosmologiques.

36 Rappelons que les *peyoteros* ont été « attachés » et « mesurés » avec deux cordes, que le *nauxa* étire parallèlement devant et autour du corps des personnes. Or, l'une des cordes est emportée par les pèlerins (enroulée sur la face séchée de cerf), tandis que l'autre reste dans la communauté d'origine. Celle-ci demeure dans le *tukipa*, sous la garde du spécialiste rituel nommé *tapurí*, appellation qui fait directement référence à l'action de « faire des nœuds ». De préférence (même si, de nos jours, cette règle n'est pas toujours appliquée), c'est avec lui que doivent rester les femmes et les autres membres de la famille des *peyoteros*, ainsi que les *jicareros* qui ne sont pas partis à Wirikuta. Le *tapurí* doit se maintenir en communication — principalement à travers ses rêves, mais aussi grâce à ses visions et à ses chants rituels — avec son « correspondant », le *nauxa*. Chacun de leur côté, ces deux personnages se chargent également de compter les jours du pèlerinage, un nœud correspondant à un jour. C'est pourquoi, selon les explications que l'on m'a fournies à ce propos, « on dit que cette corde est comme un calendrier, car le *tapurí* fait des nœuds sur celle-ci pendant qu'ils sont en voyage puis, quand ils sont sur le chemin du retour [une fois qu'ils sont arrivés à Reu'unaxi, sur le Cerro Grande proche de Real de Catorce], il défait un nœud par jour » (entretien avec Kípaima, Benita Mijares Carrillo, juin 2012). Grâce à ce calendrier, le *tapurí*, de son côté, reçoit les confessions des parents des *peyoteros* ainsi que des autres *jicareros* le jour même où s'effectue le rite de confession des pèlerins en voyage. Par ailleurs, l'action de brûler la cordelette lors de la *desamarrada* au moment de la fête du Peyotl illustre bien la désintégration du lien qui unissait les membres du groupe des *peyoteros*, consignée par Notre Grand-Père Feu, figure mythologique dépositaire de la mémoire des ancêtres. Le cycle des *peyoteros*, celui où ils incarnaient les ancêtres, est désormais révolu et l'action de jeter au feu les principaux outils rituels implique un retour de tout ce qui correspondait au groupe des *peyoteros* à la temporalité des ancêtres.

37 À partir des données que nous venons de restituer, il est intéressant de remarquer que la première corde (celle qu'emportent les pèlerins) se réfère plus spécifiquement aux mesures corporelles des *peyoteros* et, par extension, à des coordonnées spatiales s'échelonnant du centre cérémoniel au cosmos, en passant par le territoire rituel (parmi bien d'autres niveaux entre microcosme et macrocosme). En revanche, l'autre corde (celle qui reste dans la communauté) renvoie surtout à une dimension temporelle, dont la mesure dépend étroitement d'une mémoire rituelle. Le *nauxa* et le *tapurí* en sont les principaux dépositaires et chacun utilise pour cela une corde qui est, en outre, intimement liée aux corps des *peyoteros* formant un tout unifié. Ainsi, bien que les deux cordes soient physiquement séparées pendant le pèlerinage, elles permettent néanmoins de maintenir le lien entre ceux qui partent et ceux qui restent, entre les êtres humains et ceux qui se sont transformés en ancêtres.

*

* *

38 L'analyse des données ethnographiques concernant le rite d'« enlçage » des *peyoteros* huichol nous fournit des éléments permettant d'identifier certains des gestes pratiqués dans ce cadre comme des prises de mesures corporelles. Nous pouvons donc considérer que les actions rituelles consistant à passer des cordes autour du corps des pèlerins renvoient à deux manipulations principales : « attacher » et « mesurer ». La première peut être considérée comme une concrétisation — ou, dans le sens où l'entend Dehouve (2007 : 69-70), comme une métaphore — de l'engagement et de la responsabilité dans le contexte de l'organisation sociale huichol, en particulier de ses systèmes de charges, faisant corps sur le plan collectif. Cette « définition par extension » (*ibid.*) renvoie en même temps à la constitution d'un groupe social, celui des *peyoteros* — dont l'unification est rendue rituellement possible par l'action de les attacher, ou de les lier, avec les cordes utilisées à cet effet. C'est ainsi que ces personnages rituels font l'expérience d'une transformation individuelle et sociale, dans le cadre d'un rite de passage (comprenant ces importantes phases de séparation et d'intégration, puis de dissolution du groupe) qui leur permet de transiter du monde des êtres humains à celui des ancêtres. Nous avons vu aussi que certains gestes identifiables comme des prises de mesures corporelles évoquent des pratiques remontant à la Mésoamérique précolombienne, du moins attestée chez les anciens Mexicains et qui sont encore en usage dans des sociétés amérindiennes contemporaines, comme le prouve l'exemple tlapanèque. Dans le cas qui nous occupe, ces mesures indiquent des effets de changements d'échelle et construisent des corps et des personnes en donnant une preuve concrète de leur existence, laquelle est propre au rituel. On présente les futurs *peyoteros* aux ancêtres qui seront visités durant le pèlerinage grâce au marquage effectué avec les cordes. La complémentarité entre les deux cordes — l'une utilisée pour mesurer les corps et les espaces rituels et cosmologiques, l'autre pour compter le temps du pèlerinage — met en lumière la complexité de ce système de pensée articulant corps et cosmos, individu et collectivité, intérieur et extérieur, ici et ailleurs, passé, présent et futur, comme c'est le cas de nombreux calendriers mésoaméricains.

39 Pour finir, nous soulignerons le rôle crucial et la profondeur temporelle des gestes rituels décrits dans cet article. Précisons qu'il ne s'agit pas d'affirmer que ceux-ci se sont conservés intacts au fil de l'histoire et que nous pouvons, à partir de là, déduire une analogie entre les sociétés du passé et celles du présent. Étant donné le processus colonisateur subi par ces sociétés et faute de preuves en faveur de ce postulat, le défendre serait pure spéculation. Nous pourrions supposer que ces gestes (et les postures corporelles qui les accompagnent) ont transité à travers les âges tout en subissant de nombreuses modifications quant à leur forme et à leur sens. Peut-être ont-ils été adoptés par des ancêtres très lointains des Huichol — dont l'identité est incertaine à ce jour — sous l'influence directe ou indirecte de l'empire *mexica*, puis de la couronne espagnole, et ont-ils ensuite été transformés et adaptés en fonction d'une logique cosmologique propre et à des fins rituelles particulières ? Là encore, les preuves irréfutables font défaut pour l'affirmer.

40 Les réflexions développées dans cet article nous invitent à suivre une autre voie d'analyse : celle de la mémoire corporelle qui persiste dans le geste ; en l'occurrence, selon une logique propre au rituel. Cette voie est accessible, comme nous avons pu le constater ici, par l'examen et la description d'actions rituelles concrètes impliquant le corps des participants. Comme je l'ai constaté ailleurs (Kindl, 2012 : 344-345), lors de tout processus créateur, qu'il soit d'ordre rituel, mythologique, artistique ou simplement technique, les gestes se répètent tout en se renouvelant, se déployant de façon dynamique, dans un corps en mouvement. En ce sens, des études futures, analysant les gestes rituels en relation avec des procédés mnémoniques dans les processus créateurs, contribueraient au développement des recherches sur l'archéologie et l'anthropologie du corps en Mésoamérique et — pourquoi pas ? — ailleurs.

Bibliographie

AEDO, Ángel

2011 *La dimensión más oscura de la existencia : indagaciones en torno al kieri de los huicholes* (Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas).

BRETON, Stéphane (éd.)

2006 *Qu'est-ce qu'un corps ?* (Paris, Musée du quai Branly/Flammarion).

BRIL, Blandine

1991 Les gestes de percussion : analyse d'un mouvement technique, in D. Chevallier (éd.), *Savoir faire et pouvoir transmettre : transmission et apprentissage des savoir-faire et des techniques* (Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme) : 61-80.

DEHOUE, Danièle

2007 *Offrandes et sacrifice en Mésoamérique* (Paris, Riveneuve Éditions).

2011 *L'imaginaire des nombres chez les anciens Mexicains* (Rennes, Presses universitaires de Rennes).

FAJARDO SANTANA, Horacia

2007 *Comer y dar de comer a los dioses. Terapéuticas en encuentro : conocimiento, proyectos y nutrición en la Sierra Huichola* (Lagos de Moreno/San Luis Potosí, Universidad de Guadalajara/El Colegio de San Luis).

FURST, Peter T.

1997 The « half-bad » Kauyumari : Trickster-culture hero of the Huichols, *Journal of Latin American Lore*, XX (1) : 97-124.

Galinier, Jacques

1990 *La mitad del mundo : cuerpo y cosmos en los rituales otomíes* (Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Instituto Nacional Indigenista).

1991 Corps, in P. Bonte et M. Izard (éd.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* (Paris, Presses universitaires de France) : 175-176.

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.

GEIST, Ingrid

1991 El espacio-tiempo huichol, *México Indígena*, 16-17 : 63-67.

2005 *Liminaridad, tiempo y significación : prácticas rituales en la Sierra Madre Occidental* (Mexico, Instituto Nacional de Antropología e Historia).

GELL, Alfred

[1998] 2009 *L'art et ses agents. Une théorie anthropologique* (Dijon, Les presses du réel) [Fabula].

Gutiérrez del Ángel, Arturo

2002 *La peregrinación a Wirikuta : el gran rito de paso de los huicholes* (Mexico, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes).

2010 *Las danzas del padre sol : ritualidad y procesos narrativos en un pueblo del Occidente mexicano* (Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad Autónoma Metropolitana/Colegio de San Luis/Porrúa).

2012 Las metáforas del cuerpo. ¿Más allá de la naturaleza... o con la naturaleza ?, *Revista de El Colegio de San Luis*, Nueva época, año III, 5 (janvier-juin) : 258-286.

ISLAS SALINAS, Liz Estela

2009 Persona sana, persona enferma. Cuerpo, enfermedad y curación en la práctica del chamán huichol, *Gazeta de Antropología*, 25 (2), artículo 42, en ligne : http://digibug.ugr.es/html/10481/6909/G25_42LizEstela_Islas_Salinas.html, consulté le 29/04/2014.

Kindl, Olivia

2001 La jícara y la flecha en el ritual huichol. Análisis iconográfico del dualismo sexual y cosmológico, *Antropología. Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, 64 (octubre-diciembre) : 3-20 [n° thématique : El Occidente de México. Historia y antropología].

2003 *La jícara huichola : un microcosmos mesoamericano* (Mexico, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad de Guadalajara).

2005 L'art du *nierika* chez les Huichols du Mexique. Un instrument pour voir, in M. Coquet, B. Derlon et M. Jeudy-Ballini (éd.), *Les cultures à l'œuvre. Rencontres en art* (Paris, Biro éditeur/Éditions de la Maison des sciences de l'homme) : 222-248.

2009 Le concept de « forme symbolique » : un outil d'analyse pour l'anthropologie de l'art ?, in *Histoire de l'art et anthropologie* (« Les actes ») (Paris, Institut National d'Histoire de l'Art/Musée de quai Branly), en ligne : <http://actesbranly.revues.org/78>, consulté le 09/02/2013.

2012 Caminos de colores. El hilo como itinerario visual en los cuadros de estambre (*nierikate*) huicholes, in A. Gutiérrez del Ángel (éd.), *Hilando al norte : nudos, redes, vestidos, textiles* (San Luis Potosí/Tijuana, El Colegio de San Luis/El Colegio de la Frontera Norte) : 341-380.

à paraître *Un art de voir. Le nierika des Huichol* (Nanterre/San Luis Potosí, Société d'ethnologie/El Colegio de San Luis).

LEROI-GOURHAN, André

1943 *Évolution et techniques*, 2 vol. (Paris, Albin Michel).

LIFFMAN, Paul

2005 Fuegos, guías y raíces : estructuras cosmológicas y procesos históricos en la territorialidad huichol, *Relaciones*, 101 (XXVI) : 52-79.

López Austin, Alfredo

1989 *Cuerpo humano e ideología : las concepciones de los Antiguos Nahuas*, 2 vol. (Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas).

[1994] 1997 *Les paradis de brume : mythes et pensée religieuse des anciens Mexicains* (Paris, Maisonneuve et Larose).

LUMHOLTZ, Carl S.

1900 *Symbolism of the Huichol Indians* (New York) [Memoirs of the American Museum of Natural History, volume III].

MAUSS, Marcel

[1904-1905] 1950 *Sociologie et anthropologie* (Paris, Presses universitaires de France).

[1936] 1968 Les techniques du corps, in *Sociologie et anthropologie* (Paris, Presses universitaires de France) : 365-386.

MYERHOFF, Barbara G.

1974 *Peyote hunt. The sacred journey of the Huichol Indians* (Ithaca et Londres, Cornell University Press).

NEURATH, Johannes

2002 *Las fiestas de la Casa Grande : procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola* (Mexico, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad de Guadalajara).

2011 Vecinos, gente y ancestros : ambivalencias de los conceptos de vida y persona entre los huicholes, in P. Pitrou, M. C. Valverde Valdés et J. Neurath (éd.), *La noción de vida en Mesoamérica* (Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos) : 205-229.

OLAVARRÍA, María Eugenia, AGUILAR, Cristina et MERINO, Érica

2009 *El cuerpo flor. Etnografía de una noción yoeme* (Mexico, Universidad Autónoma Metropolitana/Miguel Ángel Porrúa).

OLIVIER, Guilhem

1997 *Moqueries et métamorphoses d'un dieu aztèque : Tezcatlipoca, le « Seigneur au miroir fumant »* (Paris, Musée de l'Homme) [mémoires de l'Institut d'ethnologie, XXXIII].

PERRIN, Michel

1994 Notes d'ethnographie huichol : la notion de *ma'ive* et la nosologie, *Journal de la Société des américanistes*, 80 : 195-206.

PITROU, Perig, VALVERDE VALDÉS, María del Carmen et NEURATH, Johannes (éd.)

2011 *La noción de vida en Mesoamérica* (Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos).

ROBINSON, Scott S.

1976 *Virikuta... La costumbre*, film, 47 min. (Mexico, Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Instituto Mexicano para el estudio de la Plantas Medicinales/Universidad Autónoma Metropolitana).

ROSSI, Ilario

1997 *Corps et chamanisme. Essai sur le pluralisme médical* (Paris, Armand Colin).

Shelton, Anthony

1989 Preliminary notes on some structural parallels in the symbolic and relational classifications of Nahuatl and Huichol deities, *Cosmos*, 5 : 151-183.

STRATHERN, Marilyn

1988 *The gender of the gift : Problems with women and problems with society in Melanesia* (Berkeley, University of California Press).

TURNER, Victor W.

[1969] 1988 Liminalidad y communitas, in *El proceso ritual, Estructura y antiestructura* (Madrid, Taurus).

VAN GENNEP, Arnold

[1909] 1981 *Les rites de passage* (Paris, Éditions A. et J. Picard).

VERA, Héctor et GARCÍA ACOSTA, Virginia (éd.)

2011 *Metros, leguas y mecates : historia de los sistemas de medición en México* (Mexico/Santiago de Querétaro, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Centro de Ingeniería y Desarrollo Industrial).

WAGNER, Roy

1991 The fractal person, in M. Godelier et M. Strathern (éd.), *Big men and great men : Personifications of power in Melanesia* (Cambridge, Cambridge University Press) : 159-173.

Notes

1 Bien que le terme « enlçage » ne figure pas dans les dictionnaires de la langue française, il a été choisi en raison de l'inexistence d'une traduction satisfaisante du mot espagnol *amarrada* ; d'où l'usage des guillemets pour ce néologisme.

2 Nous nous référons principalement aux membres du centre cérémoniel (huich. *tukipa* ; esp. dérivant du nahuatl *callihuey*) de Tunuwametiã, situé dans le centre de la communauté de Tateikie, San Andrés Cohamiata, appartenant à la municipalité de Mezquitic, dans l'État du Jalisco. Ces fonctionnaires religieux (huich. *xukuri ikame* ; esp. *jicarero*) reçoivent leur charge (esp. *cargo*) pour une durée de cinq ans, pendant laquelle ils doivent veiller sur l'un des ancêtres tutélaires de ce centre cérémoniel, ainsi que sur un certain nombre d'objets rituels qui lui correspondent, notamment une coupe (huich. *xukuri* ; esp. *jicara*) matérialisant l'ancêtre en question. Durant ce voyage initiatique, les pèlerins acquièrent le statut rituel de *peyotero* ou *hikuritame*.

3 Comme nous le verrons, il s'agit plutôt de cordelettes ou de ficelles, mais nous utiliserons ces termes indistinctement, car ils correspondent tous au mot huichol *kaunari*, « corde ».

4 Cf. notamment MYERHOFF, 1974 : 151 ; GUTIÉRREZ DEL ÁNGEL, 2002 : 179 et 266, 2010 : 208 et 344-345.

5 Voir à ce sujet notamment les sites Internet suivants : <http://www.firstmajestic.com>, <http://frenteendefensadewirikuta.org>, ainsi que le blog <http://venadomestizo.blogspot.mx/>, consultés le 29/04/2014.

6 Ce point de vue est partagé par les membres de l'équipe d'anthropologues ayant monté l'exposition « Qu'est-ce qu'un corps ? ». Cette première grande exposition d'anthropologie du musée du quai Branly, célébrant son ouverture, a eu lieu du 23 juin 2006 au 25 novembre 2007. Son commissaire général a été Stéphane Breton, avec la participation de Michèle Coquet, Michael Houseman, Jean-Marie Schaeffer, Anne-Christine Taylor et Eduardo Viveiros de Castro.

7 Bien que la polygamie ne soit pas généralisée dans cette société et qu'aucun cadre juridique ne l'admette, il en existe des cas chez les Wixaritari. Leur système de parenté repose sur la filiation bilinéaire, qui s'applique au mode de transmission des charges religieuses. Si un homme a plusieurs épouses, la femme qui assume la charge de *jicarera* avec son mari sera généralement la première, cela dans le cas où il s'agit de la charge que les ancêtres du mari lui ont assignée. Les autres épouses peuvent recourir à l'appui de leur époux si elles doivent s'acquitter de certaines obligations envers telle ou telle

autre entité (avec la coupe qui correspond à cette dernière et tous les autres objets qu'elle contient), suivant les lois de succession imposées à chaque lignée d'ancêtres.

8 Cactus psychotrope (*Lophophora williamsii*) que les pèlerins cueillent à Wirikuta et consomment sur place ainsi que lors d'autres cérémonies de la saison sèche.

9 Pour plus de détails, cf. MYERHOFF, 1974 ; GUTIÉRREZ DEL ÁNGEL, 2002 et KINDL, 2003.

10 Envoyé par ces derniers depuis leur campement à l'écart du village, il se rend au *tukipa* pour annoncer l'arrivée des pèlerins et raconter leur voyage aux *jicareros* qui sont restés. Le *nauxa* possède aussi une vaste connaissance en matière de cosmologie wixarika, surtout ésotérique. Par conséquent, il est souvent celui qui consomme la plus grande quantité de peyotl, dont l'ingestion permet de recevoir « les messages de nos ancêtres ». Lors du voyage de mars 2000, j'ai été le témoin étonné de la façon dont ce personnage rituel récitait à toute vitesse une sorte de litanie pendant la nuit qui précède la cueillette du peyotl, sur le site de Kauyumari Muyewe, où demeure l'ancêtre dépositaire des connaissances chamaniques.

11 Les cordes utilisées pour « attacher » les *peyoteros* sont encore élaborées en fibres végétales naturelles, à la différence de celles employées dans d'autres fêtes relevant des autorités civiles et religieuses de la communauté. Ces dernières sont fabriquées industriellement, de même que celles qui servaient autrefois à chasser le cerf et encore de nos jours pour mener le bétail.

12 Cf. par exemple <http://art.famsf.org/ramon-medina-silva/how-one-person-received-huichol-name-74216>, consulté le 05/05/2014.

13 Notons que ce terme, qui, en langage courant, signifie « grand-père » et « petit-fils », désigne ici le lien qui unit chaque binôme de pèlerin, établissant ainsi entre eux une parenté rituelle.

14 À ce propos, je souhaite exprimer ma reconnaissance à Danièle Dehouve, qui a attiré mon attention sur cet aspect lorsque je lui ai montré des photographies de ce rite. Je lui dois aussi d'avoir rappelé à ma mémoire la référence aux mesures dans le film de Scott Robinson sur le pèlerinage à Wirikuta. Je la remercie également de m'avoir invitée à participer à cette publication.

15 J'ai eu l'occasion de participer à quatre pèlerinages à Wirikuta (en 1995, 2000, 2010 et 2012), tous avec le groupe du *tukipa* de Tunuwametiá. De ces voyages, j'en ai réalisé trois en qualité de *peyotera*, ce qui m'a permis d'appliquer la méthode ethnographique de l'observation participante.

16 Le *mara'akame* (plur. *mara'akate*) est à la fois officiant des cérémonies traditionnelles, guérisseur et connaisseur de la mythologie. Dans certains cas, en raison de certaines des techniques qu'il pratique (divination, transe, fonctions de psychopompe, etc.), il peut être comparé à un chamane. Il a la capacité de communiquer avec les ancêtres à travers ses chants cérémoniels, ses rêves ou ses visions, notamment sous les effets de psychotropes comme le peyotl.

17 À titre d'exemples, nous pouvons mentionner les cinq couleurs du maïs — mais aussi du peyotl, du cerf, des serpents, des aigles et de bien d'autres espèces vivantes — qui s'identifient aux cinq directions cardinales, selon la distribution des cinq principaux lieux de culte du territoire rituel.

18 Par contraste, la saison des pluies est marquée par le repli des groupes de parenté étendus dans leurs hameaux (esp. *rancherías*) dispersés dans les montagnes, où la principale activité est l'agriculture du maïs. Les communautés huichol sont donc organisées selon une division de type dualiste, fondée sur l'alternance de la concentration et de la dispersion, suivant dans ce cas le rythme des variations saisonnières, selon un modèle similaire à celui des Eskimos d'après l'analyse de MAUSS ([1904-1905] 1950 : 389-477).

Pour citer cet article

Référence électronique

Olivia Kindl, « Le corps et la corde », *Ateliers d'anthropologie* [En ligne], 40 | 2014, mis en ligne le 03 juillet 2014, consulté le 04 juillet 2014. URL : <http://ateliers.revues.org/9645> ; DOI : 10.4000/ateliers.9645

À propos de l'auteur

Olivia Kindl

Enseignant-chercheur titulaire, El Colegio de San Luis (Mexique)
okindl@colsan.edu.mx

Droits d'auteur

Tous droits réservés

Résumés

Le rite de l'*amarrada* des *peyoteros*, effectué dans le cadre du pèlerinage à Wirikuta des Wixaritari (Huichol) de la région occidentale du Mexique, passe presque inaperçu dans les études spécialisées. Il nous offre pourtant un cas classique de rite de passage ; processus ici limpiment matérialisé par une corde. Deux actions principales sont opérées avec cet instrument rituel : enlacer et mesurer. Elles nous révèlent comment se tissent concrètement des liens entre corps, cosmos et personne. L'engagement dans l'organisation sociale huichol est également mis en lumière par les usages rituels des cordes, permettant de resserrer les liens communautaires. Les gestes opérés avec ces cordes s'avèrent cruciaux, notamment pour connecter ces corps itinérants au monde, selon des coordonnées spatiales et des repères temporels spécifiques. La transformation des corps est donc rendue possible par des procédés rituels concrets faisant usage de cordes, ayant pour effets des mutations du statut social, des modifications de perspectives et des changements d'échelle. Autant d'aspects qui nous renvoient à des questions anthropologiques plus générales concernant la mémoire rituelle du corps en mouvement et une certaine *praxis* ritualisée des corps.

The Body and the Rope: The “Intertwining” Ritual of the Huichol Peyoteros (Western Mexico)

The *amarrada* rite of the *Peyoteros*, performed in the context of the pilgrimage to Wirikuta by the Wixaritari (Huichol) of western Mexico, goes almost unnoticed in specialized studies. Yet it offers us a classic case of a rite of passage, a process limpidly materialized by a rope. Two principal actions are carried out with this ritual instrument: entwining and measuring. They reveal how links are concretely woven between the body, cosmos and individual. Engagement in the Huichol social organisation is also highlighted through the ritual uses of ropes, enabling community links to be tightened. The gestures carried out with these ropes turn out to be crucial, especially for connecting these itinerant bodies to the world, according to specific spatial coordinates and temporal reference points. The transformation of bodies is therefore made possible by concrete ritual processes that use of ropes, causing transformations in social status, alterations in perspective and changes of scale—so many aspects that lead to more general anthropological questions concerning the ritual memory of bodies in movement and a certain ritualized *praxis* of bodies.

Entrées d'index

Mots-clés : corps, geste, Huichol, mémoire, rituel

Keywords : body, gesture, Huichol, memory, Mexico, ritual

Géographique : Mexique