

Le corps et ses connivences chez les Amuzgos de Oaxaca à San Pedro Amuzgos

*Monique Garnung**

Introduction

Enclavé dans une région connue comme la Mixteca, le village de San Pedro, composé à 80% d'une population du groupe ethno-linguistique *amuzgo*, constitue avec Ipalapa, son voisin de moindre importance numérique, l'un des deux seuls villages de Oaxaca de population *amuzga*. Les autres Amuzgos se trouvent dans l'état voisin de Guerrero. Malgré son existence préhispanique certaine, on sait fort peu de choses concernant ce groupe, tant à l'époque préhispanique qu'à l'époque coloniale. Ce vide persiste pratiquement jusqu'à nos jours. La langue *amuzga*, constituée, selon un consensus admis par les linguistes, une des sept ramifications du groupe de langues otomangues. L'autonomie ou non de cette langue par rapport aux autres ramifications, et notamment au mixtèque, reste un point d'interrogation. Cependant le terme *amuzgo*¹ ne correspond ni à l'auto-définition de ses habitants ni même à la désignation de cette langue dans la langue même. À San Pedro on parle *jñonda*, et à Ipalapa *ñunda*, ce qui correspond littéralement à "parole d'eau".²

Ce municipio de 4 994 habitants,³ composé d'un village central et de six hameaux, est traversé

depuis le début des années 1960 par une route reliant deux pôles urbains plus importants, que sont les villes de Putla et de Pinotepa Nacional, ce qui, entre autres effets, relie désormais le village à de nouveaux espaces géographiques et l'insère peu à peu dans des réalités économique, politique et sociale complexes.

Il compte depuis 17 ans avec une clinique de premier niveau, un médecin allopathe et environ une quarantaine de *curanderos* (cf. note 6). La vocation préventive de la clinique, doublée d'une absence fréquente de médecin, conduit les malades à des parcours chaotiques et le plus souvent coûteux, hors de leurs habituelles zones de déplacements. La clinique du village voisin est à une demi-heure de route, l'hôpital de la ville la plus proche à deux heures et l'hôpital d'Acapulco à plus de quatre heures de route, ce qui rend parfois difficile⁴ le recours à la médecine "moderne". Néanmoins le panorama est pluriel, à l'image d'une réalité changeante, innovante, soumise à diverses influences. Le champ de la santé, à l'image des conditions sociales, est celle d'une société complexe à tendance traditionnelle (V. Franco: 1991). Si l'on peut déceler pour les nouvelles générations de profonds changements dans les représentations de la maladie, le recours à la "médecine traditionnelle" demeure. *Na si nd'ia* ou "médecine pauvre" bénéficie, d'une grande légitimité. Ici comme ailleurs, cette légitimité s'appuie sur une cohérence culturelle qui donne au monde une certaine naturalité. De même, la

* GRAL, UTM (Groupe de Recherche sur l'Amérique Latine, Université de Toulouse-Le Mirail).
monique_garnung@hotmail.com

représentation du corps est un élément de base de cette cohérence.

Pour les Amuzgos, le corps n'est pas seulement cette entité finie et autonome qui caractérise sa représentation moderne. Comme dans nombre de sociétés décrites par les anthropologues, il est un des éléments constitutifs de la personne et exprime ses relations au monde.

Les pratiques et les mots du corps, ceux de ses maux, dessinent un corps multiforme, ouvert à toutes les connivences mais aussi à tous les dangers.⁵

Le corps animé

Don Fermín se souvient que les préparatifs autour des herbes destinées à la cure se faisaient la veille de celle-ci. La préparation restait la nuit sur le toit "para que agarre la fuerza del sereno" (pour qu'elle prenne la force de la rosée nocturne). Le plus âgé des *curanderos*⁶ du village, aujourd'hui décédé, confirma la réalisation de cette pratique.

Le principe de base sous-jacent, "la force", est celui d'une conception animique du vivant. Bien que le concept d'Esprit, tout comme celui de Dieu, soit généralement présenté comme unique, sans doute en raison de l'imprégnation des croyances catholiques, l'un comme l'autre ont plusieurs équivalents en langue amuzga.⁷ Chez l'homme, cette force réside, entre autres endroits, dans le cœur ou dans le sang.

Le cœur

Deux termes de la langue amuzga sont traduits en espagnol par "cœur": *nñoa* et *tz'on*.

Le premier terme désigne l'âme, l'esprit, le cœur; *nñoa* signifie "cœur, âme, ange en général", mais dans le sens de "vie", ou "âme d'une personne ou d'un animal" (dans le cas d'une plante, le terme est différent; il concerne la partie tendre par laquelle elle croît). C'est un nom. Par exemple lorsqu'une personne souffre de "susto", on dit: '*tzi jndi / nñoa*' / *ty'ue*, "el ánima / se mueve / de susto" (l'âme bouge de peur).

Quand une personne agonise, on dit: '*tzi jndi / nñoa*' (l'âme bouge). Dans ce cas, on se réfère à la palpitation du cœur, rajoute don Fermín. Si on

ajoute le possessif, on parle alors du cœur d'une personne définie. L'esprit est conçu comme un double, une personne, incorporé à l'individu. Durant la vie, cœur et âme se confondent.

Nombre d'émotions, de sentiments, sont associés au complexe *tz'on*, qui désigne à la fois le cœur et le foie. Il en va ainsi de la colère:

*El coraje es como tristeza. Es una tristeza y haces coraje de lo que está pasando. Y cuando traes coraje y tomas agua fría, el agua enfría el corazón y surge la enfermedad. [...] El coraje es del corazón porque se pone caliente*⁸ (curandero, indigène, 80 ans).

Dans la langue amuzga, cœur et foie se déclinent sous le même vocable *tz'on*. Le curandero se réfère ici au complexe *tz'on* qui, utilisé seul, signifie "foie", "centre" ou "pointe". Nous le retrouvons ainsi associé: *tz'on xken*, "pointe + tête". Voisine de la fontaine principale, cette zone est, avec la bouche, généralement considérée comme le point par où s'échappe l'âme, dans le cas de la maladie *susto*; *tz'on kï*, "centre + dur" (équivalent de *tz'on*, "foie"; *tz'on si*', "centre de la viande": se réfère au cœur).

Les deux termes précédents sont différenciés grâce aux qualificatifs *kï* et *si*'. Sans eux, *tz'on* désigne à la fois "le cœur" et "le foie", en ce qui concerne leur association à des sentiments. C'est pourquoi, en dehors de la nécessité de distinction sur le plan anatomique que retient la langue, le terme est employé pour désigner le complexe cœur-foie, d'où émane, pense-t-on, la grande majorité des émotions. D'autres organes encore portent le même vocable: *tz'on jndye*', "centre de l'air" (poumon); *tz'on jne*', "centre du vagin"; *tz'on xtyo*', "centre de la gorge"; *tz'on tzia*', "centre du ventre"; *tz'on chkia'xe*', "centre de la plante des pieds".

On utilise aussi le substantif *tz'on* dans d'autres circonstances. Il se traduit alors comme centre ou pointe. On l'utilise ainsi pour désigner la partie tendre d'une plante, par laquelle elle pousse: *tz'on+tzon+ntjö*, "centre, plante, champ de maïs"; *tz'on+tzon+njo*, "centre, plante, palme" (le centre ou le milieu d'un ruisseau); *tz'on tzjo*', "centre du ruisseau".⁹

Ces derniers exemples suggèrent une correspondance conceptuelle, tout au moins au niveau linguistique, entre "centre" et "centre animique". Même si nous ne pouvons l'affirmer, on peut toutefois émettre l'hypothèse selon laquelle ces divers centres sont considérés comme sièges de

composantes animiques.¹⁰ Néanmoins, leurs manifestations sont vécues et décrites sur le mode impersonnel. Ainsi le sentiment d'amour se dit-il: "sentir piquant le cœur". La volonté, le désir, l'initiative naissent du cœur-foie. Le tableau suivant donne quelques exemples supplémentaires.

Amuzgo	Traduction littérale en espagnol	Sentiment correspondant en français
Chjo'tz'on	Corazón chiquito	Tristesse
Ne'tz'on	Corazón contento	Joie
Ndia'tz'on	Persona que no se defiende ni se queja, calmada, tranquila. Eso es ser buena gente; tiene el suficiente valor para defenderse; puede ser al revés	Tranquillité
Të tz'on	Odio, corazón filoso; persona odiosa	Haine
Tz'an nanko' tz'on	Persona con buena voluntad	Personne aimable
Tz'an ng'ua'tz'on	Persona enojona de corazón	Personne colérique
Jné tz'on	Corazón caliente o hígado violento	Violence
Nnkia'tz'on	Corazón miedoso, tímido; tiene ganas pero no dice porque no tiene valor para decir	Timidité

Le sang

*Un psicólogo tiene conocimiento, tiene ciencia; pero, ¿qué es lo más importante? La sangre*¹¹ (curandero, indigène, 48 ans).

SIÈGE DE LA FORCE

La qualité du sang est variable d'une personne à l'autre, variable au cours de la vie d'un même individu:

Una persona débil de sangre, de repente se le antoja comer algo bueno y al no comer eso, porque no le da tiempo de comprar o..., entonces, se da un tipo de síntomas; entonces el curandero, o la misma familia, dicen:

*puede ser por eso*¹² (homme, indigène, environ 60 ans).

*¿Por qué se enferma la gente? Porque la sangre le está terminando. También la piel de uno se está agotando. Por ejemplo, yo ya no estoy igual que cuando estuve joven*¹³ (Amuzga, environ 65 ans).

*Si se siente uno débil, es necesario atenderse con algunas vitaminas, porque algún disparo uno está pro-penso que con cualquier ruido ya se quiere espantar la sangre*¹⁴ (curandero, métis, 70 ans).

QUAND LE SANG PARLE

*Para saber se agarra así la mano...[elle me prend le poignet], mmm..., tu sangre no dice nada, no platica con mi sangre. Cuando uno está enfermo la sangre platica. Así estudio yo con el nombre de Cristo. Está bien tu sangre. Así lo siento, si uno tiene espanto o tiene paludismo o... cómo está*¹⁵ (curandera, Amuzga, 65 ans).

Lorsque le curandero examine le malade, il commence par vaporiser avec sa bouche la précieuse préparation de plantes macérées dans l'*aguardiente*,¹⁶ sur la portion de bras qu'il va "pulser".¹⁷ Grâce à cela, le sang du malade va parler au sang du curandero, qui retransmettra verbalement le message passé, c'est-à-dire le ou les événements source de la maladie. Dans de nombreux cas, le *susto* (frayeur) sera diagnostiqué, ce qui signifie que l'unité du corps et de son¹⁸ (ou ses) entité(s) animique(s) s'est (se sont) rompue(s) sous l'effet d'une forte frayeur, ce qui est conçu comme une évansion de l'âme hors du corps.

- Mo: *¿Será que el alma está en la sangre?*

- Curandero: *Sí.*

- Mo: *¿Y cómo se da cuenta usted?*

- Curandero: *En la mano, aquí está. La sangre es la que se asusta y por eso empieza la enfermedad, se pega la enfermedad*¹⁹ (homme, indigène, 80 ans, décédé en 1998).

Le corps a donc une mémoire, qu'il communique par le sang à qui sait l'entendre. L'*aguardiente* est le vecteur, la condition de cette communication de personne à personne; il délie la langue du corps, le sang, qui dévoile son âme véritable, ou, dans le cas d'un *susto*, son vague à l'âme.

Dans la pratique de la *limpia*,²⁰ c'est encore le même principe qui est à l'œuvre. Destiné à débar-rasser le corps de tous les "parasites"²¹ qui l'importunent, c'est un œuf de poule, trempé dans

un mélange d'herbes et d'*aguardiente*, qui, passé sur le corps à des endroits précis, se "charge" des entités indésirables, et en débarrasse l'hôte infortuné.

Pourquoi l'œuf? "*Porque es sangre de animal...*" (parce que c'est du sang d'animal), disent les curanderos.

QUAND LE SANG CONTAMINE

Parmi les différentes formes de *susto*, il en est une plus dangereuse que les autres: le *susto de difunto*. Les morts peuvent être dangereux pour les vivants. Tous ne le sont pas. Seuls les *nahuals*²² ou les morts par assassinat sont "contaminants". Dans ce dernier cas, on pense que l'âme du défunt, qui est parfois restée là où est survenue la mort, ou est encore présente dans le sang, cherche un nouvel hôte.

– Mo: *¿Y qué pasa cuando uno ve a un muerto?*

– Entr.: *Peor si sale la sangre, lo que uno tiene adentro sale y hace daño. Se pega. Porque allá queda su espíritu, donde se quedó el muerto. Peor cuando uno está enfermo.*

– Mo: *¿Y de nahual sabes algo?*

– Entr.: *Pues sí. Por ejemplo tú hiciste algo, y estamos platicando y de repente te agarraron allí y tú te caes aquí muerta, ni sabes, y ni enfermedad te agarró; entonces al rato te vamos a ver todo golpeada, estás tú [con] el pescuezo roto; entonces vamos a decir ése no murió [de] cosa buena; ése se murió de nahual porque luego se ve; esta parte de aquí, lo "trozan" este hueso; así cuando vas a matar el pollo, se queda el cuerito; así lo hacen a uno, ya la sangre sale [de] tu boca; sale [de] tu nariz; a veces lo hacen de burla le sacan el ojo y ¡hasta tu persona le sale el ojo! Sí. Esta cosa de veras es cierta; eso no es mentira²³ (Amuzga, 48 ans).*

– Mo: *¿Cómo se dio cuenta de que su niño se murió de nahual?*

– Entr.: *Porque estaba quebrado su pescuezo y se hinchó. Y le saltó sangre de la boca. No, no se cayó. Porque llegó su animal y se metió debajo de la cama donde estaba con él. Llegó el animal y se alzaba en la cama. Y era grande el animal. Él estaba niñito. Y a mí también se me hizo grande el cabello. Yo vivía en una enramada y vino el animal²⁴ (Amuzga, 71 ans).*

Un des mécanismes explicatifs de la maladie par "contamination" et de ses pratiques préventives associées, réside dans une procédure complexe d'ouverture et de fermeture du corps aux possibles contaminants et dans celle, non moins complexe,

des possibles contaminants. Ces "agents" contaminants, de nature éthérée (les "*aires*"), doués pour la plupart d'une "intention", renferment également une ou des entités animiques. Leur intrusion ne peut cependant avoir lieu que lors de circonstances particulières. L'une d'elle est la frayeur, ou *susto*.

Le corps perméable

Corps et milieu

Hormis le *petate*²⁵ et le toit de la maison qui isolent le corps de l'humidité de la nuit, la relation de l'homme avec la nature est avant tout une expérience physique directe, un véritable corps à corps. Perceptible dans les pratiques quotidiennes, cette étroite relation est attestée dans la langue même, qui, pour désigner l'humain, puise les éléments dans la réalité physique du non humain. Le terme signifiant corps se réfère à la terre: *si'tzo'*, "chair-terre".²⁶ Il existe de nombreuses analogies linguistiques entre certains organes, certaines parties du corps et des éléments du milieu ou de la culture matérielle. Ainsi les reins reçoivent-ils le terme de *frijol*;²⁷ la rate celui de *su machete*. La partie intérieure de la main celui de *tortilla de la main*;²⁸ les yeux sont les "fruits du visage".

S'AGIT-IL DE SIMPLES CORRESPONDANCES?

Un détour par les désordres du corps nous confirme que ces correspondances ont une dimension effective. Un mal-être physique, en dehors de toute circonstance "aggravante", peut être pensé comme la conséquence d'un déséquilibre entre le corps et l'environnement,²⁹ déséquilibre qui renvoie généralement aux catégories du chaud et du froid³⁰ et en filigrane à la représentation complexe des propriétés d'ouverture et de fermeture du corps.

Después de un parto, no se deben comer frijoles, calabazas, chilaquiles; 15 días se amarra la panza. Se considera que está caliente; entonces no se debe comer cosas frías³¹ (Amuzga, environ 45 ans).

Por ejemplo, está una hierba para una infección o una frialdad, como dice la gente. Es cuando uno está menstruando y se va a lavar y se sienta en el agua y entra el frío adentro, porque uno está abierto³² (femme, Amuzga, 28 ans).

Le traitement consiste alors à contrebalancer le déséquilibre par des aliments ou des thérapeutiques appropriées, ce qui sous-entend l'idée de perméabilité entre homme et milieu, ou tout au moins la nécessité de ce qu'on pourrait appeler par analogie un équilibre osmotique. À quoi se réfère la croyance en un déséquilibre "thermique" du corps par l'absorption d'un aliment de nature opposée sinon à une propriété supposée commune entre l'organisme humain vivant et l'organisme végétal, par exemple? La transmission n'est pas conçue comme simple équilibre osmotique, car l'explication réside dans l'existence et la transmission de forces animiques.

Le corps ouvert

Garante de l'harmonie de l'homme et du milieu (visible et invisible), basée peut-être sur la croyance à une homologie de "substance", l'ouverture est aussi à l'origine de sa dysharmonie (ce dualisme conceptuel n'étonnera pas les spécialistes de ces aires culturelles). Propriété du corps (sans elle le corps est privé de ses ressources), elle en est aussi sa triste condition: c'est par elle que la mort arrive. Il faut expliquer que le concept de maladie ne repose pas seulement sur une conception biologique.³³ Les Amuzgos redoutent tout autant les maladies de Dieu (catégorie qui se superpose à la conception biomédicale) que les sorts et les *aires*.

Rappelons-nous les paroles d'une de nos informatrices: "*Peor si sale la sangre, lo que uno tiene adentro sale y hace daño. Se pega. Porque allá queda su espíritu, donde se quedó el muerto. Peor cuando uno está enfermo*", qui évoquent la croyance en diverses entités animiques,³⁴ tant dans le normal que dans l'anormal (ces deux catégories, opposées dans la pensée occidentale, ne le sont probablement pas dans la pensée amuzga). Qui plus est, ces esprits sont vagabonds³⁵ (y compris ceux du corps), et tous ne sont pas animés de bonnes intentions.

En dehors de toute anormalité,³⁶ la susceptibilité de chacun à être affecté est liée à certaines circonstances et concerne de manière privilégiée certaines zones du corps. Le *susto* est l'une d'elles, car sous l'effet de la frayeur, le corps s'ouvre. De la même façon, la période de menstruation et celle qui suit l'accouchement sont pleines de dangers, car la

femme est alors considérée comme ouverte. De même une grippe ou toute maladie, même bénigne, est associée à l'idée d'ouverture, qui fait de l'individu une proie facile.

*Ese día yo no quería ir porque tenía gripe. Y como es la madrina [la] que tiene que arreglar [a] la muerta... entonces me eché alcohol en la cabeza, y como tenía vaporú [Vick Vaporub, me lo eché] en la cara y las manos..., porque dicen que así no pasa nada*³⁷ (Amuzga, 47 ans).

*Y luego si está aventadito y tiene diarrea dicen que tiene antojo de guajolote. [...] Y me platicó otro señor que su niño estaba enfermo de orín. Hacía, pero rojo. Pues... ¡tenía antojo de pan con chocolate! Y sanó*³⁸ (Amuzga, 20 ans).

Le risque majeur vient de l'intrusion d'esprits, mauvais ou non, ou de la fuite de son propre esprit. Les ouvertures "naturelles" du corps sont bien sûr concernées.

LE SEXE; LA BOUCHE...

*Muy pesado la limpia; luego el espíritu malo se va y queda limpio. No se debe dejar la boca abierta, si no, luego, el espíritu malo sale y entra*³⁹ (curandero, 34 ans, métis, marié à une Amuzga).

LES OREILLES; LES YEUX, MAIS AUSSI D'AUTRES PARTIES; LA POINTE DE LA TÊTE...

*La punta de la cabeza: es [por] donde entra el aire. Cuando un niño hace ruido con la nariz, se le calienta la mollera. Es por donde entra el aire. Es por donde se cree que sale el alma cuando se asusta uno*⁴⁰ (Amuzga, 65 ans).

LES ARTICULATIONS, ET PLUS PARTICULIÈREMENT LES GENOUX, LE HAUT DU DOS...

*[Después de un parto] no hay que tejer hasta los tres meses; cuando uno se baña, como nosotros no usamos toalla, debemos de apartar así el cabello para que no se enfríe esa parte de la espalda y no se agarre dolor en este hueso de acá*⁴¹ (Amuzga, 42 ans).

Le langage du corps: sens et émotions

LES SENS

Aux cinq sens habituellement répertoriés, s'en ajoutent deux, qu'aucun de nos interlocuteurs n'a pu réellement définir ni même nommer. Pourtant, affirment-ils, seule la possession de ces sept sens assure une vie "normale" et correcte aux individus. Tous s'accordent à dire qu'il s'agit là d'une parole sacrée, que les jeunes époux reçoivent du conseiller lors du discours rituel de mariage. Selon une idée courante, les enfants et les *nahuals* ont naturellement accès à ces sept sens.

Le mystère s'épaissit. La linguistique nous suggère une hypothèse, qui, à défaut de l'éclaircir, nous entraînera plus avant.

Voir, dans la langue amuzga, se dit "sentir avec les yeux". Entendre se dit "sentir avec les oreilles". Il en est ainsi pour tous les sens connus.⁴² Or, lorsque quelqu'un agit mal, on lui demande: "comment as-tu senti dans ton cœur (foie), ou dans ta tête?". De même, le curandero inaugure la séance de soin par cette curieuse question: "Que dit ton cœur?".

La formulation semble sous-entendre que ces deux éléments, le cœur et la tête, peuvent, au même titre que les yeux, capter des informations du monde, sorte de fenêtre sur l'invisible (nous en avons déjà donné un petit aperçu, les récits fourmillent de passages qui se réfèrent à la visibilité d'une réalité qui relève, pour l'observatrice occidentale que nous sommes, du domaine de l'imaginaire ou du symbolique). Avec beaucoup de précautions, nous voudrions signaler par là la capacité à capter des informations du monde que prêtent apparemment les Amuzgos à la tête et au cœur. Comme une sorte de fenêtre sur l'invisible,⁴³ de *tz'on* naît l'émotion, de sorte que, pour eux, la limite entre le sens et l'émotion est abolie. Tous deux sont reconnus comme des formes légitimes de perception.

Notons qu'une telle conception bouscule la hiérarchie occidentale, qui, selon une logique toute cartésienne, ordonne les organes des sens et ceux correspondant aux fonctions intellectuelles et affectives dites supérieures, symboles, avec le corps, de l'individualité. C'est la notion même d'individualisation qu'elle questionne. La conscience du corps semble prévaloir sur celle de la personne, et ses manifestations apparaissent comme un véritable langage.

LES ÉMOTIONS

Médiateur et objet des soins, le corps n'est cependant retenu comme symptôme, dans la pensée médicale traditionnelle⁴⁴ pratiquée à San Pedro, qu'en tant qu'il exprime les perturbations de l'esprit, que sont les émotions, entendues dans un sens corporel. Objet apparent des soins, il n'en est cependant pas la cible directe mais un médiateur vers la véritable cible, l'esprit.

En effet, les désordres du corps ne sont pas des symptômes en eux-mêmes sinon l'expression des désordres de l'âme, c'est-à-dire ses émotions, entendues dans un sens corporel. Plusieurs d'entre eux, différents pour l'observateur occidental comme la diarrhée ou le mal de tête, peuvent être attribués par la pensée médicale traditionnelle aux conséquences variées d'une même cause, les *sustos* et les *aires* étant les deux principales catégories causales.

Les correspondances entre le symptôme présenté et le diagnostic avancé suivent apparemment des logiques d'ordre symbolique et reposent sur le principe de la perméabilité corporelle dont nous avons parlé plus haut: "*En la limpia, con el pulso de la persona se conoce si es aire o susto [...], ahí sabemos, claro, si aquella persona tiene susto o le pegó un mal aire*".⁴⁵ "... Pero efectivamente era la hora que me había espantado, la hora que me agarraba el dolor"⁴⁶ (femme, métisse, 70 ans). "*Cuando siente el cuerpo ese aire, se le viene un frío de todo el cuerpo o un dolor de cabeza. Está claro que es un aire de difunto*"⁴⁷ (curandero, indigène, 45 ans).

Outre les symptômes corporels qui correspondent à des sentiments ou des "états d'âme", le corps donne également des informations de l'ordre du "pré-sentiment":

Llegó el animal y se alzaba en la cama. Y era grande el animal. Él estaba niño. Y a mí también se me hizo grande el cabello. Yo vivía en una enramada y vino el animal (Amuzga, 71 ans, passage cité plus haut, cf. note 24).

*Y si vas en el camino, por ejemplo a la zona, ahí te sale [el nahual], y sientes que todo tu cabello está parado, y así vas caminando, así con miedo. Pero mientras que tú no me faltes con nadie, no vas a ver nada*⁴⁸ (Amuzga, 51 ans).

Cuando te ataca un aire, se siente el cuerpo como si alguien le ponía un trapo mojado; así le pasó a mi suegra. Iba en el camino con una señora. Presintió que algo andaba mal. Amarró su ropa. En el camino estaba un animal. Pero gracias a Dios no se paró su pelo. La otra

también vio, porque es nahual. Pero no. Otra vez se fue a traer los animales. Se vino atrás de los animales [cerdos]. Sintió que estaba viendo un camino bonito, que algo andaba mal. Lo conoció. Se quitó su ropa, se pegó tres nalgadas adelante y tres por atrás. Y tres pasos por atrás. Empezó a componer su mente, a donde va y todo. Y no pasó nada⁴⁹ (Amuzga, 45 ans, 3 enfants).

Por ejemplo, si apesta, luego te da vómito. ¿Y por qué te da vómito? Porque aire es olor. En las ciudades preparan los muertos, por eso no sucede. Pero aquí luego apesta. Por eso. Hay unos espíritus que son malos. Andan en el aire. Si te hablan y contestas, ya se robaron tu voz. A mí me pasó. Estaba temblando. Le di "chichi" [le sein] a mi nene para que no conteste⁵⁰ (Amuzga, 51 ans).

Ces extraits sont édifiants pour plusieurs raisons; nous en retiendrons deux qui illustrent deux aspects fondamentaux de la conception amuzga du corps, ses qualités émettrices et réceptrices:

- Le vomissement est ici interprété comme un signe réactif du corps face au danger d'attaque que représente l'odeur, signalant la présence d'un *aire* ou esprit. Le raisonnement est logique. Une odeur normale n'entraîne pas de conséquence. Si le corps réagit par un signe répulsif (le vomissement) ou un signe de peur (les cheveux qui se dressent, dans le premier extrait), c'est bien qu'il ne s'agit pas d'une simple odeur ou d'un simple animal. Le corps est celui qui informe⁵¹ du danger de la situation; c'est le corps même qui en a conscience. Il ne s'agit pas là de dangers visibles ou tout au moins perceptibles par les sens communs. Sans doute les sixième et septième sens sont-ils à l'œuvre dans ces situations, d'autant que dans le récit, la personne est à même d'interpréter parce qu'elle est *nahual*, tout comme sa compagne. Nous retrouvons là une conception du corps signalée par A. López Austin, à propos des anciens Nahuas: "*Al hablar de los sentidos se dijo en el capítulo anterior que se pensaba que en ellos existía un cierto grado de comprensión y no la mera sensación*"⁵²
- Le fait de retirer les vêtements paraît être une variante d'une pratique protectrice utilisée pour "dépister" les mauvais esprits; elle consiste à mettre ses vêtements à l'envers, et rendre ainsi la personne méconnaissable (à la vue) ou peut-être indécélable (à l'odeur). Les odeurs sont fréquemment utilisées comme répulsifs ou attractifs vis-à-vis des esprits, mais peut-être aussi pour masquer l'odeur de l'homme et le masquer ainsi à

la perception des esprits mauvais: "*En el susto de difunto, la fuerza del hombre, si no se protege con olores fuertes que alejan a los espíritus malos, se la roba la fuerza del difunto, la sangre del difunto*"⁵³ (curandero).

Le corps et ses prolongements symboliques

L'individu peut être à l'origine de la maladie d'un autre individu, volontairement ou involontairement. Sont alors en cause les propriétés d'extériorisation du corps et de la personne. La parole est un canal de cette extériorisation, véhicule puissant de l'intention. Ce n'en est pas l'unique. La capacité de prolongement du corps au-delà de sa limite physique visible s'exprime de nombreuses façons. Nous distinguerons deux niveaux: l'un recouvre les "épanchements transmissifs" du corps, possibilités occasionnelles de connections, nous évoquerons dans le second ses diverses connections permanentes.

Projections

LES HUMEURS

Plusieurs exemples de maladies telles que la colère (*coraje*) et le mauvais œil (*mal de ojo*) sont conçus comme des contaminations par "projection"⁵⁴ non intentionnelle. La puissance de ces émanations affecte principalement les enfants. Dans un cas comme dans l'autre, la thérapeutique est simple. Elle peut être réalisée par n'importe quel membre de la famille. Il suffit de demander au responsable involontaire un bout de vêtement lui appartenant et de le passer sur le corps de l'enfant. Sinon, le responsable, avisé, vient lui-même frotter les oreilles de l'enfant. Sans doute le procédé vise-t-il à reprendre sur soi son humeur contaminante ou en neutraliser les effets. Les sens propre et figuré du mot humeur paraissent, dans la pensée amuzga, se confondre. Nous l'avons vu dans la façon dont certains sentiments (la colère, la tristesse, etc.) sont exprimés en qualifiant le cœur d'un adjectif sensitif (piquant, petit, ligneux, etc.). À l'inverse, certaines humeurs du corps (au sens propre) sont dotées d'un

pouvoir, comme le pouvoir contaminant du sang vis-à-vis des vivants. Les larmes aussi en ont un, vis-à-vis des morts. Trop pleurer les morts les empêche de quitter ce monde, en retenant leur esprit. Au pouvoir des morts sur les vivants correspond celui des vivants sur les morts. Deux mondes distincts mais pourtant connectés.

Bien que l'on puisse considérer l'odeur comme une humeur du corps, nous la traiterons à part parce que ce concept se rapproche plus étroitement du concept générique d'esprit, connu sous le terme de "aire".

Les humeurs-sentiments s'extériorisent par une sorte de matérialisation qui recourt dans la pensée amuzga à une représentation éthérée, l'aire, qui, si elle n'est pas visible, n'en est pas moins une forme, qui parfois se sent :

Por ejemplo si está un muerto y uno está enfermo, o tiene su cabello mojado, está fresquecito tu cuerpo todavía... al instante te va a agarrar dolor. Te vas con un doctor y no te va a poder quitar ese aire de muerto. O sea que dicen la gangrena. Es como si fuera aire malo. Y el olor del muerto es lo que te va a atacar a ti, por eso es que te agarra ese dolor de cabeza (cf. note 37).

Notons qu'il s'agit de la même informatrice que précédemment, à propos du vomissement, et qu'elle est la seule à avoir émis de tels propos. Peut-être ne s'agit-il réellement que d'un procédé narratif destiné à convaincre. Néanmoins nous allons pouvoir explorer le concept de "aire" sous l'angle de l'odeur.

LES ODEURS

Tout comme il y a les bons et les mauvais esprits, il y a les bonnes et les mauvaises odeurs. Pour notre précédente informatrice, ces notions se superposent. Il y a plus. Au cours des séances de soins, certains produits sont utilisés à travers leurs effets odorants (le copal,⁵⁵ la sauge, le romarin) dans le but : a) d'attirer la bonne âme égarée (copal, sauge); b) d'entraîner hors du corps les esprits mauvais qui s'y sont introduits (basilic, rue) ou, encore, c) de protéger la personne des mauvais esprits (le tabac est "contre les mauvais esprits"). On attribue généralement aux premiers une bonne odeur, et aux seconds une mauvaise. L'esthétique du goût rejoint là aussi la morale. Dans quel sens? Nous ne le savons pas. Le troisième cas est plus énigmatique et introduit une contradiction ou une autre idée. Utilisé comme vec-

teur du dialogue avec les esprits, le tabac ne sent ni bon ni mauvais, mais il sent fort. Insufflé à la fin de la séance à divers endroits du corps de la personne "guérie", c'est-à-dire la preuve étant faite que l'âme est revenue, il "ferme" la séance et semble destiné à protéger la personne par une fermeture symbolique du corps.

a) *Para el espanto se usa la hoja de limón, salvia real, nuez, copal, huevo y aguardiente. ¿Por qué se usa el huevo? Porque el huevo jala el espíritu y el copal también, aunque te espantaste lejos, y porque el huevo es de sangre de animal, por eso*⁵⁶ (curandero, indigène, 80 ans, décédé en 1998).

b) *La albahaca limpia es para el aire. La ruda es para cortar todo el aire. Igual por su mal olor*⁵⁷ (curandero, métis, 35 ans).

c) Dans la maladie d'"antojo" que nous avons citée plus haut, la guérison passe par une pratique complexe qui utilise l'odeur et le souffle.

Le cas du copal et du tabac introduit l'idée que ces derniers ne sont pas de simples vecteurs pour esprits, mais esprits en eux-mêmes, c'est-à-dire dotés d'une intention propre et utilisés comme tels.

Tout cela nous amène à comprendre que dans la pensée amuzga, les extériorisations corporelles sont des prolongations chargées des mêmes propriétés que leur émetteur. L'extrait suivant, qui relate le traitement d'une maladie d'"antojo" (désir, envie) par le souffle et l'odeur, illustre cette idée :

*Me salieron granos en la boca. Fuego. No podía comer [...]; me llevó mi papá con el señor Rogelio [...]. Me agarró el pulso. Dijo que tenía antojo de tamales de gallina con agua fresca de piña. Hicieron la comida. Me taparon con un trapo para que respirara el vapor de los tamales. Comimos, contentos, con el curandero. Él me sopló y después todos los demás. Luego oró, con todos los santos. Al día siguiente, podía comer. Al tercer día ya no tenía nada*⁵⁸ (Amuzga, 22 ans).

LES VÊTEMENTS

Un bout de vêtement utilisé pour soigner une "projection d'humeur" fait office de personne. C'est donc qu'il est "chargé" des mêmes qualités que son propriétaire.⁵⁹ De la même façon, pour faire du mal volontairement à quelqu'un, il suffira de "travailler" une partie quelconque de sa garde robe. La vraie difficulté est de la lui dérober.

LA VOIX, LA PAROLE

Rappelons l'entretien cité plus haut (Amuzga, 51 ans) à propos des esprits: "*Hay unos espíritus que son malos. Andan en el aire. Si te hablan y contestas, ya se robaron tu voz. A mí me pasó. Estaba temblando. Le di chichi [le sein] a mi nene para que no conteste*" (cf. note 48).

La voix apparaît ici comme un support de l'âme. Lorsque le curandero fait l'hypothèse d'une maladie de *susto*, il pose la question suivante: "As-tu crié?" Une réponse affirmative confirme le diagnostic. "*Ya se robaron tu voz*" (ils ont volé ta voix) dit l'informatrice. De manière générale, la parole a pour les Amuzgos un statut particulier: jamais les gens ne s'interpellent. Interrogés sur les raisons de cette non-pratique, personne n'en donne une explication particulière. Cela ne se fait pas, voilà tout.

Au cours de la *curación*, la parole est un acte. C'est par "le geste de la voix" que le guérisseur s'empare de l'âme égarée et la restitue au corps.

À propos des effets de l'alcool, un vieil homme nous dit: "il change la parole". Il ne se référerait pas à un quelconque changement de comportement mais sous-entendait que l'alcool –peut-être s'agit-il alors de "l'esprit de l'alcool"– changeait l'esprit d'une personne. Rappelons que la personne, ivre ou non, est rarement considérée comme responsable de ses actes mauvais: sous l'effet de l'alcool, un homme commit un homicide pendant mon séjour. Sa seule explication fut celle-ci: "*me entró el malo*" (le malin est entré en moi). La question de la responsabilité endogène dans l'explication de la maladie n'est retenue qu'à propos du non-respect des élémentaires mesures de protection vis-à-vis des dangers connus. Alors seulement on dira que quelqu'un a cherché sa maladie, mais la cause d'une maladie est en général cherchée en dehors de l'individu malade.

Corps et identités

L'analyse de la représentation du corps nous amène bien évidemment à celle de la notion de personne. Pour la plupart de nos informateurs amuzgos,⁶⁰ le rapport de l'individu au monde est profondément religieux. L'individu ne s'appartient pas. Il reçoit, par volonté divine, l'esprit de vie, que la notion d'âme ne traduit qu'à demi puisque cet esprit serait plutôt conçu comme l'élan vital, une force qui anime l'individu, mais aussi toutes les formes de vie.

Ce corps prétexte à tous les amalgames, les anthropologues, à propos d'autres contrées, l'ont maintes fois décrit. Citons le plus célèbre, Maurice Leenhardt, dont les merveilleuses pages de *Do Kamo* nous font vivre la fusion mélanésienne de l'homme et du végétal, de l'homme au groupe.

À San Pedro, si peu que l'on ait devant soi un groupe de plusieurs personnes, et plus particulièrement des femmes, c'est l'image d'un groupe compact qui nous parvient en premier, tant l'uniformité des styles d'habillement,⁶¹ du port des corps, celle des coiffures, est forte. Ne ressort véritablement de cette homogénéité que la diversité des visages. Ce que je veux souligner ici, c'est l'absence de marqueurs individualisants extérieurs, comme peuvent l'être le vêtement ou la coiffure. Si quelque chose est signifié, c'est l'appartenance au groupe. Ceux ou celles qui la nient ou la renient adoptent les vêtements métis, même si le fait de les porter n'a pas forcément ce sens. La plupart du temps, pour me signifier que telle ou telle personne était métisse ou indigène, on me disait "*es de huipil*". Cette apparente non-individualisation extérieure, ou plutôt l'absence de volonté d'individualisation par l'apparence, mise en parallèle avec certaines pratiques, indique, dans certaines circonstances, une prédominance des formes d'identité collectives sur les identités individuelles. Dans une réunion (religieuse ou familiale) par exemple, on ne nomme pas les personnes par leur nom sinon par le terme générique approprié à leur position dans le groupe familial.⁶² De la même façon, les relations de face-à-face sont très codifiées en fonction des types de parenté et du niveau générationnel.

IDENTITÉ ETHNIQUE

C'est encore le sang qui, dans les discours, symbolise l'identité ethnique (indigène-métis).

*Lo que es España, Estados Unidos, quieren tener todo el globo terrestre, no dejar nada. Es la misma raza: puro blancos. No hablan puro inglés pero son la misma gente. Entonces la sangre, la inteligencia... La curiosidad especialmente fue una manera de preparación*⁶³ (homme, indigène, 60 ans).

En ce qui concerne le *susto*: "*A lo mejor la gente mestiza no cree en eso. Pero como traemos sangre indígena, entonces sí lo creemos*"⁶⁴ (Amuzga, 48 ans). Outre le sang, la possibilité d'une "nature" double, celle de *nahual*, reste un des marqueurs symboli-

ques forts de l'identité indigène. À l'exception d'une personne, tous nos informateurs nous ont soutenu que les métis ne pouvaient être *nahual*.

IDENTITÉ FAMILIALE

Dans le cas de maladies provoquées (sorcellerie), un membre de la famille peut être visé à la place d'un autre membre. Le corps individuel est confondu alors avec le corps familial, suggérant une continuité corporelle entre ses différents membres, continuité que confirment des pratiques telles que le mariage ou encore les vengeances familiales. Les membres d'une même famille partagent un même "cœur". Un passage du discours rituel prononcé lors de la demande de mariage confirme l'identité corps familial-corps individuel: "*Pues yo vengo a enterrarle de palabra de mi hijo que vine a poner dentro mariposas sombra donde crías tu cuerpo tuyo con hijos con esposa*".⁶⁵ Selon Víctor Franco, "*el cuerpo se refiere a toda persona, a la suma de tres personas: la de yo, sus hijos y esposa*".⁶⁶ Lorsqu'un jeune homme prononce le discours rituel lors de la cérémonie de "demande" en mariage, il dit ceci: "*pues aquí les voy a decir unas cuantas palabras, porque de mí salió ver en este hogar de estas personas. Nadie me obligó, ni mi padre, ni mi madre, ni mis familiares, sino lo pensé solo, porque quiero completarme, ser entero*".⁶⁷

Pourtant, nous l'avons vu, les "qualités" du corps se prolongent au-delà de ses limites visibles suggérant une capacité à se répandre et à contaminer, et par là, une signature individuelle unique, ce qui peut paraître contradictoire avec l'idée de continuité corps-corps familial. Ce corps "multiforme" se prêtant à toutes les connivences n'exclut donc pas l'individualité, il la complète.

Dès lors le concept de corps, enrichi de sa composante animique, devient, tant il se confond avec l'être même, avec l'être familial, avec l'être animal encore, le lieu tout à la fois de la coupure et de la continuité du Vivant.

Conclusions

L'étonnante perméabilité du corps fait que le monde parle en lui, par le biais des émotions, vécues comme une continuité entre soi et le monde. Perméable et fragile, il est nécessaire donc d'utiliser

des "répulsifs" pour en éloigner d'éventuels contaminants. Si le danger est plus grand (attaque de *nahual*), il faut alors masquer l'odeur du corps et fermer symboliquement celui-ci, en mettant par exemple ses vêtements à l'envers. Nous avons signalé d'autres prolongements: la voix, le sang, l'odeur. Il en est un plus extrême encore, que nous avons seulement mentionné, celui du prolongement animal du corps humain, le *nahualisme*. Dans ces cas, le corps de l'individu se confond tout simplement avec le corps animal, et peut parfois s'y fondre.

Le corps n'est pas, pour beaucoup d'Amuzgos, cette enveloppe fermée et finie, gardienne de la personne, si caractéristique de la conception moderne. Il est au contraire, nous l'avons vu, ouvert et relié de multiples façons. Le corps apparaît comme le sujet communicant. Ouvert sur le monde, il est doué ou peut-être "animé" d'intention, intention qui n'émane pas de la personne mais trouve son origine à l'extérieur de celle-ci. *

Notes

- 1 Terme nahuatl, dont Marta Bustamante a recensé plusieurs interprétations. Selon M. Martínez il vient du vocable *amochco* composé de *amoxtili* "livre" et *co* "lieu". José Bradomín (cf. Marta Bustamante), propose la composition suivante du toponyme: *atl* "eau", *muchiltl* "certain fruit" et *co* "en", ce qui, d'après S. Cuevas, ferait référence au cocotier. V. Franco (1995) propose la traduction de *amosko* comme "lieu de l'eau brumeuse" se référant au sédiment verdâtre qui flotte à la surface des ruisseaux.
- 2 De façon générale l'auto-désignation recourt à des toponymes. Le village d'Ipalapa est identifié comme Tzon Tyiu (Village de la Selle) ou comme Tzjun Nda' Quityiu, Pueblo del Río Camarón (Village de la Rivière Crevette), toponymes renvoyant à des récits d'apparition de la Vierge sous la forme de pierres aux formes de selle de cheval ou de crevette mais aussi, pour le dernier, à une réalité appréciée: les crevettes y sont, encore aujourd'hui, abondantes. Le village de San Pedro est identifié comme Tzjon Noan, Pueblo de Hiladores (Village des Tisserands). Ces désignations toponymiques se retrouvent également pour les villages amuzgos de l'état de Guerrero (M. Bustamante 1999). La désignation des cuadrillas (hameaux) se faisait sur le même registre, recouvert très récemment par un processus de "patronage territorial", puisqu'ils portent aujourd'hui des noms de saints.
- 3 INEGI, *Conteo de Población y Vivienda, 1995. Resultados definitivos. Oaxaca* (II y III). México. La population, selon les données de la clinique du village, serait de 7 000 habitants environ, pour 1999.

- 4 Ces obstacles viennent s'ajouter à d'autres, plus complexes, que nous n'envisagerons pas ici.
- 5 Le matériel utilisé provient d'entretiens sur les pratiques thérapeutiques réalisés en espagnol (cf. les traductions des phrases citées dans les notes qui suivent), auprès d'habitants du village de San Pedro Amuzgos (en majorité des femmes amuzgas de 18 à 65 ans), de guérisseurs (*curanderos*, en majorité des hommes), et d'un travail spécifique sur le thème du corps dans la langue amuzga avec don Fermín Tapia García technicien bilingue du CIESAS (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social), un des premiers artisans de l'écriture de cette langue. Il est également l'auteur de plusieurs ouvrages publiés par ce même centre, dont un sur les plantes curatives connues des Amuzgos. Je remercie toutes les personnes qui m'ont fait l'amitié d'un peu de leur temps et de leur savoir: tout spécialement don Fermín. Je le remercie pour son aide précieuse.
- 6 La traduction de ce terme renvoie à celui de guérisseur, bien qu'il recouvre à San Pedro des activités variées allant de l'usage des plantes médicinales à des pratiques de sorcellerie ou de divination, (un *curandero* pouvant par ailleurs les combiner), ce qui lui confère une image ambivalente: qui peut le bien peut le mal.
- 7 Le mot *tyotz'on* se traduit par dieu. Les anciens en invoquaient de nombreux à l'occasion de certains actes (traverser un ruisseau, couper un arbre ou ramasser des fruits) afin d'en obtenir la permission. Les prières des anciens *curanderos* les mentionnaient également. Les oraisons actuelles s'adressent à des saints plus "catholiques". Diverses recherches attestent, pour différentes aires culturelles, la correspondance évidente entre ces catégories de "saints" dans le calendrier des fêtes religieuses. Pour l'État de Oaxaca, nous renvoyons par exemple les lecteurs à l'ouvrage de Françoise Neff, *El rayo y el arcoiris...*
- Tyotz'on ndà*, "dios del agua" (dieu de l'eau)
Tyotz'on tyua, "dios de la tierra" (dieu de la terre)
Tyotz'on jndë, "dios del bosque o del monte" (dieu des forêts)
Tyotz'on chón, "dios de la lumbre" (dieu du feu)
Tyotz'on ndo'kwjlon', "dios del sol" (dieu du soleil)
Tyotz'on onkixju, "dios de la estrella" (dieu des étoiles)
Tyotz'on jndye, "dios del viento" (dieu du vent)
Tyotz'on chí, "dios de la luna" (dieu de la lune)
Tyotz'on nna, "dios del maíz" (dieu du maïs)
Tyotz'on tyku, "dios de la enfermedad" (dieu de la maladie)
Tyotz'on jndo', "dios del hambre" (dieu de la faim)
Tyotz'on nñoa, "dios del alma" (dieu de l'âme)
Tyotz'on kitzú, "dios de la culebra" (dieu du serpent)
Tyotz'on nasi, "dios del remedio" (dieu du médicament)
Tyotz'on, "dios del cuerpo" (dieu du corps)
Tyotz'on ndí, "dios del esqueleto (de la muerte)" (dieu de la mort)
Tyotz'on tzan tzón, "dios del sueño" (dieu du songe)
- 8 La colère c'est comme la tristesse. C'est une tristesse, et tu as de la colère de ce qui se passe. Et lorsque tu portes cette colère et que tu bois de l'eau froide, l'eau froide refroidit ton cœur et survient la maladie. [...] La colère vient du cœur parce qu'il devient chaud.
- 9 Le signe ' ou saltillo correspondant à un son précis, indique le possessif. C'est pourquoi nous traduisons la relation si elle est donnée et notons le signe + lorsqu'elle n'est pas précisée. Nous n'en analysons pas la signification dans l'article.
- 10 La terminologie amuzga concernant certains organes du corps invite à s'interroger sur sa parenté directe avec les terminologies étudiées par Bernardo Ortiz de Montellano et A. López Austin. Le premier auteur établit des correspondances entre corps humain et univers. Il propose un découpage

tripartite:

âme (tête)
cœur
foieniveau supérieur
sous le ciel
inframonde**force tonalli**
force teyolia
force ihiyotl

Les deux auteurs signalent la tête, le cœur et le foie comme les organes sièges des trois principales entités animiques.

- 11 Un psychologue a des connaissances, de la science, mais qu'est-ce qui est le plus important? Le sang.
- 12 Une personne de sang faible, tout d'un coup a envie de manger quelque chose de bon et, si elle ne le fait pas, parce qu'elle n'a pas le temps de l'acheter ou bien... alors surviennent certains symptômes, et alors le *curandero*, ou bien la famille, disent que c'est peut-être à cause de ça.
- 13 Pourquoi tombe-t-on malade? Parce que le sang se termine. La peau aussi s'épuise. Par exemple moi, je ne suis déjà plus la même que lorsque j'étais jeune.
- 14 Si on se sent faible, il est nécessaire de se soigner avec quelques vitamines, parce que le moindre coup de feu..., on a tendance à ce qu'au moindre bruit, le sang veuille s'effrayer.
- 15 Pour savoir il faut prendre la main, comme ça, [elle me prend le poignet] mmm..., ton sang ne dit rien, il ne parle pas avec mon sang. Quand on est malade, le sang parle. C'est ainsi que j'étudie au nom de Dieu. Ton sang va bien. C'est ainsi que je sens, si quelqu'un a de la frayeur ou le paludisme ou... comment il va.
- 16 Alcool de canne à sucre, très fort. Il y avait, dans le village, jusque dans les années 1970, une distillerie, qui appartenait au plus grand propriétaire de l'époque.
- 17 Nous utilisons à dessein ce terme pour différencier le geste de celui du médecin qui, lui, prend le pouls car, si les gestes sont identiques, l'intention est différente.
- 18 L'utilisation ici du mode possessif ne reflète pas la formulation amuzga.
- 19 – Mo: Cela veut-il dire que l'âme est dans le sang?
– Curandero: Oui
– Mo: Et comment vous en rendez-vous compte?
– Curandero: Dans la main, là. C'est le sang qui s'effraie et c'est pour cela que commence la maladie, que se "colle" [se transmet] la maladie.
- 20 *Limpiar*: nettoyer. Cette pratique, courante dans toute l'aire mésoaméricaine, consiste en un rituel variable où s'entremêlent des prières et des actes, le principal étant celui de passer un œuf sur le corps de la personne malade selon certaines règles, par ailleurs variables, d'un *curandero* à un autre. C'est aussi une pratique familiale (c'est l'une des premières tentatives familiales de soin face à tout enfant pleurant la nuit sans raisons apparentes) et "d'urgence": si l'on assiste à une frayeur potentiellement dangereuse, chacun peut intervenir par ce "geste", annulant ainsi la contamination par l'"aire".
- 21 Le terme de parasite, que j'emprunte à la biologie, est tout à fait inexact en regard de la nature attribuée à l'agent contaminant. Il est exact quant à la conception de cet agent: un être qui vit au dépend d'un autre être.
- 22 Lorsqu'on dit d'une personne qu'elle est "nahual" on désigne sa double essence: animale et humaine, essence inséparable de ses formes. L'idée est voisine de la gémellité, à ceci près qu'il s'agit d'une gémellité entre un animal et un humain, et qu'elle est totale. L'individu, bien que double, est cependant unique. Tout ce qui arrive à l'animal arrive à l'humain.
- 23 – Inf.: Et que se passe-t-il lorsqu'on voit un mort?
Pire si le sang sort, ce qu'il a dedans sort et fait du mal. Ça se "colle" [cela se transmet]. Pire encore [le danger] si l'on est malade.

- Mo: Et de nahual sais-tu quelque chose?
 - Inf.: Bien sûr. Par exemple tu as fait quelque chose [de mal] et on parle et soudain ils t'attrapent là-bas et toi tu tombes morte ici, sans même savoir [ce qui t'arrive], sans même qu'une maladie t'ait touchée... donc peu après on va te voir toute tuméfiée, le cou cassé, et on va dire celle-là n'est pas morte d'une chose bonne (une maladie de Dieu) elle est morte de nahual parce ça se voit tout de suite... cette partie-là [le cou], ils te coupent l'os, comme est le cou du poulet quand tu le tues, c'est ainsi qu'ils le font. Déjà le sang sort de ta bouche de ton nez... Parfois même, pour s'amuser, ils arrachent un œil et jusqu'à ta personne qui a l'œil qui sort! Si. Cette chose est vraie; ça n'est pas un mensonge.
- 24 - Mo: Comment vous êtes-vous rendu compte que votre enfant était mort de "nahual"?
 - Inf.: Parce que son cou était cassé et qu'il était enflé. Et il lui sortait du sang de la bouche. Non, il n'est pas tombé. Parce que son animal est venu et il s'est mis sous le lit ou j'étais avec lui. L'animal est venu et il se haussait sur le lit. L'animal était grand. L'enfant était tout petit. À moi aussi ça m'a fait dresser les cheveux. Je vivais dans une cabane de bois et de feuilles et l'animal est venu.
- 25 Nattes tressées sur laquelle on dort. La plupart des gens la pose à même le sol. Dans la journée elle est roulée. Elle sert parfois à s'asseoir lors de la prise du repas.
- 26 Plusieurs interprétations sont possibles. Doit-on comprendre que le corps est fait de la même substance que la terre? Que le corps est la partie terrestre de l'homme? Que l'humain appartient à la terre? Le terme fait-il référence à un temps mythique? D'après V. Franco, il renvoie à la croyance selon laquelle le corps après la mort se change en terre et s'y intègre.
- 27 Haricot rouge.
- 28 Galette de maïs, qui se confectionne avec la main et tout particulièrement la paume.
- 29 Nous n'envisageons ici qu'une des interprétations possibles. La procédure de diagnostic familial est complexe. Elle est fonction, entre autres, de l'expérience familiale de la maladie. Celle-ci peut évidemment être identifiée comme une "maladie du médecin".
- 30 Les aliments et certaines maladies se classent dans ces deux catégories, auxquelles s'ajoute une troisième, celle de tempérée ou neutre. Cependant les règles alimentaires ou curatives qui s'y rapportent sont de moins en moins suivies.
- 31 Après un accouchement, il ne faut pas manger des haricots, des courges ou des *chilaquiles* [plat fait à base de *tortillas* baignant dans une sauce piquante, à la tomate]. Il faut se bander le ventre 15 jours. On considère que la femme est "chaude" et qu'elle ne doit donc pas manger des choses "froides".
- 32 Il existe une herbe pour une infection ou un "état de froid", comme disent les gens. C'est lorsqu'une femme va laver et s'assoit dans l'eau alors qu'elle a ses règles. Alors le froid entre à l'intérieur parce qu'elle est "ouverte".
- 33 Les représentations de la maladie sont en effet variables, au sens d'évolutives et variées. Une même personne peut adhérer à la fois à une conception biologique et à une conception que la pensée rationnelle qualifie de "magique".
- 34 Il existe en langue amuzga deux termes se référant à des entités spirituelles associées à la personne: *tón* = sombra ou tache noire et *nñoa* = cœur ou âme ou ange. Ce simple fait plaide en faveur de l'existence, pour les Amuzgos, de plusieurs entités animiques.
- 35 Si la représentation de l'esprit recourt au principe de l'invisibilité, en général éthérée, la représentation de ses errances recourt à des supports. En ce qui concerne le corps, ce sont les émotions et les humeurs qui jouent ce rôle.
- 36 Il est très difficile de définir l'anormalité du point de vue des locuteurs. L'état de *frialdad* (ne pas sentir la chaleur) de la femme décrit par L. n'est pas une maladie en lui-même. Il peut cependant en être la cause, si les mesures préventives élémentaires ne sont pas prises. Le déséquilibre qui s'ensuivrait conduirait à l'accentuation de l'état naturel de *frialdad* de la femme. C'est alors seulement que l'on parlerait de maladie. Cette conséquence n'est pas considérée comme anormale: on dit alors que la personne "a cherché sa maladie". En général, lorsque les gens parlent d'anormalité, c'est pour évoquer la sorcellerie (et non pas le nahualisme).
- 37 Ce jour là je ne voulais pas y aller parce que j'avais la grippe. Mais comme c'est la marraine qui doit arranger la morte... alors je me suis mis de l'alcool sur la tête, et comme j'avais du *vaporá* [je m'en suis passé] sur le visage et sur les mains parce qu'on dit qu'ainsi ça ne risque rien.
- 38 Et aussi si son ventre est gonflé et s'il a de la diarrhée, ils disent qu'il a une "envie" de dinde [...]. Un voisin m'a raconté que son fils était malade des urines. Il faisait, mais rouge. Eh bien il avait une "envie de pain et de chocolat!" Et il a guéri.
- 39 Très fatiguant la *limpia*, tout de suite l'esprit mauvais sort et [la personne ou son esprit] redevient propre. Il ne faut pas garder la bouche ouverte sinon, très vite, l'esprit mauvais à peine sorti, entre.
- 40 La pointe de la tête: c'est par là que rentre l'air. Si jamais un enfant se mouche, sa fontanelle devient chaude. C'est par là que l'on croit que sort l'âme lorsque quelqu'un s'effraie.
- 41 [Après un accouchement] il ne faut pas tisser avant trois mois. Lorsque l'on se baigne, comme nous n'utilisons pas de serviette, il faut séparer les cheveux en deux parties pour ne pas refroidir cette partie du dos et attraper une douleur dans cet os là.
- 42 Sentir avec la main: *nnchji' ndó*
 Sentir avec la bouche: *nnchji' ndyó*
 Comment tu vois: *nchuba nndyá*
 Comment tu respirez: *nchuba nny'o jndye*
 Comment tu entends: *nchuba nndyi*
- 43 Rapprochant cette hypothèse de celle selon laquelle le cœur-foie et la tête seraient des sièges animiques sous contrôle divin, nous serions face à une représentation du corps à l'opposé de sa représentation moderne. La formulation impersonnelle des questions relatives aux actions: "qu'as-tu senti dans ton cœur?" et non pas "qu'as-tu fait?" ou la représentation étiologique non personnelle de la maladie (la cause de la maladie étant toujours recherchée à l'extérieur de l'individu) mais relationnelle, confirme cette opposition.
- 44 Nous entendons par ce terme la pratique des curanderos. Le terme amuzgo ne fait cependant pas référence à la tradition mais à la pauvreté: *na si nd'ia*, "médecine pauvre".
- 45 Pendant la *limpia*, grâce au pouls de la personne, on sait si c'est "aire" ou "susto". Là on sait clairement si cette personne est effrayée ou si un mauvais "aire" l'a attrapée. Il s'agit-là d'une interprétation. Les curanderos disent que "... le symptôme importe peu, le diagnostic découlant d'une lecture du sang."
- 46 Mais effectivement, l'heure à laquelle me prenaient les douleurs était l'heure à laquelle j'avais été effrayée.
- 47 Quand le corps sent cet "aire", un froid lui arrive dans tout le corps ou un mal de tête. C'est clair que c'est un "aire" de mort.
- 48 Et si tu vas en chemin par exemple à la "zone" [pour aller à cette partie du village il faut passer un ruisseau. Cet endroit est réputé pour être dangereux à cause des nahuals], là-bas devant toi surgit et tu sens que toute ta chevelure est dressée, et tu marches avec la peur. Mais tant que tu n'as rien fait à

- personne, tu ne vas rien voir.
- 49 Quand un "aire" t'attaque, le corps se sent comme si quelqu'un lui posait dessus un chiffon mouillé. C'est arrivé ainsi à ma belle-mère. Elle marchait avec une autre femme. Elle pressentit que quelque chose n'allait pas. Elle enleva ses vêtements. Sur le chemin il y avait un animal... mais grâce à Dieu, son poil ne s'est pas dressé. L'autre femme s'en rendit compte parce qu'elle est aussi nahual. Mais rien [il n'y eut pas de problèmes]. Une autre fois, elle partit chercher les animaux [des cochons]. Elle revint derrière eux. Elle sentit qu'elle voyait un joli chemin, que quelque chose n'allait pas. Elle sut ce que c'était. Elle retira ses vêtements, se donna trois coups devant et trois sur le derrière. Elle recula de trois pas. Elle commença à reprendre ses esprits [sous-entendu, faire l'effort de], se rappeler où elle allait et tout ça. Et rien n'arriva. [Quand aux trois pas et aux coups donnés, l'informatrice n'a pu en éclaircir le sens.]
- 50 Par exemple si ça pue, de suite ça te donne envie de vomir. Et pourquoi ça? Parce que "l'aire" est une odeur. Dans les villes, ils préparent les morts et c'est pour ça que ça n'arrive pas. Ici, cela pue immédiatement. Il y a des esprits qui sont bons et d'autres qui sont mauvais. Ils vont dans l'air. S'ils te parlent, dès que tu leur réponds, ils se sont emparés de ta voix. Cela m'est arrivé. Il y avait un tremblement de terre. J'ai donné le sein à mon bébé pour ne pas qu'il réponde.
- 51 Il faut noter que le corps n'informe pas toujours sur-le-champ. Cela dépend de la force du cœur de chacun. Parfois, l'information ne surviendra que bien plus tard, sous forme d'une maladie, qu'il sera alors difficile d'interpréter. D'où le sens des questions du curandero, occupé à retracer l'événement.
- 52 Dans les lignes qui précèdent, quand nous parlions des sens, nous avons expliqué qu'il y apparaissait un certain degré de compréhension et non uniquement la pure sensation.
- 53 Dans la "frayeur du mort", la force de l'homme, si elle n'est pas protégée par des odeurs puissantes qui éloignent les esprits mauvais, la force du mort, le sang du mort la vole.
- 54 Le terme fait volontairement référence à la psychanalyse. Dans le cas du "mal de ojo", les gens pensent que c'est l'envie, le désir, qui sont responsables de la contamination.
- 55 Résine que l'on enflamme et qui dégage alors une fumée odorante.
- 56 Pour la frayeur on utilise la feuille de citron, la sauge, la noix, le copal et l'alcool de canne à sucre. Pourquoi l'œuf? Parce que l'œuf "tire" l'esprit et le copal aussi, bien que tu te sois effrayée loin, et parce que l'œuf est du sang d'animal, c'est pour ça.
- 57 Le basilic propre c'est pour l'aire; la rue c'est pour couper tout l'aire. Aussi, contre sa mauvaise odeur.
- 58 Il m'est sorti des boutons dans la bouche. Du feu. Mon papa m'amena chez Monsieur Rogelio. Il me prit le pouls. Il dit que j'avais une envie de tamales de poule avec de l'eau fraîche d'ananas. Ils firent le repas. Ils me recouvrirent d'un chiffon pour que je respire la vapeur des tamales. Puis nous avons mangé, contents, avec le curandero. Lui me souffla dessus, et après tous les autres. Puis il pria tous les saints. Le jour suivant, je pus manger. Le troisième jour, je n'avais plus rien.
- 59 Peut-être la pratique mortuaire, toujours actuelle, d'enterrer le mort avec l'ensemble de ses vêtements répond-elle à cette même croyance.
- 60 Les croyances exprimées sont variables selon les individus. Lorsqu'on ne parle pas la langue et que les informations de cet ordre se réduisent fatalement aux informateurs "visibles", "accessibles", il est difficile d'affirmer qu'il s'agit là de croyances de base.
- 61 La majorité des femmes porte le "huipil", robe admirablement tissée au métier de ceinture, ornée de motifs traditionnels, symboles d'une mythologie encore présente dans les narrations. Les hommes portent plus facilement des vêtements modernes.
- 62 V. Franco: 1991.
- 63 Tout ce qui est l'Espagne, les Etats-Unis, veut avoir tout le globe terrestre, ne rien laisser. C'est la même race, tous des blancs. Ils ne parlent pas tous l'anglais mais ce sont les mêmes gens. Donc le sang, l'intelligence...; spécialement la curiosité a été une forme de préparation.
- 64 Peut-être que les métis n'y croient pas (au *susto*). Mais comme nous avons du sang indigène, alors si, nous y croyons.
- 65 Je viens prendre connaissance [de ta réponse] au sujet de la parole que je suis venu déposer dans [votre maison qui est] l'ombre des papillons, là où tu prends soin de ton corps, celui de tes enfants et de ta femme. Extrait de V. Franco: 1991.
- 66 Le corps se réfère à chaque personne, et au total à trois personnes: ego, ses enfants et son épouse.
- 67 Je vais donc dire quelques paroles, parce que de moi seul est sortie la volonté de venir dans cette maison. Personne ne m'a obligé, ni mon père, ni ma mère, ni ma famille, mais je l'ai décidé seul, parce que je veux me compléter, être entier.

Bibliographie

- Brunel, Gilles 1980 - Guérison, magie et symbolique corporelle, *Anthropologie et Sociétés* (IV) 2: 113-130.
- Bustamante, Marta 1999 - El pueblo de tejedores y el pueblo del río Camarón. Los amuzgos en Oaxaca. En *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las auto-nomías* (III). INAH-INI, México.
- Cuevas, Susana 1985 - *Fonología generativa del amuzgo*. INAH, México.
- Fagetti, Antonella 1998 - *Tentzonhuehue, el simbolismo del cuerpo y la naturaleza*. Plaza y Valdés, México.
- Favret-Saada, Jeanne 1977 - *Les mots, la mort, les sorts, la sorcellerie dans le bocage*. Gallimard, Paris.
- 1991 - *Le désensorcellement comme thérapie. Mélanges. Ethnologie Française* (XXI) 1, 2.
- Favret-Saada, Jeanne et Josée Contreras 1981 - *Corps pour corps, enquête sur la sorcellerie dans le bocage*. Gallimard, Paris.
- Foucault, Michel 1963 - *Naissance de la clinique*. Quadrige et PUF, Paris.
- 1974 - *Surveiller et punir*. CNRS, Paris.
- Franco Pellotier, Victor 1991 - Terminología de parentesco, usos y actitudes verbales entre los amuzgos de Oaxaca. En *Edmund Leach in memoriam*. UAM, México.
- 1995 - Amuzgo. *Encyclopedia of World Cultures* (VIII), Middle American and the Caribbean. G.K. & Co., Boston Massachusetts.
- Guiteras-Holmes, Calixta 1961 - *Los peligros del alma: visión del mundo de un tzotzil*. FCE, Mexico.
- INEGI 1995 - *Conteo de población y vivienda. Resultados definitivos. Oaxaca* (II y III). México.
- Le Breton, D. 1990 - *Anthropologie du corps et modernité*. PUF, Paris.
- 1991 - Sociologie du corps: perspectives. *Cahiers internationaux de sociologie*.
- Leendhardt, Maurice 1947 - *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*. Gallimard, Paris.

- López Austin, Alfredo 1967a - Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl. *Estudios de Cultura Náhuatl* (7): 87-117.
 1967b - *Textos de medicina náhuatl*. UNAM, México.
 1976 - *Cosmovisión y medicina náhuatl, Estudios sobre etnobotánica y antropología*: 25-26. IMEPLAN, México.
 1980 - *Cuerpo humano e ideología*, 2 vols. UNAM, México.
 Martínez, Manuel 1883 - *Colección de cuadros sinópticos de los pueblos, haciendas y ranchos del Estado Libre y Soberano de Oaxaca*. Oaxaca, México.
 Mauss, Marcel 1950 - *Sociologie et anthropologie*. PUF, París.
 Menéndez, Eduardo L. 1994 - La enfermedad y la curación ¿Qué

- es medicina tradicional? *Alteridades* (9) 7: 71-83.
 Neff, Françoise 1994 - *El rayo y el arcoiris, la fiesta indígena en la montaña de Guerrero y el Oeste de Oaxaca*. INI, México.
 Ortiz de Montellano, Fernando 1993 - *Medicina, salud y nutrición aztecas*. Siglo XXI, México.
 Sindzingre, Nicole 1995 - Corps. Données anthropologiques. *Encyclopædia Universalis*, París.
 Sindzingre, Nicole et Dumery Henry 1995 - Personne. *Encyclopædia Universalis*, París.
 Tapia García Fermín 1985 - *Las plantas curativas y su conocimiento entre los amuzgos*, 2 tomos. CIESAS. México.

De la racionalidad, de la vida y de la muerte

Alfredo López Austin

Ideas nahuas y mayas sobre la muerte

Mercedes de la Garza

Civilizados o salvajes. Los ritos al cuerpo humano en la época colonial mexicana

Elsa Malvido

Tullu pally: ritual de reciprocidad entre la vida y la muerte

César Abilio Vergara F.

Cuerpo y mente ante la muerte violenta

Jesús Luy Quijada y Maura Ramírez González

El esqueleto muerto y vivo. Algunas consideraciones para la evaluación de restos humanos como parte del contexto arqueológico

Vera Tiesler Blos

Antropología biológica "de campo", tafonomía y arqueología de la muerte

Henri Duda

El cuerpo humano y su tratamiento mortuario

Elsa Malvido, Grégory Pereira y Vera Tiesler (coordinadores)



El concepto de inframundo en Teotihuacan

Linda Manzanilla

Implicaciones bioculturales del tratamiento mortuario en la necrópolis maya de Jaina, Campeche

S. López Alonso y C. Serrano Sánchez

Manipulación de restos óseos en la loma de Guadalupe, un sitio funerario del periodo Clásico de la cuenca de Zacapu, Michoacán

Grégory Pereira

Patrones de enterramiento en la Cuenca de Sayula: la fase Amacueca en Atoyac

Ma. del Rosario Acosta N. y Gabriela Uruñuela y L. de G.

Evidencia de sacrificio humano, modificación ósea y canibalismo en el México prehispánico

Carmen María Pijoan A. y Josefina Mansilla L.

Las patologías dentales en individuos localizados en ofrendas a los dioses de la lluvia

Juan Alberto Román Barrelleza y Martha Carolina Rodríguez García

El canibalismo prehistórico en el suroeste de Estados Unidos

Christy G. Turner II y Jacqueline A. Turner II