

*Rites de vie, rites de mort
(enfants mixtèques du Mexique)*¹

Mars 1984. Arrivée depuis trois mois à San Pedro Yosotato, un village du pays mixtèque, au sud du Mexique, pour y mener des recherches dans le cadre d'une thèse d'ethnologie, j'assiste pour la première fois à la veillée mortuaire d'un enfant. Ayant déjà été présente à celle d'un vieillard, je donne, selon la coutume, quelques sous, les *centavos*, les « centimes », à la maîtresse de maison, qui m'introduit dans la pièce où le corps est exposé. Le vieillard était enveloppé dans un linceul, mais l'enfant défunt est dans un cercueil ouvert, posé sur une table. Son teint est verdâtre, il est vêtu de blanc, des fleurs blanches sont posées sur sa poitrine. Me voilà pour la première fois face au cadavre d'un enfant, que je dois asperger d'eau bénite. Et à peine assise, on me sert un plat de haricots noirs bouillis. Postée face au cercueil, j'ai vraiment du mal à avaler ce mets. Un jeune homme assis à mes côtés lit, lui, tranquillement sa bande dessinée. « Comment se passent les funérailles dans ton pays ? » me demande-t-il ? « Chez nous, on pleure », lui réponds-je. « Cela ne sert à rien de pleurer, ce qu'il faut c'est lutter contre la mort. Mais une fois que la personne est morte, tant pis. Ceux qui pleurent ont le cœur trop tendre ». J'ai assisté ensuite à plusieurs enterrements d'enfants. Je me suis habituée aux veilles du corps, mais les décès m'ont toujours affectée, d'abord par mon impuissance face à la mort de ces enfants et ensuite par la mort elle-même, surtout la mort d'êtres jeunes, à laquelle nous sommes si rarement confrontés en Occident. Au contact de ces paysans, j'ai cependant appris à comprendre un autre mode d'expression de la douleur, une autre attitude face à la mort, une autre philosophie de la vie.

1. Je remercie les habitants de San Pedro Yosotato, ainsi qu'Aline Hémond, Claire Laurant, Guilhem Olivier, Perig Pitrou et Nathalie Ragot pour leur lecture attentive de ce texte.

SITUATION DE LA RÉGION

Le pays mixtèque couvre la moitié occidentale de l'état d'Oaxaca et une frange des états de Puebla et Guerrero. Son étendue correspond à celle des seigneureries mixtèques de l'époque préhispanique, conquises progressivement par les Aztèques entre le XIV^e et le XVI^e siècle, puis par les Espagnols en 1521. Il se répartit entre la Haute Mixtèque (Mixteca Alta), au nord-est, la zone des hauts plateaux au-dessus de 2 000 mètres d'altitude, la Basse Mixtèque (Mixteca Baja), au nord-ouest et à l'ouest, zone de hauts plateaux également mais à moins haute altitude, et la Mixtèque de la Côte (Mixteca de la Costa), au sud, qui englobe la Sierra Madre du Sud, au relief escarpé, et la plaine côtière du Pacifique.

Les Mixtèques, inclus culturellement dans l'aire mésoaméricaine ², constituent le principal groupe indien de la région. D'autres groupes, également locuteurs de langues de famille otomangue, les Chocho, Popolocas, Triquis et Amuzgos, constituent de petites enclaves ³. Le nombre de colons espagnols n'ayant jamais excédé 15 % de la population (Pastor, 1987), les habitants de la région considérés comme « métis » sont en majorité des Indiens qui ont abandonné leur langue. L'ensemble de la population est principalement catholique, les Espagnols ayant évangélisé les Indiens dès le début de la colonisation. L'influence des missionnaires protestants venus des États-Unis ne s'est fait sentir que dans quelques villages.

Comme tout le sud-est du pays, cette région est caractérisée par un relief montagneux, un réseau de communication insuffisant, une forte proportion de population indigène, une tenure foncière minifundiste, des activités basées sur l'agriculture vivrière. Les conditions d'habitat, d'instruction, de santé sont bien en dessous de la moyenne nationale ⁴. La Mixteca est également connue comme zone d'émigration, vers la capitale, vers les zones de production agricole intensive et les États-Unis. L'émigration

2. Le concept de Mésoamérique a été établi par l'ethnologue Kirchoff (1943) à partir de traits culturels communs aux populations indiennes au moment de la conquête espagnole. L'aire culturelle mésoaméricaine regroupe les populations d'agriculteurs sédentaires qui occupaient (et occupent encore avec des populations métisses) les deux tiers sud du Mexique (excluant la zone aride du nord), le Belize, le Guatemala, le Salvador et la partie occidentale du Honduras, du Nicaragua et du nord du Costa Rica.

3. Le mixtèque compte près de 450 000 locuteurs, le triqui et le chocho-popoloca environ 15 000 et l'amuzgo un peu plus de 40 000. Du point de vue démographique, les Mixtèques sont le quatrième groupe indien du pays et constituent environ 7 % de cette population, qui forme elle-même 7 % de la population totale du pays (près de 100 millions d'habitants) (INEGI, 2002a ; 2002b, 59-60).

4. Très peu de médecins sont tentés d'exercer dans les zones reculées, aussi sont-ils tenus à un « service social » de deux ans dans un dispensaire rural avant d'obtenir leur diplôme.

y a pris encore plus d'importance depuis la fin des années 1990, lorsque le gouvernement s'est lancé dans une politique de libéralisation à outrance et a cessé d'aider les zones rurales en marge du développement du pays. Il est désormais impossible à ces communautés paysannes, y compris celles qui bénéficiaient de meilleures conditions écologiques, de vivre uniquement de l'agriculture.

Le village de San Pedro Yosotato est situé au sud de la Haute Mixtèque, sur le versant qui sépare les hauts plateaux de la Mixtèque de la Côte. Son terroir s'étend sur un dénivelé entre 800 et 2300 m d'altitude. Ce versant recevant d'abondantes précipitations, les paysans y cultivent le café, qui a été leur principale source de revenus. San Pedro Yosotato dépend du district de Tlaxiaco et de l'état d'Oaxaca. Il est peuplé à la fois par des « métis » et des « indiens », des locuteurs d'espagnol et de mixtèque, ces derniers étant âgés pour la plupart de plus de 50 ans et presque tous bilingues. Depuis les années 1960, la majorité des familles ne transmet plus le mixtèque à leurs enfants, tandis qu'il est encore couramment pratiqué dans les villages voisins. Tous les habitants partageant la même culture, je m'y référerai en tant que « Mixtèques », quelle que soit leur langue usuelle.

Dans cette société, comme dans de nombreuses sociétés paysannes, les gens souhaitent avoir beaucoup d'enfants. La fertilité humaine est aussi valorisée que la fertilité de la terre. Au début de mon terrain, dans les années 1980, on me racontait que des maris battaient leur femme si elle n'avait pas un enfant tous les deux ans. Les campagnes pour le planning familial avaient encore peu d'impact. Seules quelques familles avaient alors décidé de limiter les naissances. Beaucoup de gens se méfiaient encore des diverses méthodes contraceptives censées « dessécher la matrice » et craignaient qu'elles soient irréversibles. Au fur et à mesure des changements de conditions de vie, la natalité s'est mise à décroître, surtout à partir de la fin des années 1990, avec l'augmentation de l'émigration vers les États-Unis⁵. Certains programmes de développement du gouvernement semblent avoir aussi poussé à une plus grande médicalisation de l'accouchement et à une prévention des pathologies des enfants en bas âge. La sage-femme traditionnelle qui exerçait le plus fréquemment dans le village – et avait reçu des formations auprès des services de santé dans les années 1970 –, affirme n'avoir été consultée au cours des dernières années qu'en cours de grossesse par des femmes qui ont accouché à

5. Le taux de fécondité dans l'état d'Oaxaca, 3,25 %, est encore l'un des plus élevés du pays, la moyenne nationale étant de 2,86 %. Ce taux a diminué dans l'ensemble du pays depuis les dernières décennies, et notamment le nombre de femmes ayant plus de six enfants a décliné (INEGI, 2002b, 33-39).

l'hôpital, tandis que dans les années 1980, la plupart des femmes accouchaient à la maison, aidées par leur mari, une parente et une sage-femme ou un accoucheur traditionnels (Katz, 1996). La sage-femme ou l'accoucheur sont probablement investis d'un rôle rituel. Un chroniqueur espagnol observa dans cette région à l'époque coloniale que « la sage-femme baptisait [l'accouchée] avec l'eau d'une fontaine, tenue pour sainte... » (Dahlgren, 1966, p. 284). Les accoucheurs du village étudié sont « des hommes qui savent prier », notamment pour soigner les « frayeurs » (*espanto*, *kwe'i yu'vi*), c'est-à-dire la perte d'une entité animique, qu'on rappelle en « parlant avec le lieu » (*hablando con el lugar*).

LA NAISSANCE : LE DÉBUT D'UNE FRAGILE EXISTENCE

Dès sa naissance, le bébé est conçu comme un être fragile (*delicado*), à l'égard duquel il faudra prendre de grandes précautions pour assurer sa survie, en particulier pendant les semaines qui suivent l'accouchement. Certaines personnes disent qu'à la naissance d'un garçon, les oiseaux et les fourmis (des animaux liés à la pluie et donc à la fertilité) font la fête pendant huit jours, et cinq jours quand il s'agit d'une fille. Si la naissance d'un enfant est célébrée dans le monde animal, elle n'est pas annoncée publiquement dans le monde des humains, par précaution face aux dangers qui guettent le nouveau-né.

Dans le ventre de sa mère, le fœtus est comme dans le monde souterrain, le monde des morts, des ancêtres. Il s'y transforme progressivement, il y est « cuit » comme à feu doux, comme dans une marmite ou un four de terre où les aliments mijotent pendant plusieurs heures. Divers mythes situent l'origine des hommes, ou du moins de certaines communautés, dans des grottes dans la montagne. Les grottes recèlent aussi les ossements d'ancêtres païens et des trésors. C'est également de grottes que proviennent, toujours d'après les mythes, les premières semences des plantes vivrières (maïs, haricot) et les nuages. Les grottes sont une matrice terrestre, sombre et humide, source de fertilité.

Au moment de l'accouchement, la femme, qui était « chaude » pendant sa grossesse, perd sa « chaleur ». Quant au bébé, comme tout être au début de sa vie, il est « froid ». Il a certes acquis de la « chaleur » au cours de la gestation, mais celle-ci est encore insuffisante. Il en faut peu pour que la mère et l'enfant basculent vers le froid total de la mort. Les femmes de la famille proche prennent bien soin d'eux. Diverses précautions sont prises pendant cette période liminale (Katz, 1996).

La mère ne fait aucun effort pendant vingt jours ou, si possible, quarante jours ⁶. Elle évite en particulier de soulever du poids, de balayer, de coudre, ou de laver du linge, l'eau et les aiguilles étant « froides », tout comme le vent créé par le balayage. Ses vêtements et ceux du bébé doivent être lavés dans un seau et l'eau de lessive versée sur la terre, car l'eau courante d'un ruisseau leur provoquerait des maladies de peau. La mère et l'enfant ne doivent à aucun prix s'approcher des morts. Si leurs proches se rendent à une veillée mortuaire, un enterrement ou un cimetière, avant de rentrer à la maison, ils doivent se débarrasser du « mauvais vent » (*mal aire* ; *tachi shee*), également « froid », qui émane des défunts, en passant par exemple au-dessus de braises où se consomment des substances « chaudes » (sucre, piment, café...). La mère tient presque constamment le bébé près d'elle. En tout cas, on ne le laisse jamais seul, de peur qu'il soit emporté par le « mauvais vent », qu'on écarte en plaçant près du bébé des spathes de maïs avec du sel ou une croix en palme des Rameaux.

La jeune accouchée doit consommer des aliments « chauds » ou même « très chauds » (bouillon de poule, galettes de maïs bien grillées...) et éviter les aliments « froids » (haricots, avocat, fruits acides...), au risque d'attraper une maladie de ventre « froide », comme la diarrhée (Katz, 1992). Pire encore, elle peut mourir si elle se met en colère (un état « très chaud ») après avoir mangé des aliments « froids ». Et surtout on la baigne, tous les trois jours, pendant toute cette période, dans un bain de vapeur ou au moins avec une décoction de plantes, appelée « bain de cuisson » (*baño de cocimiento*), le bébé l'accompagnant un court instant dans le bain de vapeur. Le bain sert à « cuire » (*cocer, chi'yo*) le corps « froid » de la mère et du bébé, à les fortifier, à les solidifier (*macizar su cuerpo*). Cette pratique constituant un rite de naissance, nous allons la décrire en détail.

LE BAIN DE VAPEUR COMME RITE DE NAISSANCE

Van Gennep (1909) a noté il y a déjà un siècle l'importance dans toutes les cultures de ce qu'il a appelé « les rites de passage ». Après sa naissance biologique, l'individu doit passer par des rites de naissance afin d'être intégré dans sa propre société. En pays mixtèque, comme dans toute une partie de la Méséoamérique, le passage de l'enfant dans le bain

6. Les Indiens du Mexique ont des systèmes mathématiques vigésimaux et vingt jours correspondent à un mois dans les calendriers anciens (le calendrier solaire de dix-huit mois et le calendrier rituel de treize mois). La période de repos de quarante jours correspond à la quarantaine européenne et coïncide avec deux unités de vingt jours. Elle était limitée à vingt jours dans certains villages de la Haute Mixtèque dans les années quarante (Dahlgren, 1966, 285) et plus récemment dans d'autres régions de l'aire mésoaméricaine (Cominsky, 1982).

de vapeur, généralement connu sous le nom de *temazcal* (du *nahuatl* *temazcalli* ⁷) est l'objet d'un rite de naissance. Néanmoins, actuellement, chez les Mixtèques, il n'est pas énoncé comme tel, sinon comme un soin.

S'il existe des bains de vapeur dans quelques sociétés indiennes d'Amérique du Nord et du Sud, le *temazcal* est l'un des traits culturels caractéristiques de l'aire culturelle mésoaméricaine (Kirchhoff, 1943, p. 102-103) ⁸. Réparti à l'époque préhispanique sur une aire très large, sous diverses formes architecturales, le *temazcal* est actuellement restreint aux hautes terres, mais encore commun à plusieurs ethnies qui l'utilisent pour des fonctions thérapeutiques, hygiéniques et rituelles. Dans certaines régions, on y baigne les mourants, et dans les hautes terres du Guatemala, l'accouchement y a lieu ; il soigne diverses pathologies et partout, il sert aux soins du post-partum (Servain, 1986) ⁹. Décrit comme un corps humain, semblable à la matrice terrestre, il sied aux rites de passage. Son usage est totalement à cheval entre le rite et le soin, entre « la médecine et la religion » (Katz, 1993). Dans les hautes terres mixtèques, il est protégé par Sainte Christine et Saint Christophe, maîtres de la terre, également protecteurs du foyer. Dans certains villages mixtèques et triquis, on raconte que le bain de vapeur est protégé par la grand-mère de deux jumeaux qui devinrent lune et soleil après avoir tué l'époux de celle-ci, qui était un cerf (Jansen et Pérez, 1980 ; Hollenbach, 1977). En raison de sa haute température (plus élevée que celle d'un sauna), l'usage du bain de vapeur requiert des précautions. On dit qu'il est « très délicat » (*muy delicado*), qu'on risque d'y avoir une « frayeur », qu'un guérisseur doit ensuite soigner en priant Sainte Christine ou Saint Christophe.

Il existe dans la Haute Mixtèque deux sortes de bain de vapeur (en mixtèque *ñi'i*). L'un, appelé en espagnol local *temazcal* ou *baño de pared* (bain avec des parois), est une construction permanente en briques de terre ou en pierres. L'autre, le *baño de torito*, est une construction temporaire en branches, dont l'armature est recouverte de nattes et de couvertures ¹⁰. Le

7. En espagnol du Mexique, de nombreux termes sont issus du *nahuatl*, langue parlée par les Aztèques, qui a servi de langue véhiculaire dans leur empire puis au début de la colonisation espagnole. L'étymologie des termes *nahuatl* a été vérifiée dans le dictionnaire de Siméon (1977).

8. La nécessité de réchauffer le corps de la femme après l'accouchement est une notion largement répandue en Asie du Sud-Est, où un foyer est placé près du lit de la jeune accouchée pendant quarante jours (Massard, 1978). À Timor, cette pratique est appelée « bouillir la femme », car celle-ci est de plus enveloppée dans des linges humides (Frieberg, 1980).

9. Dans les années soixante, les Tonaques faisaient tout d'abord un rituel propitiatoire au maître du *temazcal*, lorsqu'un bébé y entrait pour la première fois, puis la quatrième, et ensuite une cérémonie de « sortie du *temazcal* » semblable à un baptême (Ichon, 1973, 329-331).

10. Il est appelé ainsi pour sa ressemblance avec les *toros* pyrotechniques, une armature en forme de taureau portée par un homme qui danse, sur laquelle sont placés des feux d'artifice (Ichon, 1973), utilisés lors de fêtes communautaires comme le Carnaval.

temazcal est censé être « frais » et le *baño de torito* « très chaud ». Dans les villages où les deux types coexistent, c'est le *baño de torito* qui est recommandé après l'accouchement. À Yosotato, il est le seul à être utilisé. On le construit en fonction des besoins, en plantant dans le sol des arceaux en branchage, sur lesquels on ficelle plusieurs tiges. À une extrémité, dans une petite niche de pierres amoncelées, on brûle des bûches jusqu'à ce que les pierres soient incandescentes. Puis on recouvre l'armature de vieilles nattes et de couvertures pour que la chaleur ne s'échappe pas à l'extérieur. La personne qui entre dans le bain crée de la vapeur en jetant unealebasse d'eau sur les pierres (et doit immédiatement s'allonger pour ne pas être brûlée par la vapeur chaude qui monte). Une femme « qui sait baigner » (généralement une parente) entre dans le bain avec la jeune accouchée et la fouette avec des feuilles sur tout le corps, de haut en bas et de tous les côtés. Le bébé n'entre qu'un court instant, à un moment où le bain n'est pas trop chaud. La femme lui passe doucement les feuilles sur le corps, également de haut en bas, en commençant par la tête, ensuite devant et enfin derrière. Le bain de vapeur soignerait une maladie de peau appelée *algorra* (ou *alforra*), une sorte d'irritation dont souffrent fréquemment les bébés.

Une jeune femme qui a été baignée par sa grand-mère raconte : « Ma grand-mère parle au bébé, elle lui dit que c'est pour le soigner. Elle lui parle pour qu'il ne s'effraie pas. Et elle parle à Dieu, pour soigner le bébé. Et quand je me baigne, je demande à Dieu de me soigner, de m'aider, parce que ce bain c'est un remède. » Une autre femme dit : « Baigner le bébé, c'est l'accepter parmi les vivants, parmi ses gens. »

En se faisant « cuire » à la vapeur dans le « ventre » du bain, la mère et l'enfant subissent une nouvelle gestation, comme dans un ventre humain ou dans celui de la terre. Ils y sont nettoyés et purifiés. Lorsqu'ils en sortent, la tête la première, ils vivent une seconde naissance. À la fin de cette période liminale de vingt ou quarante jours, pleine de danger, ils sont véritablement réintégrés dans le monde social des vivants. Un chroniqueur espagnol de l'époque coloniale décrit d'ailleurs que les Mixtèques célébraient la déesse des bains de vapeur pendant cette période et faisait une fête pour le bébé au bout de vingt jours, ainsi qu'à son premier anniversaire (Dahlgren, 1966, p. 284).

L'IDENTIFICATION DU NAHUAL

Le deuxième type de rites rapportés à la naissance concerne l'identification du *nahual*¹¹. Le *nahual* est une notion complexe, générale à la Mésoamérique, que les ethnologues ont définie comme l'*alter ego* de la personne qui, généralement, naît, vit et meurt en même temps que lui. Le *nahual* est fréquemment un double animal, mais il peut aussi être un phénomène météorologique ou un autre être (López Austin, 1980, p. 416-431)¹². La croyance au *nahual* ayant été réprimée par les missionnaires espagnols du XVI^e siècle en tant qu'idolâtrie, les Indiens ne se livrent pas facilement à des confidences sur ce sujet. Il m'a fallu des mois avant qu'on m'en parle et des années avant qu'on me décrive ces rites.

À San Pedro Yosotato, des villageois racontent qu'on s'attachait autrefois à identifier le *nahual* de l'enfant en examinant les traces de pas d'animaux laissés sur de la chaux qu'on avait versée autour de la maison ou près de la porte. Dans certains villages, le bébé était même exposé dans la forêt. « On parsemait du sable ou de la terre meuble autour de lui, on le laissait seul pendant quelques heures, parfois toute la nuit, pour que l'animal vienne le lécher et le protéger, puis on revenait voir quel animal avait laissé ses traces près de l'enfant »... « pour voir comment l'enfant allait s'appeler¹³ ». L'animal, toujours sauvage, peut être un « lion » (puma), un « tigre » (jaguar), un ocelot, un cerf, un coyote, un renard, un lapin, un tatou, un opossum, un écureuil, un raton-laveur, un coati, un aigle, un faisan, une colombe, une grue... Il peut aussi être un serpent de la pluie (*koo savi*) (qui est la manifestation d'une tempête), la foudre (*taxya*) ou la bandolera (*tachi yuku*), un être malfaisant assimilé à un mauvais vent. « Dès sa naissance, un enfant a son *nahual*. Et la personne devient cet animal pendant la nuit. » « Le *nahual* est dépendant de la personne, tout

11. Le terme *nahual* vient du nahuatl *nahualli*. Dans le dialecte mixtèque de Yosotato, il se dit *kiní*, « animal », ou *kiní nuvi*, « animal en lequel on se transforme », *taxya nuvi*, si l'être se transforme en foudre (*taxya*). Dans le mixtèque de Jamiltepec, près de la côte Pacifique, *nahual* se dit *uvira* au masculin, *uviña* au féminin, *uvi* signifiant « deux » (Flanet, 1982, 162-165).

12. López Austin (*ibid.*) établit une distinction entre le *nahualli*, l'*alter ego*, et le *tonalli*, la substance animique ou chaleur vitale que l'être humain et son *nahualli* ont en commun. Les Mixtèques de Jamiltepec font la même distinction entre *nahual* et *tono* (Flanet, *ibid.*), tandis que dans le district de Tlaxiaco, les Mixtèques parlent en espagnol de *nahual* ou de *tona* comme synonymes. La *sombra* (voir ci-dessous) semble correspondre ici, comme le suggère Perig Pitrou (doctorant EHESS, com. pers.), au *tonalli*, mais les Mixtèques de Jamiltepec distinguent aussi la *sombra* du *tono*. Je n'entre-rais pas ici dans la discussion de ces notions fort complexes.

13. Les Mixtèques de Jamiltepec placent l'enfant dans la nature, à la croisée de deux chemins, pour attendre que passe un animal ou bien ils consultent un guérisseur qui a des visions après avoir ingéré une plante hallucinogène (Flanet, *ibid.*).

comme la personne est dépendante de son *nahual*. S'il est blessé, la personne tombe malade. »

Le *nahual* peut aussi apparaître ensuite dans les rêves de la personne. Un homme m'a raconté s'être senti dans la peau d'un « lion » au cours de ses rêves, les pattes posées sur une barrière à regarder des chèvres qu'il avait envie de manger, poursuivant un cerf sous la pluie, ou encore échappant à des coups de fusil qui lui avaient causé une grande frayeur. La plupart des gens n'ont qu'un *nahual*, mais certains peuvent en avoir deux, trois, jusqu'à sept, ce qui leur laisse des chances de vivre plus longtemps que la moyenne. Certains *nahuales* sont plus puissants que d'autres. Un lion ou un jaguar sont de toute évidence plus puissants qu'un écureuil et un *nahual* foudre est particulièrement dangereux. D'après Monaghan (1995, p. 348), seuls les gens qui ont plusieurs *nahuales* ou un *nahual* très puissant ont la capacité de les contrôler. On les appelle *tenuvi* (« hommes qui se transforment »). Ils sont plus intelligents que la moyenne et, à l'âge adulte, peuvent devenir guérisseurs, faiseurs de pluie, défenseurs de leur communauté.

Il m'est difficile de savoir si le rite d'identification du *nahual* se pratique encore dans le village que j'ai étudié. Il est certain que la croyance s'amenuise et que les gens se posent aussi des questions sur les changements de leurs conditions de vie. Certains affirment que tout le monde a un *nahual* et d'autres n'en sont pas sûrs : « c'est plus dangereux d'avoir un *nahual*. Quelqu'un qui n'a pas de *nahual* peut guérir simplement avec des médicaments quand il tombe malade. » Une femme se demande d'ailleurs si un enfant qui naît aujourd'hui dans un lieu très habité, ou à plus forte raison, dans un hôpital urbain, peut encore avoir un *nahual* : « Avant, il y avait des bois à l'emplacement des villages. L'odeur de ces animaux restait là où les gens dorment. Et, comme au village les enfants naissaient sur le sol, ils absorbaient l'odeur de ces animaux. C'est pour cela qu'ils ont la *sombra* ("l'ombre") [une entité animique] de cet animal. Maintenant tout est béni [= tout a déjà été consacré], on a déjà habité en ces lieux. Les premiers qui sont venus habiter ici ont déjà recueilli ces animaux. L'odeur de ces animaux, le bébé la prend, et son *nahual* se forme... Ceux qui naissent sur le sol, si cet animal est encore là, ils le prennent. Ou bien n'est-il plus là si d'autres gens ont déjà vécu à cet endroit ¹⁴ ? »

14. « Antes, donde había un pueblo, había monte. El olor de esos animales se quedaba donde durmian. Como en el pueblo, nacen los niños en el suelo, por eso recogen ese olor de esos animales. Por eso tienen su sombra de ese animal. Ahora todo está bendito, es un lugar donde ya vivimos... Los primeros que vivieron ahí recogieron de esos animales. Su olor de esos animales, lo recoge esa criatura. Ya forma un *nahual* de él o de ella... Los que nacen en el suelo, si hay todavía ese animal, lo recogen o ¿ya no hay porque han vivido varios ahí ? »

LE BAPTÊME

Le troisième type de rites concerne le baptême catholique qui coïncide avec la dation du nom. Jusqu'à récemment, avant que les personnages de la télévision n'inspirent de nouveaux prénoms, il était commun de donner au bébé le nom du saint de son jour de naissance. Cette coutume européenne a probablement fusionné avec une coutume précolombienne similaire.

Les Mixtèques, comme d'autres groupes mésoaméricains, recevaient le nom du jour de leur naissance selon le calendrier rituel de 260 jours. Ce calendrier était composé de treize mois de vingt jours, chaque jour étant désigné par un chiffre combiné au nom d'un animal ou d'un élément naturel. Ce nom était attribué lors d'une cérémonie de naissance par un(e) spécialiste des calendriers, qualifié(e) de « devin » par les Espagnols, car le destin du nouveau-né était lié aux symboles de son jour de naissance. Dès 1550, les nobles mixtèques, qui furent les premiers à se convertir, portaient des noms de baptême, encore combinés à un nom du calendrier rituel porté comme un nom de famille. Dans les décennies suivantes, ils acquirent des patronymes espagnols, ce qui se généralisa progressivement dans le reste de la population. Au cours du XVII^e siècle, de nombreuses personnes portaient les deux types de noms, mais semblaient utiliser leur nom mixtèque dans leur cercle villageois, ces noms continuant à apparaître dans des documents jusqu'au début du XVIII^e siècle (Terraciano, 2001, p. 150-154 ; 315). À l'époque coloniale, les enfants des nobles recevaient un surnom à l'âge de 7 ans (Dahlgren, 1966, p. 184)¹⁵.

Des habitants de Santiago Nuyoo considèrent qu'au moment où un enfant voit le jour, « apparaît à la lumière », il reçoit son « jour » (*kivi*) ou son « destin » (*ta'vi*). Son destin inclut des caractéristiques physiques et de genre, sa personnalité, son comportement, son *nahual* et même la façon dont il mourra (Monaghan, 1995, p. 198-199). Ce « jour » est susceptible d'être une réminiscence du destin lié au calendrier rituel préhispanique.

Pour éviter qu'un bébé ait une « frayeur » dans le bain de vapeur, « on prononce son nom ». Il est possible qu'un nom soit attribué juste après la naissance, peut-être en rapport avec l'identification du *nahual* – puisqu'on observait les traces « pour voir comment l'enfant allait s'appeler » – mais qu'il ne soit pas révélé ou prononcé en public.

15. Un grand souverain mixtèque du XI^e siècle était appelé Huit-Cerf Griffé-de-Jaguar. Huit-Cerf était son nom calendaire, Griffé-de-Jaguar probablement ce que les Espagnols ont appelé le « surnom » (Dahlgren, *ibid.*).

À Yosotato, il y a quelques décennies, l'enfant était baptisé vers l'âge de huit jours. Mais depuis qu'il y a une paroisse dans un village proche, il est baptisé quand il sait déjà marcher, généralement vers l'âge d'un an et demi. On craignait en effet que l'enfant ne meure avant son baptême, tandis qu'aujourd'hui le curé peut ondoyer les enfants. Avant son baptême, l'enfant, encore un nourrisson (*criatura, yiki*), est considéré comme un païen (*moro*, « maure », *tiumi*), et « il ne porte pas encore de nom » (*no tiene nombre*), on l'appelle simplement *el nené*, « le bébé ». Le baptême lui fait accéder au statut d'être social, de « chrétien » (*cristiano*)¹⁶. Son parrain (*padrino*) et sa marraine (*madrina*) de baptême doivent jouer un rôle important à son égard mais aussi vis-à-vis de ses parents, dont ils deviennent le compère (*compadre*) et la commère (*comadre*), renforçant des liens de solidarité. La relation de compérage a pris en effet en Mésoamérique une importance qu'elle a perdue en Europe.

D'après Romney et Romney (1966, p. 85-86), les Mixtèques distinguent différents stades dans l'enfance : celui de nourrisson (*criatura*), dont le nom mixtèque (non indiqué par les auteurs) signifie « dans l'obscurité » et impliquerait que l'enfant n'a pas encore de « conscience ». Après le sevrage, vers l'âge de 1 ou 2 ans, il acquiert de la « conscience » et est appelé « l'enfant sait maintenant ». La petite enfance se termine à la perte des dents de lait, vers 6 ou 7 ans. À partir de là, l'enfant est capable de raisonner. Il devient un adolescent à l'âge de 12 ans, prenant conscience de la sexualité. À San Pedro Yosotato, le baptême semble coïncider avec la période de sevrage.

Des habitants de Santiago Nuyoo pensent qu'il est préférable d'attendre quelques années avant de baptiser un enfant, car cela lui laisse le temps d'acquérir plus d'un *nahual*, de devenir éventuellement un *tenuvi*. Dans ce cas, au lieu d'être baptisé à l'église, l'enfant était « baptisé » dans un étang dans la montagne protégé par un « serpent de la pluie » (*koo savi*) qui le bénissait en le léchant. On faisait flotter l'enfant dans une petite caisse en bois. S'il s'élevait de la brume rouge, « comme la lumière du soleil couchant », cela signifiait que le bébé mourrait sous peu ; si la brume était blanche, on lui prédisait une longue vie, en tant que *tenuvi* partageant sa conscience avec la foudre. Or les *tenuvi* sont aujourd'hui peu nombreux et cet étang aurait été emporté il y a quelques années par un glissement de terrain (Monaghan, 1995, p. 347-349). Pour les Mixtèques de Jamiltepec, le baptême chrétien n'est pas antithétique du nahua-

16. Les « gens d'avant » (*la gente de antes*), ces païens (*tiumi*) d'avant la christianisation sont décrits comme des êtres pas encore sociaux. Un mythe raconte qu'ils ont disparu dans des grottes lorsque le soleil est apparu pour la première fois.

lisme, au contraire il sert à protéger le *nahual* de l'enfant. « Baptiser » c'est « offrir à Dieu le petit animal », qui est pris en charge par le *nahual* de son parrain jusqu'à ce qu'il devienne assez fort (Flanet, 1982, p. 162-165).

LE DÉCÈS DES ENFANTS ET LEURS RITES

En pays mixtèque, jusque dans les années 1960, les mères estimaient qu'il leur fallait concevoir dix enfants pour en élever six (soit environ 40 % d'enfants décédés). Dans la Basse Mixtèque en 1954-55, Romney et Romney (1966) évaluaient même ce nombre à cinq. Dans les années 1980, j'ai eu l'occasion d'assister à plusieurs enterrements d'enfants. Actuellement les décès infantiles seraient plus rares, les naissances étant aussi moins nombreuses, un important pourcentage de la population en âge de procréer ayant émigré aux États-Unis. Les récents programmes de développement visant les mères de famille ont aussi pu porter leurs fruits. Notamment, les mères de famille sont maintenant conviées par le dispensaire le plus proche à déparasiter leurs enfants tous les six mois. On les incite aussi à faire bouillir l'eau à boire. En 2004, à San Pedro Yosotato, on ne m'a mentionné que le cas d'une fillette mort-née deux ans auparavant. Néanmoins, au niveau de l'état d'Oaxaca, selon le recensement de 2000, le pourcentage d'enfants décédés par rapport au nombre d'enfants nés vivants était de 14,3 %, comme en 1990. Il était encore le plus élevé du pays, la moyenne nationale étant de 10,7 % (INEGI, 2002b, p. 44). Les risques de mortalité infantile sont, comme ailleurs, plus élevés à la naissance et au moment du sevrage. Les deux tiers des enfants meurent avant l'âge d'un an (INEGI, 2002c, p. 117), la moitié d'entre eux pour causes liées à la période périnatale et 15 % pour malformations congénitales ou anomalies chromosomiques ; les pathologies les plus fréquentes sont la grippe, la pneumonie, les infections intestinales et les infections respiratoires aiguës (*ibid.*, p. 130).

Pour les enfants comme pour les adultes, la maladie ou le décès peut être interprété comme une atteinte du *nahual*. Une femme de Yosotato, âgée d'une cinquantaine d'années, qui vit à la ville, se souvient que pendant son enfance, les gens parlaient fréquemment de *nahuales*, « bien plus souvent qu'aujourd'hui ». Dès que quelqu'un était malade, on pensait que son *nahual* avait été blessé. Lors de rares occasions, le *nahual* m'a été évoqué au sujet de la mort d'un enfant.

Un jour, trois femmes étaient en train de récolter du café, lorsqu'elles ont trouvé un petit faon que les chiens ont attrapé. Elles l'ont achevé à coups de bâton et se sont ensuite partagé la viande. En rentrant à la

maison, l'une d'elles a trouvé son fils de 2 ans en train de vomir du sang, comme le faon au moment où elles l'avaient frappé. Elle a compris que c'était le *nahual* de son fils. L'enfant est décédé.

Un homme dont la femme était enceinte allait aux caféières avec un compagnon et une fillette. La fillette, qui courait sur le chemin, a marché sur un serpent. L'homme a essayé de le tuer à coup de machette, mais le serpent s'est échappé. Un mois plus tard, sa femme a accouché avec difficulté d'une petite fille qui est venue par les pieds. Elle est morte juste après sa naissance. Elle portait la marque du coup de machette.

Lorsqu'un enfant ou un adulte est malade, on fait tout son possible pour le sauver, ce qui est parfois difficile en l'absence de médecins à proximité. Lors de mon séjour au village, dans les années 1980, la coopérative de café a prêté plusieurs fois une camionnette pour transporter un malade à l'hôpital du chef-lieu de district. À une occasion, malgré tous ces efforts, un enfant de 3 ans n'a pu être sauvé. Toute la famille en a éprouvé une très grande tristesse. La sœur et la jeune tante de l'enfant étaient en larmes au moment de l'enterrement. Or une fois que la personne est morte, on doit s'y résigner. Les larmes sont signe de faiblesse, même pour des enfants. Lorsque j'en ai parlé avec ces fillettes quelques mois plus tard, elles ont nié avoir pleuré. La mort n'est pas conçue comme quelque chose de triste, mais comme la continuité de la vie. Il est d'ailleurs assez fréquent de blaguer dans les veillées mortuaires.

Les rites de décès des enfants sont différents de ceux des adultes et varient également selon l'âge et le statut de l'enfant. C'était déjà le cas à l'époque préhispanique. D'après l'archéologue Ronald Spores (com. pers., 2004), en pays mixtèque, les enfants étaient enterrés sous les maisons et les adultes à l'extérieur. Cette différence a également été notée dans les croyances des Aztèques au moment de la conquête espagnole (Ragot, 2000a et b). Les rites que j'ai observés semblent avoir peu changé depuis cinquante ans, d'après les données recueillies par Romney et Romney (1966, p. 78-84).

Le terrain du cimetière a été béni par un prêtre, mais pas les bords. Le cimetière (en espagnol local *panteón*) est d'ailleurs appelé en mixtèque *ñu'u 'ii*, « terre bénite » ou encore *ñu'u ni'i*, « terre des défunts ». Les enfants non baptisés (*moritos*, *tiumi*) sont enterrés sur les marges du cimetière. Si une femme meurt en couches dans le village, on l'ouvre et on enterre à part le fœtus, au même endroit que les non baptisés, tandis que la mère est inhumée auprès des autres adultes. Les enfants qui ont été ondoyés par le prêtre peuvent être enterrés comme ceux qui sont baptisés.

Les enfants baptisés, jusqu'à environ l'âge de 7 ans, sont considérés comme des « petits anges » (*angelitos*) « parce qu'ils n'ont pas encore

péché ». Certains les considèrent des « anges » jusque vers 12 ans, comme l'avaient également constaté Romney et Romney (1966, p. 86) qui notaient qu'à partir de cet âge-là, l'adolescent était responsable de son statut dans l'au-delà.

Juste après un décès a lieu la veillée mortuaire, qui dure toute la nuit. Le corps du défunt est placé devant l'autel domestique, la tête orientée vers l'autel. Normalement l'autel devrait être orienté vers l'est ou l'ouest, mais beaucoup de gens ne prêtent plus d'attention à cette coutume. Les adultes sont placés sur une natte au sol, les enfants plus fréquemment sur une petite table, avec une croix en palme sur la poitrine. On leur laisse les yeux ouverts, tandis qu'on ferme ceux des adultes dès le décès. Le « petit ange » est vêtu de blanc, ou parfois des couleurs d'un saint particulier. S'il est placé dans un cercueil, celui-ci est également tapissé de blanc. Autour du corps, on allume des veilleuses et on dispose des vases de fleurs, blanches ou de couleurs claires. L'arum est particulièrement commun, tant pour les enfants que pour les adultes. Un verre contenant de l'eau bénite est également placé près du corps, afin que chaque visiteur l'asperge à l'aide d'une fleur.

Aujourd'hui, l'usage du cercueil, souvent élaboré sommairement avec quelques planches, s'est généralisé. Mais autrefois les gens étaient enterrés dans une natte de palme (*petate, yuwi*), de même qu'ils étaient conçus, naissaient et se mariaient sur une natte, ce qui est d'ailleurs représenté dans l'iconographie préhispanique (Terraciano, 2001, p. 169).

Les proches, de la parentèle réelle et rituelle, se rendent à la veillée. Ils évitent de se laver auparavant, car « la crasse empêche au « mauvais vent » du mort de pénétrer par les pores de la peau ». Chacun amène quelques sous (les *centavos*, les centimes) pour aider la famille, des fleurs, des veilleuses, des cigarettes – que l'on fume pour se protéger du « mauvais vent ». Les femmes apportent des aliments : de la pâte ou des galettes de maïs, des haricots, du pain, et aident à la préparation de la collation. La présence du parrain (*padrino*) de l'enfant est de rigueur. Normalement, il doit danser à la veillée (ce qui ne se pratique pas systématiquement), car il doit se réjouir du départ de son filleul dans l'au-delà. Ainsi quelqu'un me dit un jour en blaguant : « *Se va a cansar el padrino. Va a tener que bailar, porque murió su ahijado muy tierno* » (Il va se fatiguer le parrain. Il va devoir danser, car son filleul est mort très jeune).

La veillée se déroule avec des prières (des *Ave Maria* et le *canto de los ángeles*, « le cantique des anges »), menées par deux ou trois catéchistes du village, puis une collation est servie. La collation la plus modeste consiste en du pain sucré et du café ou de l'*atole* (boisson de maïs), mais on sert plus fréquemment un plat de haricots noirs bouillis avec des galettes de

maïs, ou des tamales (*tikoo*), des petits paquets de pâte de maïs enveloppée dans des feuilles, « blancs » (sans farce) ou fourrés avec des haricots, le tout cuit à la vapeur. On ne consomme pas de tamales fourrés à la viande (*carne, kuñu*) ou tout autre plat carné, car « le défunt est de chair ». Les *tamales* sont le mets de prédilection des rites de mort. Enveloppés comme le corps d'un défunt dans une natte, ils sont cuits à la vapeur dans une marmite semblable au *temazcal* et à l'inframonde embrumé, lieu des origines et monde des défunts. On fait circuler des cigarettes et surtout une macération de plantes dans de l'eau-de-vie (*aguardiente curado*), à base d'ail, de piment, et de « plantes du vent » (*hierbas de aire*), dont les gens s'aspergent pour se protéger du « mauvais vent » du mort. L'eau-de-vie, de préférence aromatisée à la rue (*Ruta chalepensis*), plante protectrice, coule aussi à flots dans les gosiers. La présence d'hommes ivres-morts fait partie de l'ambiance habituelle des veillées.

Le lendemain matin, les proches se rendent à nouveau à la maison du défunt, y font encore des prières. On sert encore un repas, éventuellement constitué de haricots ou de *tamales* ou de viande en bouillon ou en sauce. Des hommes du cercle familial vont creuser la tombe au cimetière. Puis après une prière au domicile – ou dans l'église pour les adultes – un ou des hommes, dont le parrain, portent le cercueil jusqu'au cimetière, suivis par le cortège funèbre des proches qui portent des fleurs ou de l'encens.

Le cimetière est situé sur une colline qui surplombe le village. C'est la règle pour tous les cimetières de la région, car les morts doivent être « en haut » (*arriba, sukun*). Au cimetière, on descend le cercueil dans la tombe, à l'aide de cordes, puis les participants l'aspergent d'eau bénite et jettent dessus des poignées de terre et des fleurs avant de l'ensevelir. Le corps d'un enfant est enterré face au soleil levant, comme s'il le regardait, car « il était au début de sa vie et peut espérer revivre », tandis qu'un adulte est enterré face au soleil couchant. Toutes les tombes sont donc orientées est-ouest. Le cycle de la vie humaine est ainsi comparé au trajet du soleil qui, selon les croyances mésoaméricaines, poursuit sa course dans l'inframonde pendant la nuit. Quant à la tombe, « c'est notre vraie maison ». À une occasion, un enfant a été enterré à côté de son grand-père, comme si ce dernier allait lui tenir compagnie.

« Il n'y a plus que le corps qui est là, l'âme est déjà partie », dit un jour au cimetière la marraine d'un enfant qu'on enterrait, en agitant au-dessus de la tombe une poêle remplie de braises et d'encens. L'âme des « petits anges » part directement au ciel – *a la gloria* –, car ils sont considérés libres de tout péché.

Il n'en est pas de même pour les adultes. Il faut encore prier pendant une neuvaine (*nueve días*) pour le repos de l'âme d'un défunt « qui a

péché », puis à nouveau au bout d'un an, pour l'anniversaire du décès (*cabo de año*), qui répète le rituel de la neuvaine. Même si l'âme du défunt (*anima*) quitte son corps au bout de neuf jours, son « ombre » (*sombra*) ne part qu'au bout d'un an. Pendant la neuvaine, la prière a lieu autour d'une croix en pétales de fleurs laissée là où a reposé le corps pendant la veillée, puis au neuvième jour, quatre compères et commères du défunt vont porter ces fleurs sur la tombe. Ce type de croyance existait avant la conversion au catholicisme. Les Aztèques considéraient que l'âme ne partait qu'au bout de quatre jours et, au bout de quatre-vingts jours (soit quatre mois de vingt jours), ils réalisaient une nouvelle cérémonie que les Espagnols ont appelée *cabo de año* (Ragot, 2000a, p. 81).

Si au lieu de mourir dans sa maison (un lieu qui a été béni), quelqu'un meurt dans la nature (chemin, champ, bois), à plus forte raison d'une mort violente, son âme reste dans le lieu, qui devient « pesant » (*pesado*), car l'âme reste en peine (*pena, i'na*).

OÙ VONT LES MORTS ?

La description des lieux de destination des morts varie selon les individus. Les représentations indigènes et chrétiennes se mêlent. Selon certaines personnes, notamment des gens âgés, les morts, adultes ou enfants, – ou plutôt leur âme (*anima*) – vont à *ñu xi'i*, « le lieu des morts », à l'intérieur d'une grande montagne appelée Yuku Kasa (le Mont Kasa). Certains doutent de son existence réelle, mais d'autres affirment qu'elle se trouve sur le terroir d'un village du même district, Itundujía, ce que mentionnent également des habitants d'autres villages. Certains disent que l'étymologie de Kasa est le terme espagnol *casa* (maison), car « c'est là qu'est notre vraie maison », mais des personnes âgées pensent que les deux termes n'ont rien à voir l'un avec l'autre. « Le Yuku Kasa est une grotte, une grande montagne, mais personne ne peut y aller. Là, les morts y tiennent un marché, où ils ne vendent que du piment. » C'est aussi au sein de cette montagne que se forment les nuages au moment de la saison des pluies (Katz, 2002).

« Dans le village voisin de Santiago Nuyoo, les habitants disent que les morts vivent dans le “lieu des âmes”, *ñuu anima*, qui est sous la terre, là où le soleil brille pendant la nuit » (Monaghan, 1995, p. 118).

Pour se rendre au « lieu des morts », à Yosotato d'aucuns racontent qu'il faut traverser une rivière avec l'aide d'un chien, ce qui est décrit par la plupart des Indiens actuels du Mexique, comme chez les Aztèques (Ragot, 2000a, p. 94). Une femme mentionne qu'il s'agit du Jourdain (*el río Jordán*). Les enfants aussi auraient à traverser cette rivière. Également

sous influence chrétienne, une personne ajoute qu'il y a deux chemins pour s'y rendre : un mauvais chemin pour ceux qui se sont bien comportés, et un bon pour ceux qui se sont mal comportés. D'autres ne mentionnent même pas le Yuku Kasa. Ils disent que les morts vont au ciel (*ndyivi*), et de là Dieu juge, selon le comportement de chacun (« *Cuando se muere uno, se va al cielo. De ahí comparte Dios, depende como nos portamos* »), ou bien qu'ils vont au ciel, sauf ceux qui sont très mauvais, ou encore que les défunts passeraient tous un an en enfer à payer leurs péchés avant d'aller au ciel. En ce qui concerne les enfants, tous les habitants interrogés, y compris ceux qui parlent du Yuku Kasa, disent que « les petits anges vont à la *gloria*. Ils vont directement au ciel, là où sont Jésus et la Vierge Marie ».

Selon les Aztèques, les enfants morts au sein allaient dans un lieu spécifique, le Chichihualcuauhco, où ils tetaient les feuilles de l'arbre de vie. Ragot (2000a, p. 139, p. 149-151 ; 2000b) pense que la croyance en la résurrection des nourrissons défunts est envisageable mais non démontrable uniquement à partir de l'étude des textes anciens, mais d'après d'autres sources, l'enfant à naître était probablement perçu comme la réincarnation d'ancêtres défunts, ou plus exactement la continuité des disparus. Chez les Totonagues, dans les années 1960, lorsqu'un enfant mourait, la sage-femme qui l'avait fait naître demandait « aux Mères » de le reprendre et de renvoyer son âme après l'avoir gardée quelque temps, d'envoyer un nouvel enfant qui viendrait remplacer le disparu. Dans un village, ce rite avait même lieu dans un temazcal, comme les rites propitiatoires de naissance (Ichon, 1973, p. 209-210, p. 331).

Le « lieu des morts » est donc à la fois l'inframonde et le ciel. Le cycle de la pluie, par exemple, met en évidence une communication entre ces deux espaces (Katz, 2002). La conception chrétienne du paradis céleste s'est en fait mêlée à des croyances anciennes. Selon Ragot (2000a, p. 133), qui explore dans son ouvrage la diversité des au-delà aztèques, « dans les croyances de nombreux groupes contemporains, comme dans les temps anciens, l'au-delà s'intègre dans la structure de l'univers, et sur l'axe vertical du monde se superposent l'inframonde, la terre et le ciel. C'est toujours autour de ces trois niveaux que s'organisent les séjours des morts. La sphère céleste de l'univers occupe une place importante dans la vie religieuse mais qui reste secondaire par rapport à celle accordée à l'inframonde ». Elle note l'importance du monde souterrain, source de subsistance, pour ces sociétés encore majoritairement agraires.

LA FÊTE DES MORTS (*DÍA DE LOS MUERTOS*)

Si les âmes des « anges » partent immédiatement dans l'au-delà, elles ont l'occasion, comme celles des adultes, de revenir sur terre une fois par an. À la Toussaint (*Todos Santos*), les âmes des défunts et des défunes (*anima tee ni'i/animā nā'a ni'i*, ou *anima nu 'ii*, « âmes bénites ») viennent au village rendre visite aux vivants, selon des normes définies spatialement et temporellement : « les âmes ont beaucoup marché, car elles viennent de très loin ». Leur chemin dans le village est délimité par des arceaux ornés d'œillettes d'Inde orangés (*flor de Todos Santos, 'ita kwaa*) (*Tagetes*), la fleur des morts par excellence. Des arceaux similaires décorent l'église, les autels domestiques et les tombes.

Chaque famille accueille ses défunts en déposant sur l'autel des offrandes de fleurs, de bougies, d'encens, d'eau, de sel et de nourriture. « La bougie représente le soleil, la lumière, l'amour, Dieu et la foi. Le verre d'eau sert à rafraîchir les âmes. C'est aussi un symbole de la foi. La lumière et l'eau vont ensemble. Le sel est ce qui donne saveur à la vie. C'est le sel du baptême. Le pain représente l'aliment de l'homme. Les fruits sont là pour que les âmes reçoivent leur arôme, leur odeur, tout comme celui des fleurs et de l'encens de copal ». Le 31 octobre à midi, arrivent les *angelitos*. On leur offre des aliments sucrés, mais pas d'aliments carnés ou pimentés : des fruits – bananes, odorantes goyaves, anones, oranges, tiges de canne à sucre –, des courges sucrées, de l'*atole*, une boisson sucrée à base de maïs, des épis laitieux, prémices des récoltes, des « pains des morts », pains sucrés en forme de personnages, et de l'eau, pour qu'ils boivent. Ils sont censés absorber l'odeur, la vapeur des aliments. Ces aliments sont ensuite offerts aux proches qui viennent rendre visite.

Le 1^{er} novembre à midi, les « anges » prennent congé et laissent la place aux adultes. On débarrasse l'autel des offrandes qui n'ont pas été consommées et on en place de nouvelles : les mets les plus appréciés des parents défunts, des plats carnés, de l'alcool, de nouveaux fruits.

Le 2 novembre à midi, les offrandes qui restent sur l'autel sont portées sur les tombes où on les partage à nouveau. Une messe est donnée au cimetière. Le même soir, un bal est donné pour fêter le départ des âmes.

La fête des morts correspond à des célébrations qui existaient à l'époque préhispanique et a parfaitement coïncidé avec la fête chrétienne de la Toussaint (Nutini, 1988). Lors d'une de ces fêtes, appelée *huico tuta*, les prêtres mixtèques faisaient des offrandes élaborées à des « idoles », partageant ainsi les prémices des récoltes avec les ancêtres sacrés ; dès le milieu du XVI^e siècle, la Toussaint y fut associée à ces anciennes célébrations (Terraciano, 2001, p. 311). La Toussaint se situe en effet à la fin de

la saison des pluies et du cycle agricole, au moment de la récolte des premiers épis de maïs, indispensables sur l'autel. Chez les Mixtèques actuels, les défunts sont remerciés, car c'est du monde des morts que viennent les semences et les nuages, ils sont à la source de l'abondance.

CONCLUSION

Rites de naissance et rites de mort se répondent. Lors de sa gestation, le fœtus est comme dans le giron de la terre. Après sa naissance, l'enfant doit retourner symboliquement dans l'inframonde en prenant un bain de vapeur. Il renaît alors socialement, fortifié, un peu plus prêt à affronter les dangers de l'existence. Mais si malgré les précautions prises, l'enfant vient à mourir, il sera veillé et inhumé, il retournera à la terre, à l'inframonde d'où il est venu. Semblable au soleil levant interrompu trop tôt dans sa course, c'est face à cette direction qu'il est enterré, avec l'espoir que son âme revivra bientôt. Ainsi son enterrement ne doit pas être triste, car si la vie engendre la mort, la mort engendre la vie.

BIBLIOGRAPHIE

- COMINSKY, Sheila. 1982. « Childbirth and change : a Guatemalan study », dans C. McCormack (sous la direction de), *Ethnography of Fertility and Birth*, London-New York, Academic Press, p. 205-229.
- DAHLGREN, Barbro. 1966 (1954). *La Mixteca. Su cultura e historia prehispánicas*, México, UNAM (Universidad Nacional Autónoma de México).
- FLANET, Véronique. 1982. *La maîtresse mort. Violence au Mexique*, Paris, Berger-Levrault. 184 p.
- FRIEDBERG, Claudine. 1980. « Boiled woman and broiled man : myths and agricultural rituals of the Bunaq of Central Timor », dans J. Fox (sous la direction de), *The Flow of Life : Essays on Eastern Indonesia*, Cambridge (Mass.) ; London, Harvard University Press, p. 266-289.
- HOLLENBACH, Elena. 1977. « El origen del sol y de la luna. Cuatro versiones en el trique de Copala », *Tlalocan*, 7, p. 123-170.
- ICHON, Alain. 1973. *La religión de los totonacas de la Sierra*, México, Instituto Nacional Indígenista, 512 p.
- INEGI. 2002a. XII *Censo general de población y vivienda 2000*, México, INEGI (Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática). www.inegi.gob.mx
- INEGI. 2002b. XII *Censo general de población y vivienda 2000*. Perfil sociodemográfico de los Estados Unidos Mexicanos. México. INEGI, 220 p. www.inegi.gob.mx
- INEGI. 2002c. *Anuario estadístico, Oaxaca*, t. 1, Oaxaca, INEGI/Gobierno del Estado de Oaxaca, 500 p.
- JANSEN, Maarten ; PEREZ, Gabina Aurora. 1980. « Stoombaden in het Mixteekse hoogland », *Verre nasten naderbij* (Leiden), 3, p. 70-90.

- KATZ, Esther. 1992. « Del frío al exceso de calor : dieta alimenticia y salud en la Mixteca », dans P. Sesia (sous la direction de), *Medicina tradicional, herbolaria y salud comunitaria en Oaxaca*, Oaxaca, CIESAS / Gobierno del E° de Oax., p. 99-115.
- KATZ, Esther. 1993. « El temazcal : entre religión y medicina », dans B. Dahlgren (sous la direction de), *III Coloquio de Historia de las Religiones en Mesoamérica y Areas Afines*, México, IIA-UNAM (Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México), p. 175-185.
- KATZ, Esther. 1996. « Recovering after childbirth in the Mixtec Highlands », dans E. Schröder et coll. (sous la direction de), *Médicaments et aliments. Approche ethnopharmacologique / Medicines and foods. Ethnopharmacological approach*, Paris, ORSTOM - Société française d'ethnopharmacologie, p. 99-111.
- KATZ, Esther. 2002. « Rites, représentations et météorologie dans la Terre de la Pluie (Mixteca, Mexique) », dans E. Katz, A. Lammel, M. Goloubinoff (sous la direction de), *Entre ciel et terre : climat et sociétés*, Paris, Ibis Press/IRD éditions, p. 63-88.
- KIRCHHOFF, Paul 1943. Mésoamérique : sus limites geográficos, composición étnica y caracteres culturales. *Acta Americana*. 1 (1), p. 92-107.
- LOPEZ AUSTIN, Alfredo. 1980. *Cuerpo humano e ideología*, México, IIA-UNAM, vol. 1, 490 p. ; vol. 2, 334 p.
- MASSARD, Josiane. 1978. « Un retour à la simplicité. L'alimentation de la jeune accouchée en Malaisie », *ASEMI (Asie du Sud-Est et Monde insulindien)*, 9 (3-4), p. 141-149.
- MONAGHAN, John D. 1995. *The covenants with earth and rain : Exchange, sacrifice and revelation in Mixtec sociality*, Norman (Oklahoma), University of Oklahoma Press, 394 p.
- NUTINI, Hugo. 1988. « Prehispanic component of the syncretic cult of the dead in Mesoamerica », *Ethnology*, 27 (1), p. 57-78.
- PASTOR, Rodolfo. 1987. *Campesinos y reformas : la Mixteca 1700-1856*, Mexico, Colegio de Mexico, 589 p.
- RAGOT, Nathalie. 2000a. *Les au-delà aztèques*, Oxford, Paris Monographs in American Archeology 7, BAR International Series 881.
- RAGOT, Nathalie. 2000b. « Le *Chichihualcuauhco*, la résurrection et la renaissance dans la pensée aztèque », *Journal de la société des américanistes*, 86, 49-66.
- ROMNEY, Kimball ; ROMNEY, Romaine. 1966. *The Mixtecs of Juxtlahuaca, Mexico*. Six cultures studies of child rearing, vol. 4, New York, Krieger-Huntington. 150 p.
- SERVAIN, Frédérique. 1986. « Tentative de classification des bains de vapeur en Mésoamérique », *Trace (México)*, 9, p. 39-50.
- SIMÉON, Rémi. 1977. *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México, Siglo XXI, 783 p.
- TERRACIANO, Kevin. 2001. *The Mixtecs of Colonial Oaxaca. Nudzahui history, sixteenth through eighteenth centuries*, Stanford, California, Stanford University Press, 514 p.
- VAN GENNEP, Arnold, 1909. *Les rites de passage*, Paris, Picard.

Katz Esther.

Rites de vie, rites de mort (enfants mixtèques du Mexique).

In : Bonnet Doris (dir.), Pourchez L. (dir.). Du soin au rite dans l'enfance.

Ramonville Sainte Agne (FRA), Paris : Erès, IRD, 2007, p. 281-300.

(Petite Enfance et Parentalité). ISBN 978-2-7492-0801-5, 978-2-7099-1637-0