

DU VIRTUEL À L'EMPOWERMENT?
 CLASSE D'ÂGE, CORPS ET ADDICTION DANS LES DANSES
 RITUELLES DE *COTLATLAZTIN* AU MEXIQUE
 FROM VIRTUAL TO *EMPOWERMENT* ?
 AGE CLASS, BODY AND ADDICTION IN THE RITUAL
 DANCES OF *COTLATLAZTIN* IN MEXICO

Aline Hémond*

Fecha de recepción: 14 de junio de 2022 • Fecha de aprobación: 31 de enero de 2023.

Resumen: En este texto, se propone analizar el ejemplo etnográfico de los *Cotlatlaztin*, antipodistas rituales locutores náhuatl llamados «hombres vientos». Estos danzantes actúan como auxiliares en las ceremonias de petición de lluvia en el mes de mayo en el suroeste de México. El propósito de este artículo es analizar la praxis individual del ejercicio físico, que forja la resistencia de los cuerpos y construye la masculinidad dentro de esta clase de edad de jóvenes adultos. Esta práctica se asocia a una narración mítica e ideológica que se desarrolla en el seno del grupo de danza y los instituye como protectores del pueblo. Nos enfocaremos en su papel oficial —vestir las cruces del pueblo, personificar los vientos y llamar a la lluvia— así como en su aspecto oculto, a través de la práctica de carreras nocturnas. La carrera a pie surgió como un mecanismo de autotransformación y un proceso terapéutico contra las adicciones (alcohol o psicotrópicos). Las prácticas ritualizadas de los *Cotlatlaztin* constituyen un doble registro de acciones en torno a los procesos de actualización y transformación (tanto en lo biológico como de sí mismo), que se interrogarán con las categorías de análisis de lo *virtual* y el *empowerment*.

Palabras clave: danza ritual; antipodismo; *Cotlatlaztin*; nahuas; empoderamiento.

* Université Paris Nanterre, Francia, aline.hemond@parisnanterre.fr.

Abstract: In this paper, we will examine the ethnographic example of the *Cotlatlaztin*, nahuaphon ritual antipodists called «winds-men». These dancers acting as auxiliaries in the request rain May ceremonies in southwestern Mexico. The aim is to analyse the individual exercise praxis which forging their bodies' endurance and build masculinity within this group of adult young age. This practice is associated to a mythical and ideological narrative developed within the «dance group» and establishes them as village's protectors. We will be interested in their official role —dressing the village crosses, but also to personifying winds and calling for rain— as well as their occult aspect, through their night-time running practice. Running emerged as a self-transformation mechanism and as a therapeutic process against addictions (alcohol or psychotropic drugs). These ritualized *Cotlatlaztin* practices constitute a dual action register around the actualisation and transformation processes (biological as well to oneself), which will be questioned with the analysis of «virtual» and «empowerment» categories.

Keywords: ritual dance; antipodalism; *Cotlatlaztin*; Nahuas; empowerment.

Résumé: Dans ce texte on s'intéressera à l'exemple ethnographique des *Cotlatlaztin*, antipodistes rituels nahuaphones appelés «hommes-vents». Ces «danseurs» œuvrent comme auxiliaires des cérémonies de demande de pluie du mois de mai dans le sud-ouest du Mexique. Le propos est d'analyser la *praxis* individuelle d'exercice physique qui forge l'endurance des corps et construit la masculinité à l'intérieur de cette classe d'âge de jeunes adultes. Cette pratique est associée à une narration mythique et idéologique développée au sein du «groupe de danse» qui les institue comme protecteurs du village. On s'intéressera à leur rôle officiel —vêtir les croix du village, mais aussi personnifier les vents et appeler la pluie — ainsi qu'à leur aspect occulte, à travers leur pratique de courses à pied nocturne. La course à pied a été resémantisée comme mécanisme de transformation de soi et comme processus thérapeutique contre les addictions (alcool, psychotropes). Les pratiques ritualisées des *Cotlatlaztin* constituent un registre d'actions duel autour des processus d'actualisation et de transformation (du biologique comme de soi-même), que l'on interrogera avec les catégories d'analyse du «virtuel» et de «l'empowerment».

Mots-clés: danse rituel; antipodisme; *Cotlatlaztin*; Nahuas; *empowerment*.

Introduction

Les *Cotlatlaztin* sont des antipodistes rituels nahuaphones qualifiés de « danseurs » ou « hommes-vents » qui œuvrent comme auxiliaires des cérémonies de demande de pluie du mois de mai dans le sud-ouest du Mexique. Le propos est d'analyser ici¹ les pratiques individuelles et collectives d'exercice physique qui forgent l'endurance des corps et construisent la masculinité à l'intérieur de cette classe d'âge de jeunes adultes. L'entraînement est associé à une narration mythique et idéologique développée au sein du « groupe de danse » qui les institue comme protecteurs du village. On assiste à un processus d'héroïsation de leur rôle rituel, du fait notamment de la violence et de l'insécurité que connaît cette région.

Dans une première partie, on s'intéressera à leur rôle officiel : vêtir les croix du village, mais aussi personnifier les vents et appeler la pluie. Puis, on s'attachera à leur aspect occulte, à travers leur pratique de courses à pied nocturnes et leur rôle spirituel développé par le leader actuel du groupe². Enfin, on verra comment la course à pied a été resémantisée comme mécanisme de transformation de soi et comme processus thérapeutique contre les addictions (alcoolisme, psychotropes).

Les pratiques ritualisées des *Cotlatlaztin* (et dans une moindre mesure des *Chivos*, autre groupe de danse d'un village voisin) forment donc un registre d'actions duel autour des processus d'actualisation et de transformation (du biologique comme de soi-même), que l'on interrogera ci-après avec les catégories d'analyse du « virtuel » et de « l'empowerment ».

Rappelons à cet effet, que le virtuel ne s'oppose pas au réel mais à l'actuel (Hamayon 2015, 4)³; que le virtuel est ce qui a la « vertu » de la chose sans l'être (*ibid.*); que l'étymologie du terme vient du latin médiéval *virtualis*, lui-même dérivé de *virtus* signifiant vertu, c'est-à-dire comme synonyme de potentiel (*potential* en anglais) (*ibid.*): « étant à l'état de simple possibilité : qui a en soi toutes les conditions essentielles à sa réalisation » (Dictionnaire le Robert). Enfin, que le virtuel crée un « lien de continuité intrinsèque et inscrit dans la durée entre la propriété virtuelle et la propriété actualisée » (Hamayon 2015, 5).

D'autre part, précisons que la notion d'*empowerment* (traduit par autonomisation, agentivation ou plus dernièrement francisé comme « empouvoirement ») (Martin 2016) sera comprise ici comme le « processus par lequel une personne, ou un groupe social, acquiert la maîtrise des moyens qui lui permettent de se conscientiser, de renforcer son potentiel et de se transformer dans une perspective de développement, d'amélioration de ses conditions de vie et de son

environnement» (*ibid.*); que l'on peut également l'appréhender comme un processus d'agentivité ou d'agentivation à la suite des travaux de Judith Butler (*in* Martin 2016), c'est-à-dire qui insiste sur les capacités d'agir des agents, aboutissant à la potentialisation de leurs atouts ou à «l'acquisition d'une capacité ou d'une puissance d'agir sur sa condition» (*ibid.*). Bien que la majeure partie de l'usage du terme se fasse dans le domaine des processus de transformations politiques, sociaux, collectifs ou individuels⁴, il sera ici rapporté sous-champ des pratiques d'*empowerment* et de *self-empowering* liées à la santé. Cette dernière intrinsèquement liée au domaine de la foi, en particulier en cas d'incertitude⁵.

Ces deux notions étant issues de deux champs différents de la pensée — du domaine théologique pour le virtuel; des études politiques et sur la domination pour l'*empowerment* —, on se demandera alors comment peuvent se rencontrer autour de l'actualisation des potentialités, tant de l'environnement que de l'homme, au sein des pratiques rituelles présentées ici présentées.

Dans la réflexion sur la notion de virtuel — comme «possible actualisable» grâce au travail des agents rituels —, la question de la forme est également importante: car virtuel s'oppose non seulement à actuel mais à formel (dictionnaire de l'Académie française, *in* Hamayon 2015, 5). Nous insisterons sur les conditions de mise en situation pour qu'elles prennent forme au moyen du «travail par corps», caractéristique de ces protecteurs de l'ombre. On se demandera ce que devient le corps dans un cadre virtuel. Comment est-il le siège tout à la fois du processus de virtualisation et d'*empowerment*? Comment les acteurs rituels décrivent-ils ces processus de transformation dans le rituel et dans leur propre perception? Et quelle efficacité attendent-ils de ces actions?

Pour ce faire, je propose de considérer les *Cotlatlaztin* comme un groupe masculin d'initiation⁶ centré autour d'une classe d'âge particulière — les adolescents et jeunes adultes — et ordonné par un mentor⁷.

Le propos est également d'analyser le cas présenté ici depuis le point de vue *emic* (Olivier de Sardan 2008), c'est-à-dire depuis les représentations des acteurs, en insistant sur leur agentivité⁸, leur capacité d'agir et de construire leur propre monde de demain. A partir de leurs multiples positions et recherches de résolution de problèmes, les hommes-vents et leur leader «combinent»⁹ les emprunts d'usages et d'idées à des ensembles culturels, religieux et techniques hétérogènes. Comment cette dynamique permet-elle un processus de recomposition et de reconstruction du rapport au territoire, à l'identité locale — en somme sur des processus d'ethnogenèse¹⁰ —, tout en agissant sur la transformation des personnes?

Situation d'Acatlán

Le village d'Acatlán de Juárez est situé dans la région de la basse montagne (à 1280 m d'altitude) de l'État de Guerrero, au sud-ouest du Mexique. Il fait partie de la zone rurale nahuaphone de la municipalité de Chilapa de Álvarez, à quelques 8 km du chef-lieu. Quelques 3700 habitants vivent dans cette bourgade, selon les données de 2020 de l'INEGI. Le taux de bilinguisme nahuatl-espagnol est important (environ 70 % de la population) mais la proportion de locuteurs nahuaphones tend à décroître parmi les jeunes et adultes de moins de 30 ans. Près de 18 % de la population a moins de 15 ans, et plus de la moitié (56 %) sont des adultes de 15 à 59 ans dont 900 hommes (INEGI 2020). Classé dans les localités présentant un degré élevé de marginalisation, le village se caractérise dans le même temps par une forte diversification des activités économiques et on peut observer des différenciations sociales marquées. Agriculteurs, artisans et producteurs de cire ont en partie cédé la place aux commerçants. Une forte proportion d'adultes et des jeunes générations s'emploie également dans les fabriques, les restaurants et les services des villes proches, ou dans la petite bureaucratie de la capitale de l'état, Chilpancingo. On trouve également des instituteurs, professeurs, des professions libérales, avocats, médecins, vétérinaires, pharmaciens, étudiants... Plusieurs historiens, anthropologues et administrateurs des affaires indiennes (Instituto Nacional Indigenista - INI, puis Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas — CDI et aujourd'hui Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas - INPI), des fondateurs des mouvements indiens de l'état (en particulier du Consejo Guerrerense 500 años de Resistencia Indígena fort important dans les années 1990-2010), des vidéastes aussi, ont beaucoup documenté leur village d'origine. Les occupations agricoles sont toujours les activités de référence lorsqu'il s'agit de définir l'identité commune villageoise. C'est particulièrement le cas au moment des fêtes religieuses et patronales, adossées au calendrier romain catholique. Ces fêtes présentent des formes de « bris-collage » (Mary 1994, 2000) entre un catholicisme populaire et des formes de chamanisme agraire.

La localité est connue pour son site archéologique : les grottes d'Oxtotitlán, qui abritent des peintures olmèques de première importance, datant de la période préclassique moyenne (*Middle Preclassic period*, c. 800-500 BC)¹¹. Est particulièrement connue et révérée par les habitants une figure identifiée comme une divinité homme-jaguar olmèque (ill. 1a et 1b). Les costumes féminins (*huipil* brodé et jupe longue tissée) ainsi que ses fêtes et ses danses contribuent également à son rayonnement régional, voire national.



Illustration 1. A) Dieu-jaguar Olmèque de la grotte d'Oxtotitlán, Acatlán, 2014 ; B) Ancien Cotlatlaztin montrant le croquis du Dieu-jaguar olmèque de la grotte d'Oxtotitlán, 2014. Photographies de l'auteur.

Qui sont les *Cotlatlaztin* ?

La « danse » des *Cotlatlaztin* (ou « *hombres-vientos* », « hommes-vents », *ehcameh*), est également dénommée *Cotlatlaztin* ou *Acotlatlaztin*¹² dans les textes. Les *Cotlatlaztin* font partie d'un ensemble qualifié génériquement en espagnol de « groupes de danses » (*danzas*) et ses membres de *danzantes* (danseurs). Ces groupes masculins multiples participent aux fêtes patronales, aux changements de major-domie (comme les *chivos*, *maromeros*, *moros*) et à différents événements communautaires. Les *Cotlatlaztin*, pour leur part, participent au cycle de cérémonies visant à favoriser les pluies et les bonnes récoltes qui se déroulent principalement entre le mois de mai et la fin du mois de septembre. Y sont également associés les *Tlacoleros* (danse des agriculteurs luttant contre les animaux nuisibles) ainsi que des combattants cérémoniels, les *tigres* (jaguars ou *Ocelomeh* en nahuatl)¹³. Chaque groupe réalise des parcours, assortis de chorégraphies et de différents actes rituels, selon le rôle qui leur est assigné dans les différentes séquences composant le cycle des cérémonies de demande de pluie.

Les *Cotlatlaztin* forment un groupe rituel masculin d'antipodistes¹⁴ et d'athlètes. Ils exécutent des jongleries rituelles en faisant tournoyer une bille de bois sur leurs pieds, des chorégraphies sonores ainsi que des parcours rituels réalisés en courses à pied (*carrera de resistencia*)¹⁵. Les groupes rituels des *Cotlatlaztin* ne se produisent que durant les fêtes des saisons des pluies. Ils commencent leur

préparation pendant le mois d'avril, moment de la première fête importante du cycle agricole, avec la Saint-Marc le 24 avril où sont bénies les semences de maïs, de haricot et de courges de chaque agriculteur (*Bendición de las semillas*). Leur activité cérémonielle principale consiste à intervenir dans différentes séquences des cérémonies de demande de pluie, en particulier lors de la fête de la Sainte-Croix, du 1^{er} au 5 mai. Celle-ci constitue le point culminant du cycle des cérémonies agricoles couplées au culte des montagnes (*cerros*) dans tout l'état de Guerrero¹⁶.

Les « danseurs » sont des adolescents et des jeunes hommes de 14 à 30 ans environ¹⁷ dont les situations sont variables. Soit ils vivent au village, soit c'est le cas de leurs grands-parents. Beaucoup de familles se sont en effet installées dans la région — à Chilapa, Chilpancingo, Iguala — ou dans le Distrito Federal et l'État de Mexico (à Ciudad Nezahualcōyotl par exemple)¹⁸. Certains ont fini leur *secundaria* (équivalent du collège français) ou continuent à l'extérieur des études techniques voire, plus rarement, universitaires. Ils peuvent aussi n'avoir comme autre perspective que celle de partir travailler comme journaliers agricoles dans les plantations du Sinaloa ou du nord du pays, comme les populations de la Haute montagne réputées les plus pauvres de l'État. Lorsque c'est le cas, ils partent une fois achevée leur participation aux fêtes communautaires (après la fête des morts notamment)¹⁹. Sous l'égide du *principal* (une « autorité », homme plus âgé) qui les guide dans leurs différentes pratiques, ils sont organisés en groupe avec à leur tête un *capitán* (ou « capitaine » : un pair, le plus expérimenté). Le *capitán* est aussi celui qui rend compte des problèmes auprès du *principal* et, en retour, fait la courroie de transmission de ses instructions avec les autres danseurs.

Pour être danseur, le premier des engagements est celui de la *manda*, ce vœu personnel qui est prononcé de « travailler pour les croix », en échange de quoi l'on espère que la foi et l'effort investi, le sérieux de la *promesa* (ou *huenchihualiztli*, promesse, vœu)²⁰ permettront d'être exaucé dans ses souhaits : espérance de guérison, de réussite dans les études et le parcours suivi, vœu personnel ou familial selon les situations. Pour faire face aux moments de crise, de maladies, aux problèmes économiques ou de travail également, ils s'engagent dans une relation contractuelle en offrant cette pénitence, cet autosacrifice pour obtenir la réalisation de leurs vœux. Ils s'engagent en même temps à accomplir le rituel de demande de pluie pour leur village. Cela constitue un espace toujours fondamental de collaboration et de construction des collectifs qui procure un fort sentiment d'identité communautaire.

Il y a encore quelques années, deux groupes de *Cotlatlaztin* coexistaient dans le village, fort différents dans leur esprit, leur philosophie et leurs méthodes de travail. Je me centrerai ici sur le groupe mené par Don Apolinar²¹ qui se caractérise par le renforcement d'une narration mythique et d'activités cérémonielles densifiées et resémantisées²². C'est aussi le seul groupe rituel qui insiste autant sur la préparation à l'effort physique, avec un entraînement très sévère, pour pouvoir trotter « comme le vent » dans les ravins et coteaux montagneux.

Au mois d'avril, le *comisario* — autorité politique des localités inframunicipales dans le Guerrero — fait un appel par haut-parleur en « invitant » tous ceux qui le souhaitent à participer aux *Cotlatlaztin* en se réunissant dans la maison du *principal*, Don Apolinar. Selon les années, celui-ci a sous sa responsabilité entre 25 et 50 jeunes hommes. Sa brigade est montée jusqu'à 83 membres, ce qui montre son pouvoir rassembleur (*poder de convocatoria*).

Sous l'égide de leur mentor, les auxiliaires (*ayudantes*) sont préparés aux principales tâches qu'ils doivent accomplir, parmi lesquelles on peut distinguer un scénario rituel diurne exotérique et collectif (les fêtes de demande de pluie au sommet des montagnes et l'habillage des croix) et un scénario nocturne ésotérique plus individualisé (parcourir en courant les limites du village, lutter contre les démons tout en renouant le lien avec les protecteurs de l'inframonde et les entités oniriques).

Scénario diurne - vetir les croix, protéger le village

La première tâche (appelée « *trabajo* ») des *Cotlatlaztin* est de vetir les croix du village et du territoire — qui sont révérees comme des puissances divines — pour les fêtes de la Sainte-Croix qui ont lieu du 1^{er} au 4 mai. Ces cérémonies, fondamentales dans la reproduction de la vie sociale, visent à demander les pluies²³, de bonnes récoltes, la prospérité et l'éloignement des maladies. Parmi les multiples séquences rituelles, l'habillage rituel des croix du village doit être réalisée à partir du 1^{er} mai. Les *Cotlatlaztin* sont les officiants des croix et doivent s'en occuper et les garder. Ils revêtent le corps de bois d'un tablier (*mandil* ou *tlaquentli* en nahuatl)²⁴. Les croix « demeurant » dans l'église doivent également être habillées pour la bénédiction des offrandes dans la paroisse du village. Comme me l'a confié Doña Paula, acatèque d'environ 70 ans : « *Las cruces deben llevar su ropita* (les croix doivent porter leurs petits vêtements), sinon on court le risque qu'il ne pleuve pas ».

Puis, les officiants déposent des offrandes, des bougies (*veladoras*) et des fleurs. Ils prient et encensent les croix selon un parcours rituel établi. Ils répètent le même protocole pour chacune d'entre elles, tout d'abord celles du village, des carrefours et celles qui bornent les terrains de culture proche.

Le 2 mai, ils grimpent les chemins pour s'occuper des grandes croix présentes de la montée jusqu'au sommet de la montagne appelée le *Cerro Cruzco* (ou *Hueytepetl*). On les revêt d'une sorte de pagne (*ceñidor*) ou d'un tablier (*sendal*, *mandil* ou *tlaquentli* en nahuatl) et d'une sorte de petite cape (*gabancito* ou *modelantal* en nahuatl). «La croyance est que si on leur met leurs *gabancitos*, il va pleuvoir, c'est la coutume» soulignent nos informatrices.

On s'occupe également des grottes. La croix située à l'entrée de la grotte d'Oxtotitlán, non loin des fresques olmèques, est de particulière importance. On rend offrande également aux concrétions calcaires qui personnifient des êtres non-humains (le chien, *el perro*, par exemple) à qui l'on dépose des colliers de fleurs de *cempazuchil* (oeillets d'Inde), des bougies, de l'encens²⁵. Enfin, le 3 mai, on révere les croix situées aux sources du bas du village (Colotipán). En tout, ce sont plus de 200 points dont les hommes-vents doivent s'occuper, en transportant les vêtements miniatures jusqu'aux limites du terrain communautaire²⁶.

Scenario diurne - personnifier les vents, appeler la pluie, imiter le tonnerre

La deuxième phase des tâches rituelles des *Cotlatlaztin*, celle pour laquelle ils sont connus de tous les pèlerins et visiteurs est de personnifier les vents. Les hommes-vents offrent des performances dansées et sonores aux entités invisibles garantissant la fertilité agricole. Pour ce faire, ils grimpent en courant, poussant des cris suraigus sous leur masque²⁷, jusqu'au sommet de la montagne Cruzco. L'un des *Cotlatlaztin* porte une croix de bois ornée de colliers de fleurs et de ses parures de tissu (*mandiles*). Le capitaine porte le bâton de bois décoré de spirales de couleurs. Un autre est chargé du *teponaztli*, cet idiophone à languette, en bois poli, «divinisé par les *acatecos*»²⁸. Par son bruit (*tic toc*), il rappelle le son de la pluie.

Puis vient le rôle plus proprement chorégraphique endossé par les membres, durant l'action d'appeler l'eau (*Atzahztzilistli*), au cours de laquelle les participants alternent rondes, hululements et figures antipodistes avec le bâton de bois aux couleurs vives (ill. 2a et 2b). On les dénomme à ce moment-là les hommes-vents

puisqu'ils personnifient les bourrasques; ils crient et supplient pour que vienne la pluie. Ils exécutent une ronde dans un sens, puis dans l'autre, puis hululent en chœur à la pluie, en imitation du vent qui souffle. Au centre, le *principal*, Don Apolinar, dos contre le sol, est le seul autorisé à pouvoir faire tourner le rondin de bois coloré²⁹ avec ses pieds nus et à exécuter les figures antipodiques sacrées. Après avoir exécuté toute une série de rituels mimétiques et sonores pour amener la pluie, le groupe se dirige vers la grande pierre de sacrifice où sont abattus les poulets qui, cuisinés dans de grands récipients d'aluminium, seront offerts en repas aux divinités et aux vautours alliés des vents, avant de contenter les convives. La croix apportée par le groupe des hommes-vents est offerte au centre. Puis le groupe se disperse pour répartir les offrandes restantes de petits tabliers, de bougies et de fleurs sur les autels des croix principales. Ils reçoivent à leur tour le bouillon de poulet et les *tamales* (chaussons de pâte de maïs) préparés par les alliés du *comisario* (Macías Guzman 2011). Les hommes-vents répéteront à différents moments de la journée leur actions rituelles mimétiques et sonore pour faire advenir la pluie, actualiser la *vertu* des potentialités climatiques, de la même manière qu'une «graine est virtuellement une plante» (Hamayon 2015, 5).

A la tombée du jour, les *Cotlatlaztin*, accompagnés des *tigres* (combattants jaguars) et des *tlacololeros* (danse des agriculteurs) redescendent des cimes. Le



Illustration 2. A) *Cotlatlaztin* exécutant une figure antipodique, 1989;
B) Groupe des *Cotlatlaztin* appelant la pluie. Photographies de l'auteur.

3 mai, les mêmes rituels se répéteront aux croix des sources de Colotipán, en contre-bas du village. Là encore, ils exécutent leur ronde, tout en émettant leur hululement caractéristique du vent.

Scenario nocturne - les courses nocturnes

Venons-en maintenant à la partie occulte de l'action du groupe rituel des *Cotlatlaztin*: les courses à pied, en particulier nocturnes. Cet aspect n'est pas mentionné dans la littérature et peu de villageois en parlent, soit parce qu'ils ne sont pas au courant, soit parce que ceux qui le sont font preuve de la prudente discrétion que l'on réserve à la « culture pour soi » (*cultura para sí*, selon la notion de Carneiro da Cunha 2010). Il est d'ailleurs significatif qu'un certain nombre d'aspects de la vie sociale ou politique se déroulent dans le secret à Acatlán, en particulier à la faveur de la nuit³⁰.

Comme on l'a mentionné plus avant, Don Apolinar, *acateco* de naissance, cumule plusieurs rôles : celui de *principal* (ancien, autorité), mentor de ses auxiliaires (*ayudantes*) et celui de protagoniste principal des figures antipodiques (ill. 3). Il est de plus, le gardien du *teponaztli*, cet idiophone en bois à languette vibrante dont le son rappelle la pluie ou le tonnerre, instrument sacré pour l'ensemble des villageois et dont le rôle est fondamental dans les demandes de pluies. La particularité des *Cotlatlaztin*, en regard d'autres groupes, est que le *principal* est également participant de la danse et qu'on ne le qualifie pas de « maître de danse » (*maestro de danza*) comme pour les autres groupes³¹. Dans d'autres danses importantes d'Acatlán, par exemple celle de la Malinche, le maître de danse est souvent un vieillard qui possède un livret avec des versifications, indique les pas, les attitudes, les paroles à réciter mais ne danse pas lui-même. Don Poli insiste sur le fait qu'il est issu lui-même d'une lignée de *principales Cotlatlaztin*, dont on peut retracer la mémoire jusqu'à son arrière-grand-père. Il s'agit bien d'une charge (*cargo*) reconnue par le village et sans laquelle les cérémonies de demande de pluie n'auraient pas l'efficacité souhaitée.

Courir pour le village

Don Apolinar est respecté et craint dans le village, car c'est un personnage tout à fait à part, un ritualiste, qui plus est sportif. Sa première originalité est en effet



Illustration 3. Don Poli comme danseur *Cotlatlaztin*, 2014. Photographie de l'auteur.

d'être un ancien marathonien. Il a d'ailleurs conservé chez lui nombre de médailles de ses victoires passées. Après avoir été un temps militaire, exercé des métiers variés et vécu dans de nombreux endroits de la république mexicaine, il s'est installé un temps dans l'État de Chihuahua. On y trouve beaucoup de coureurs à pied, en particulier les célèbres *Raramuris* qui pratiquent également des jeux de balles, en bondissant à travers les ravins et gorges de la Sierra Tarahumara... La culture de la course est ainsi devenu un patrimoine immatériel et un aspect fort de l'identité de cette région. Le gouvernement de l'état fédéré s'emploie à organiser des marathons et à octroyer des bourses aux marathoniens pour qu'ils puissent s'entraîner. De retour à Acatlán, Don Poli a raccroché ses médailles et s'est employé, comme le faisait son père, à fabriquer des bougies, veilleuses et cierges. Il les vend avec d'autres articles de foi religieuse dans les marchés locaux de la région, jusqu'à la place centrale d'Atliaca à quelques 70 km de là. En reprenant le groupe des *Cotlatlaztin*, il a intensifié l'activité de la course à pied dans le scénario rituel³², en insistant sur les parcours accomplis entre chaque croix et non pas seulement sur l'habillement des idoles. Les coureurs doivent rejoindre les différentes croix en traçant leur chemin sans peur dans le *monte*, c'est-à-dire la brousse, les coteaux rocailleux³³. Sur des terrains irréguliers, en se frayant un passage parmi les épineux, empruntant fossés et ravins au lieu de prendre les sentiers, ils doivent discerner le paysage et reconnaître les obstacles du terrain, tout en courant comme le vent.

Ce qui était un moyen pour les participants masqués de se déplacer le plus rapidement possible pour accomplir les différents rituels d'habillage et de dévotion aux croix entre le 1^{er} et le 5 mai, est ainsi devenu un objectif qui, en soi, apporte ses propres bienfaits: la rigueur, la discipline, le goût de l'effort, mais aussi le défi et l'aventure³⁴. De plus, l'entraînement régulier est une pratique qui permet de s'améliorer jour après jour de manière visible, ce qui facilite l'actualisation rapide de ses potentialités.

Don Apolinar est très strict sur le protocole et prend au sérieux son rôle de mentor, en menant l'entraînement des jeunes coureurs dès le petit jour, avant que le soleil ne soit trop fort. Il les admoneste, leur inculque la grandeur et les valeurs nécessaires, à savoir le courage, la volonté de surmonter peur et douleur³⁵. Lui-même se rend en courant à Chilapa à quelques 8 km de là, en s'entraînant avec l'un de ses fils qui souhaite devenir à son tour *principal*. Tout comme les autres protagonistes des festivités (majordomies, danseurs...), les jeunes *Cotlatlaztin* doivent aussi se préparer au rituel collectif en jeûnant, en se dispensant de relations sexuelles et en faisant preuve d'une conduite morale irréprochable, c'est-à-dire ne pas sortir, ne pas boire, ne pas se battre. Ils doivent obéissance et respect de ces « pénitences » ou « sacrifices », sinon ils doivent partir. D'ailleurs, certains renoncent devant les exigences et la grande sévérité que leur impose le maître du groupe, qui agit comme un préparateur physique et psychique³⁶. En effet, cela peut représenter une rupture forte de leur rythme de vie et impliquer trop de sacrifices. A l'inverse, ce sont parfois les parents qui viennent supplier don Apolinar d'accepter leur fils pour induire une rupture dans son comportement ou ses « mauvaises habitudes » (*malas costumbres*), telles les beuveries répétées (*borracheras*).

L'entraînement à la course a ainsi pris de plus en plus d'importance dans la préparation des *Cotlatlaztin*. Ils « doivent beaucoup s'entraîner pour s'acquitter de leurs cinq jours de travail (*trabajo*), du 1^{er} au 5 mai » estiment mes interlocuteurs acatèques.

Courir en affrontant les démons

Un deuxième aspect concourt à l'efficacité de ces pratiques de « sportivité rituelle ». En effet, une grande trame mythique sous-tend les actions des hommes-vents et donne du sens aux rituels, espaces et épreuves traversés. Ce scénario héroïque n'est pas partagé par tous les villageois mais forme un récit

d'initiation propre au groupe, qui refunctionalise des références mythiques locales (mésoaméricaines), avec certaines des valeurs partagées par la « culture jeune » nationale *new age* ou neo-aztèque (*mexicayotl*) (De la Peña 2002). Don Poli explique à ses *ayudantes* que leur action est de combattre les entités nocturnes qui menacent les villageois et le territoire. Ils doivent aussi se faire des alliés des entités qui vivent dans les montagnes, en particulier d'un immense serpent (*culebra*) qui garde la lagune souterraine de la Grotte d'Oxtotitlán. Ils doivent savoir parler aux croix gardiennes de la grotte, disposer les offrandes, savoir se présenter avec beaucoup de respect aux puissances du lieu³⁷. Don Apolinar, en confidence, a évoqué avec moi ses visions nocturnes ainsi que celles de son père, ses visions de l'immense serpent qui protège la lagune et cause la perte des humains malveillants s'aventurant dans les entrailles de la montagne qui est aussi le lieu des ancêtres. Voici son récit : « Mon père me racontait qu'autrefois il y avait beaucoup d'eau à Acatlán au mois d'avril et de mai. Toute la végétation reverdissait, on trouvait de tout en abondance. C'est comme cela que vivaient nos ancêtres. Et mon père me disait : 'toi aussi tu vas entrer dans ce monde, tu vas voir comment vivaient les ancêtres'. Eh oui, c'est la vérité, quand on arrive vers le 1^{er} avril jusqu'au 10 mai, j'ai des songes qui commencent à m'arriver, très différents, et oui, je les 'vois'... Comment ils vivaient avant, comment était le lieu, voilà ce qui m'arrive... Comme si je revenais à leur monde à eux, comment c'était. » (comm. pers. juillet 2012). Ce récit, il faut le préciser, m'a été délivré sous la forme d'une confidence au bord de la transe, envahi qu'est le mentor par des images qui se présentent sous la forme hallucinatoire d'un rêve parfois éveillé. Ce serpent s'associe, pour lui, à l'image de Quetzalcoatl, le serpent à plume, dieu préhispanique dont l'image de sagesse est reprise dans la philosophie *new age mexicayotl* (ou renouveau néo-aztèque)³⁸. *Mutatis mutandis*, il est assez logique que les *Cotlatlaztin* rattachent leurs pratiques à la figure de Quetzalcoatl, puisque l'une de ses émanations était Ehecatl, le vent. En quelque sorte, Ehecatl-Quetzalcoatl est devenu de manière initiatique, le patron des danseurs, dans un retour assez fulgurant aux figures mythologiques aztèques. Don Poli, en personnifiant le maître des vents, Ehecatl-Quetzalcoatl, met ainsi en place un « bricolage » (*cf.* Lévi-Strauss 1960) ou un « bris-collage » (Mary 1994) qui lui est propre, en opérant des « branchements »³⁹ et des connexions entre les cultes agraires locaux, les savoirs experts archéologiques (ceux de l'INAH dispensés aux habitants du lieu), comme sur les cultures urbaines (mouvement *Mexicayotl*). Il permet la mise en relation avec des protecteurs tutélaires locaux comme les croix, les entités de la grotte, de la

montagne ou des divinités liées au tonnerre, à la pluie ou aux vents, comme Saint Jacques ou Quetzalcoatl.

Mais revenons à la force de ces expériences de transe... Être *Cotlatlaztin*, c'est ainsi éprouver une forme de coprésence matérielle, charnelle, des entités et des ancêtres des lieux. En jouant sur le corps mis à l'épreuve, les sens se transforment, la vision nocturne s'intensifie, comme me l'a confié Manuel, un jeune *Cotlatlaztin*. Le travail de préparation et la fatigue provoquent une expérience intense de l'effacement des limites corporelles et mentales, entre soi et le monde, entre le moment présent et la sensation à d'autres formes de vie immémoriales qui vous saisissent de façon achronique.

Cette montagne et cette grotte sont considérées aujourd'hui comme doublement sacrées, comme pourvoyeuses de vie à travers le trésor liquide qu'elles renferment et de par leur origine olmèque. Elles matérialisent dans le monde présent la présence passée des premiers habitants du lieu. Les peintures olmèques, en particulier de l'Homme-jaguar (ill. 1a et 1b), représentent le pouvoir, la magie atteinte par les hommes-dieux des civilisations précédentes. Peintures et inscriptions inscrivent les populations dans un cadre immémorial et leur permettent d'élaborer une ethnogenèse.

Ce site remarquable portant la marque des civilisations anciennes, est devenu l'objet d'un néo-culte local. Les pierres remarquables comme le chien de calcaire, les anfractuosités de roche portant des inscriptions et les parois représentant le « guerrier-jaguar » olmèque sont l'objet d'un culte de la part des jeunes danseurs, tout autant que les croix postées à l'entrée de la grotte d'Oxtotitlán. Toutes ces puissances reçoivent des colliers de fleurs d'œillet d'Inde (*cempazuchiles*), à l'égal des autorités politiques (ill. 4a et 4b). Pierres et inscriptions permettent aux jeunes danseurs d'accéder à la mémoire géologique des lieux, c'est-à-dire à la géologie comme généalogie du monde. Les ancêtres n'ayant plus ni visage ni nom se sont eux-mêmes confondus avec la pierre, de même que toutes les formes du vivant, comme en attestent les nombreux fossiles de l'endroit⁴⁰. Le régime de savoir local impute à la grotte d'Oxtotitlán, avec toutes ses présences visibles et invisibles, le rôle de réservoir des forces génératives : eau, graines de maïs, os des ancêtres qui enrichissent la terre et la fertilisent.

Nous avons donc ici ce que l'on pourrait qualifier d'image première de la pensée locale de la « virtualité », matérialisant ce qui peut se développer en puissance, de ce qui est potentiellement déjà là mais qui devra s'actualiser.

Les rites de fertilité actuels, en rappelant que *tigres* (jaguars) comme *aires* (les vents) viennent de l'intérieur de la montagne, comme l'eau, tissent une continuité



Illustration 4. A) Croix de la grotte d'Oxtotitlán, 2014; B) Le « chien », forme lithique, grotte d'Oxtotitlán, 2014. Photographies de l'auteur.

historique entre humains et non-humains présents dans les masses rocheuses originelles. Ce schéma cosmogonique d'importance du monde infrahumain et ce tryptique montagne/jaguar/grotte sont proprement mésoaméricains (López-Austin 1994; Hémond 2019; Broda, Iwaniszewski et Montero 2001). Il codifie aussi, sous la forme de narrations mythiques et de rituels pluviaux, un ensemble de savoirs naturels autour de l'évapotranspiration, comme je l'ai montré dans d'autres publications (Hémond 2019)⁴¹. On pourrait donc dire que le *locus* de toute humidité, donc de toute fécondité et de prospérité, est bien à chercher dans le sous-sol, en particulier la nuit, tandis que les actions rituelles du jour sont à inscrire dans le village et le monde habité, ainsi qu'au sommet des montagnes où les vents dirigeront les nuages et la pluie. On comprend ainsi que les *Cotlatlaztin*, comme personnification des vents, circulent, dans une dynamique complémentaire, entre la partie diurne et collective associée au rituel de pluie du village de la vallée jusqu'aux cimes tutélaires tandis que la partie nocturne, occulte, est liée au monde souterrain, de la grotte, des ancêtres humains et non-humains.

Le tout, face diurne ou nocturne, s'organise autour de la création de liens métonymiques au territoire. Les métaphores matérielles mettent en scène des entités et savoirs climatiques appartenant à la face diurne, les actions de protection spirituelle de la communauté villageoise sont du domaine nocturne.

Si j'insiste sur cet aspect, c'est que les *Cotlatlaztin*, dans la voie de Don Apolinar, remplissent bien un rôle de gardien symbolique du territoire et de défenseurs occultes. Courir la nuit, c'est protéger le territoire et ses ressources, en particulier les sources qu'un village voisin serait tenté d'attirer s'il se trouve en manque hydrique.

Pour cerner cette personne hors du commun qu'est Don Apolinar, précisons que les habitants les plus avertis lui témoignent un grand respect, se demandant s'il ne serait pas un *caballerito*. Le *caballerito* est un *nahual* (de *nahual-li*), figure occulte souvent qualifiée de «double-animal» ou de capacité d'un individu à se transformer en animal, sur lequel la bibliographie au Mexique est pléthorique. Mais le plus puissant d'entre eux dans la région nahuaphone du Guerrero n'est pas le *tigre* (jaguar), figure généralement considérée comme celle du sorcier le plus puissant en bien comme en mal, sinon la comète, appelée *caballerito*. Cette figure stellaire est conçue comme une boule de feu avec un cœur de glace, à la chevelure incandescente, réputée gardienne des biens les plus précieux du village c'est-à-dire des eaux et des sources. Selon l'exégèse locale, les comètes traversent le ciel dans leur panache de feu avant de s'abattre au sol et disparaître dans les lagunes souterraines. Comme j'ai pu le vérifier dans la région plus au nord d'Acatlán, le Haut-Balsas, dans les villages amateros de Xalitla, Ameyaltepec, San Agustín Oapan, San Juan Tetelcingo, les conflits d'appropriation des ressources hydriques d'un noyau agraire contre un autre sont souvent relatées sous la forme d'un combat occulte et nocturne entre ses «sorciers» (*brujo, nahual, caballeritos*)⁴². On considère ainsi que la localité «gagnante» est celle qui abrite les meilleurs protecteurs stellaires en son sein⁴³.

Selon Doña Paula et sa fille Bety: «Le *caballerito* a toujours une braise allumée dans son foyer (*comal*). On dit que, quand il sort, il emmène avec lui la braise et avec cela il s'éclaire (*se alumbra*). [...] un *caballerito* ne te regarde jamais dans les yeux. [...] le *caballerito* dans le ciel, tu le vois, il donne des voltes dans le ciel, mais s'il tombe tout droit, il ne faut pas le regarder quand il tombe car cela va le faire déraiper (*descontrolar*)». Plusieurs indices montreraient aux yeux des villageois avertis que Don Apolinar est un *caballerito*: «les *caballeritos* se battent de manière nocturne, ce sont les gardiens de l'eau, ils ne craignent pas la nuit, ce sont de bons chasseurs et ils courent. Ils œuvrent contre la jalousie, l'envie (*envidia*)». D'ailleurs, Don Apolinar dit de lui-même: «les gens ne savent pas qui je suis et ce que je fais» (comm. pers. juin 2014). Élément de preuve

supplémentaire, le fait que l'action du *principal* des *Cotlatlaztin* est identifiée à l'eau avec la venue des pluies : « ils [sont visibles] seulement au mois de mai, ils refusent de se produire à une autre période » (« *nada más en mayo, se rehusan a exhibirse en otro periodo* »).

Ces formes de protection occultes des villages existent historiquement dans la région nahuaphone du Guerrero. J'ai analysé dans des écrits antérieurs certaines de ces figures d'intimidation et de défense (*nabuales* et *cihuahuyuga*), ainsi que de protection armée du territoire (*caballeritos*, *santos* et maîtres des ressources) (Hémond 2013). De mon point de vue, elles constituent des mécanismes culturels qui ont permis la constitution de cycles diachroniques de résistance contre les menaces extérieures et la dépossession des ressources. Elles facilitent les processus d'ethnogenèse, d'ancrage de l'autochtonie, la création de liens métonymiques au territoire et la constitution d'identités régionales (*ibid.*)⁴⁴. Ainsi, l'aspect excentrique de Don Poli reçoit pour les habitants avertis une lecture culturelle en code occulte qui l'identifie à un *caballerito*, gardien des eaux.

Quant aux danses, on le sait, elles ont eu depuis la Conquête un rôle important dans la résistance culturelle, en comportant des significations occultes, ainsi que dans la rénovation permanente des identités, comme le signalait déjà le père Sahagún (2003) pour les danses offertes à la Vierge de Guadalupe (tt. I et II, 76 ; De la Torre 2008, 76)⁴⁵. Pour Don Poli, pas d'équivoque, la danse des *Cotlatlaztin* est une danse sacrée, la plus sacrée et ancienne qui existe : « celle des anciens *sacerdotes mexicah* » (comm. pers, juin 2012). Il connaît le témoignage laissé là-dessus par Altamirano dans ses écrits au XIX^e siècle. Cette exégèse locale de l'histoire, comme on l'a dit plus haut, s'appuie sur des faits archéologiques et des archives qui ont été largement diffusés depuis une trentaine d'années. Les actes suivent les valeurs puisque Don Apolinar se refuse à se produire hors de la période prescrite — se préparer en avril, danser en mai — et ne veut pas participer à d'autres festivités du village ou d'ailleurs. Lui et ses *muchachos* ont ainsi refusé les avances réitérées des impresarios culturels du tourisme, en particulier de Salomón Bazbaz Lapidus, directeur antérieur du Festival Cumbre Tajín, dont l'idée était d'accueillir une forme de cirque patrimonial des acrobates indigènes pour les visiteurs du centre archéologique totonaque de Papantla⁴⁶. Un témoin de la scène m'a rapporté : « Don Apolinar a dit 'ce n'est pas possible ! [...] Ce que l'on fait n'a rien à voir avec s'exhiber, c'est une affaire sacrée !' Ils ne veulent pas trahir, tu vois ! » (comm. pers. juin 2014). De même, Don Poli refuse qu'on le prenne en photo, considérant qu'il ne s'agit pas d'un spectacle mais d'un rituel

important avec lequel les villageois jouent leur va-tout pour que se réactive la saison des pluies.

*Courir en temps de violence contre l'addiction,
pour la transformation de soi-même*

Courir la nuit, c'est aussi s'exposer à être témoin involontaire d'actes délictueux, de trafics illicites, voire d'assassinats.

Ce scénario est malheureusement d'actualité. Chilapa est l'un des épicrocentres de la lutte entre groupes narcotrafiquants de l'État de Guerrero. Stratégiquement placées au carrefour des lieux de production de la *Montaña*, des lieux de transformation et de commercialisation de la *Costa* et des routes de diffusion vers Mexico ou les États-Unis, les populations paient un lourd tribut à cette situation. Les groupes mafieux des *Ardillos* et des *Rojos* se battent entre eux pour le contrôle du territoire, cherchant à contrôler les voies de passage mais aussi les localités et à enrôler les jeunes dans les activités délinquantes. En réponse citoyenne, Acatlán, comme tant d'autres villages se protègent avec une police communautaire (*policia comunitaria*), ce qui ne l'exempte pas de devoir passer des traités pour éviter l'épreuve du sang. Des périodes de couvre-feu ont été régulièrement imposées à Chilapa et ses alentours. En contraste, la période d'avril et de mai, avec les cérémonies de demande de pluie, rompt avec cette situation car il s'agit de renouer les liens communautaires avec les entités qui nous font vivre, de montrer partage et abondance dans la société humaine. Les groupes rituels des *tigres* (combattants-jaguars) et surtout de *Cotlatlaztin* circulent intensément sur tout l'espace communautaire, accomplissent aussi en ces circonstances un acte de réappropriation de leur territoire et de ses limites. Ils les parcourent de jour comme de nuit, à petites foulées, tout en émettant leurs cris significatifs, autant d'alertes sonores réitérées montrant que la communauté est présente et qu'elle possède ses gardiens symboliques.

Mais revenons à Don Apolinar et à son trajet hors du commun... Pour cet ancien marathonien, l'acte de courir lui a également permis de se guérir de son alcoolisme. Il est désormais abstinent, les médecins l'ayant averti qu'il mettrait sa vie en jeu à consommer de nouveau de l'alcool. Cependant, il est en proie à des crises de *delirium tremens* qui lui donnent des visions, en particulier lors de ses insomnies, comme il a été mentionné plus haut. Cet homme tourmenté est en recherche de sa métaphysique propre. Ses grandes préoccupations religieuses sur

la perte de l'homme le font dialoguer avec des entités alliées du monde non-humain. Dans la course à pied, il a trouvé une forme de thérapie, de cure et de guérison. Il «avale» les kilomètres, expérimentant une sensorialité exacerbée de la vue et du toucher la nuit, des couleurs et des visions nocturnes, qui marquent une corporalité particulière, mais aussi de transformation de son propre mental.

On connaît de manière générale les bienfaits de l'exercice physique, notamment de la marche rapide et de la course. Les pratiques rituelles des coureurs-vents alliées au régime de sens procuré par les narrations mythologiques leur permettent de remodeler le corps et l'esprit. Petit à petit, grâce à l'entraînement, on peut espacer le temps d'une prise ou d'une rechute, on ralentit la venue de la crise. Don Poli peut d'ailleurs difficilement se passer de ses entraînements quotidiens. On pourrait alors considérer qu'il a remplacé cette addiction négative à l'alcool par une addiction positive à la course.

Précisons que, comme on l'a dit plus haut, Chilapa se confronte actuellement à de très importants problèmes de narcotrafic mais aussi à une consommation régionale de drogue qui tend à augmenter.

Quelques danseurs sont affligés de problèmes d'addiction aux psychotropes ou à d'autres substances (alcool, médicaments), de manière cachée la plupart du temps. La libération des endorphines secrétées par les coureurs aident certains d'entre eux à entamer ou à consolider un processus de sevrage des substances addictives dont ils sont dépendants.

Fournier (2019) estime que «certains 'sports extrêmes' [...] montrent bien que l'enjeu du 'combat contre soi-même' consiste pour les sportifs à faire reculer leurs propres limites dans la compétition» (457). Cependant, dans le cas présent, il ne s'agit pas seulement de «courir pour se soigner» physiquement. Un processus de changement s'embraye lorsque, en courant et en affrontant leurs propres peurs matérialisées par les dangers nocturnes, les jeunes hommes confrontent leurs démons intérieurs et accomplissent une action mentale de transformation. «Il faut s'astreindre (*esforzarse*), avoir foi dans ce que l'on est en train d'accomplir. [...] il faut accomplir le travail collectif qui vous est confié» témoigne un jeune homme-vent, qui m'a confié être parfois tenté de renoncer devant l'effort. Un autre protagoniste, José (23 ans en 2009), confie: «C'est difficile de changer de vie [...]. La culture⁴⁷ m'a éloigné de l'addiction aux drogues, de la monotonie, c'est une libération de mes émotions; dans le cas contraire, je me remplis de pensées négatives, [...] de la peur (*miedo*). J'ai commencé à rêver au lieu de faire des cauchemars. En dansant... on sent chaque fois quelque chose de différent. [...] Et

si tu arrêtes de rêver, tu arrêtes de faire.» C'est ainsi que chacun peut progresser individuellement et tous se transformer par la pratique et la ténacité.

De son côté, Don Apolinar explique à propos de «ses» jeunes gens (*muchachos*): «je leur apprend à être de bonnes personnes, à ne pas voler, ne pas boire, ne pas se droguer, à ne pas être violent» (com. pers. juin 2012). Il prend souvent son exemple pour expliquer que la voie de l'amélioration est possible. Il a également fait longtemps partie des groupes de «Doble A» (*Alcohólicos Anónimos*) qui prônent l'assistance mutuelle et une démarche d'autonomisation (*auto-empoderamiento*). Dans cette logique, la personne sait ce sur quoi elle doit travailler et ce qu'elle doit remettre en ordre⁴⁸.

En guise de conclusion

A la fois rituel propitiatoire collectif, rituel apotropaïque et thérapeutique individuel, loin des accents folklorisants ou d'une patrimonialisation qui figerait la culture, l'exemple des *Cotlatlaztin*, ces hommes-vents, est précieux car il montre que ces groupes rituels de «dances», se sont réinventés, qu'ils ont su produire une nouvelle mythogenèse et ethnogenèse, tout en recréant un lien social transgénérationnel.

Ces pratiques rituelles procurent en effet un cadre, des ressources et des moyens au travers du recours à des puissances spirituelles extérieures et à des techniques du corps issues de différents mondes sociaux. Elles guident la personne et l'accompagnent, en la protégeant dans sa quête d'amélioration, de guérison pour traverser l'incertitude. A partir de la définition collective et publique de leur rôle dans le travail rituel communautaire pour faire advenir les pluies, les danseurs-vents se réinventent en groupe d'apprentissage et d'initiation sous la houlette de leur mentor, le *principal*. Celui-ci chevauche les catégories du rituel, du sport, de l'automédication, du développement personnel et de l'implication héroïque pour le collectif. Il a su entraîner et former les jeunes sur le chemin du contrôle d'eux-mêmes, en «combinant» (selon la notion d'Ariel de Vidas, 2021) différents outils et moyens (pratique ritualisée de la course à pied; actualisation du mythe; corpus de valeurs et d'objectifs moraux et spirituels). *Mutatis mutandis*, les *Cotlatlaztin* continuent à prendre place sans coup férir dans les rhétoriques holistes de l'identité locale, appuyées sur la grande armature narrative et collective des rituels de demande de pluie qui refondent annuellement la communauté.

A mi-chemin du cadre qui les a vu naître, «virtuel» et «*empowerment*» peuvent ainsi se rencontrer, dans une capacité du collectif à régénérer les récits, les rituels de demande de vie (Pitrou, Neurath et Valverde 2011) et de protection, ainsi que les pratiques thérapeutiques. Tout en continuant à s'exprimer par le canal «traditionnel» du catholicisme agraire local — celui du vœu et de la pénitence —, les protagonistes rituels s'ancrent, hier comme aujourd'hui, dans le scénario d'une géographie sacralisée du territoire (grottes, sources, montagnes). Les danseurs-vents, en offrant leur effort physique et spirituel, leur autosacrifice, ont l'espoir de se voir récompensés, guéris et libérés de leurs addictions, ou bien, d'obtenir une issue à leurs problèmes ou propre à leur trajectoire de vie (études, travail, union...). Tous apprennent à se transformer eux-mêmes en disciplinant leur violence personnelle, la masculinité toxique, les addictions, tout en renforçant l'estime de soi. Les protagonistes s'engagent pour être acteurs de leur propre transformation et surmonter les effets des addictions multiples⁴⁹. Ils font l'apprentissage *de facto* des responsabilités collectives et de la responsabilisation personnelle. Ils accomplissent leurs potentialités à travers le processus d'empouvoirement physique et mental.

Il n'est pas inintéressant de relier les cas exposés ici au champ international de la santé globale qui, avec l'OMS⁵⁰, promeut l'*empowerment* et le *community empowerment* comme étant l'un des meilleurs moyens pour réduire les risques de santé associés à la consommation de tabac ou d'alcool⁵¹.

Le groupe rituel remplit ainsi des fonctions précieuses pour le tissu social, en donnant du sens, des modèles de comportements et un imaginaire valorisant pour une classe d'âge, tout en remplaçant l'homme dans le monde. Ces processus de ré-affiliation positive permettent aux participants de prendre place à nouveau de manière positive et héroïsée dans la société locale et de regagner leur estime de soi.

Les notions de virtualisation et d'*empowerment* permettent également d'appréhender le processus complémentaire à l'œuvre dans le groupe rituel de «danse». Il s'agit d'un processus de transformation, celle du renouveau biologique par le rituel, et celle du renouveau personnel par l'*empowerment* physique. En effet, la pluie ne doit pas oublier de revenir, comme la graine ne doit pas oublier de s'actualiser; le jeune homme doit acquérir «force et vertu» en actualisant ses potentialités, comme il est dit en parfait écho dans le deuxième exemple de «virtuel» relevé par le dictionnaire de l'Académie française de 1694 (*in* Hamayon 2015, 5). Il se transforme en l'adulte responsable qu'il porte virtuellement par la mise en capacité de ses propres pouvoirs dans les processus d'agentivation et de renouvellement de la personne.

De plus, dans les *Cotlatlaztin* se combineraient plusieurs formes de rite de passage de jeune gens à la catégorie d'adulte. L'initiation dite «tribale» et collective (scénario diurne), qui «fonde le rituel sur des archétypes mythiques» (cf. Bastide 1999) avec celle dite «d'initiation magique» (scénario nocturne) qui fait «abandonner la condition humaine normale pour accéder à la possession de pouvoirs surnaturels» (*ibid.*). Dans notre cas, le jeune *Cotlatlaztin* est valorisé, héroïsé à ses propres yeux et dans son groupe de pairs. On peut donc dire que le processus général de sa participation au groupe rituel est «un processus destiné à réaliser psychologiquement le passage d'un état, réputé inférieur, de l'être à un état supérieur» (S. Hutin, *in* Bastide, 1999). En effet, il vainc sa peur, accomplissant ainsi des épreuves dont il sort victorieux.

En retour, cela favorise la recréation de liens identitaires favorisant un nouvel ancrage au territoire, dans la mise en contact expérientielle avec le *monte* (la brousse, hors de l'espace habité du village) et la grotte d'Oxtotitlán. Cette dynamique permet de valoriser ce lieu souterrain comme une matrice culturelle et spirituelle, diachronique et synchronique, auprès de soi et de l'extérieur. Resémantisé par les programmes archéologiques et de restauration, les médiations académiques faisant circuler des savoirs qui se combinent avec les multiples influences modernes, Acatlán (re)devient l'un des points particuliers des intersections de la mondialité. Cet espace territorial ne peut (ré)exister que parce qu'un espace virtuel (dans l'imaginaire comme sur le Web) s'est recréé autour de ces thèmes préhispaniques (populaires comme savants, locaux comme urbains) et a pu (re)prendre corps chez les *Cotlatlaztin* et certains de ses habitants.

Références

- Amselle, Jean-Loup. 2001. *Branchements: Anthropologie de l'universalité des cultures*. Paris: Flammarion.
- Argyriadis, Kali, Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Alejandra Aguilar Ros (coords.). 2008. *Raíces en movimiento: Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*. México: El Colegio de Jalisco, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Institut de recherche pour le développement / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
- Ariel de Vidas, Anath. 2021. *Combinar para convivir: Etnografía de un pueblo nahua de la Huasteca veracruzana en tiempos de modernización*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / El Colegio de San Luis.
- Bastide, Roger. 1999. s.v. Initiation. *Encyclopædia Universalis*. Paris: Éditions Encyclopædia Universalis.
- Benda-Beckmann, Keebet von, et Fernanda Pirie (dirs.). 2007. *Order and Disorder: Anthropological Perspectives*. New-York / Oxford: Berghahn Books.
- Broda, Johanna, et Felix Baéz-Jorge (coords.). 2001. *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: Fondo de Cultura Económica / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Broda, Johanna, et Catharine Good-Eshelman (coords.). 2004. *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: Los ritos agrícolas*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia / Instituto de Investigaciones Históricas / Universidad Nacional Autónoma de México.
- Broda, Johanna, Stanisław Iwaniszewski et Arturo Montero (coords.) 2001. *La montaña en el paisaje ritual*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Instituto Nacional de Antropología e Historia / Instituto de Investigaciones Históricas / Universidad Nacional Autónoma de México / Universidad Panamericana.
- Carneiro de Cunha, Manuela. 2010. *Savoir traditionnel, droits intellectuels et dialectique de la culture*. Paris: Ed. De l'éclat.
- De la Peña, Francisco. 2002. *Los hijos del sexto sol*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- De la Torre, Renée. 2008. «La estetización y los usos culturales de la danza conchera-azteca». En *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, éditée par Renée de la Torre, Kali Argyriadis, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Alejandra Aguilar Ros, 73-110. México: El Colegio de Jalisco / Centro de

- Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Institut de recherche pour le développement / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
- Debruyker, Amandine. 2021. «Zapotèques de Los Angeles: Socio-anthropologie des cycles festifs dans la reconstruction identitaire en contexte migratoire» (thèse de doctorat, Université Aix-Marseille / Institut des Amériques).
- Dehouve, Danièle. 1994. *Entre el caimán y el jaguar: Los pueblos indios de Guerrero*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / INI.
- Díaz Vázquez, Rosalba. 2003. *El ritual de la lluvia en la tierra de los hombres-tigre: Cambio sociocultural en una comunidad náhuatl*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Dictionnaire Le Robert en ligne, s.v. «virtuel», <https://dictionnaire.lerobert.com/definition/virtuel>.
- Ellison, Nicolas. 2007. «Symbolisme sylvestre et rapports d'altérité dans une danse rituelle totonaque». *Annales de la Fondation Fyssen*, hal-01669304.
- Faure, Jean-Michel. 1987. «L'éthique puritaine du marathonien». *Esprit* 125 (4):36-41. <https://esprit.presse.fr/article/jean-michel-faure/l-ethique-puritaine-du-marathonien-37803>.
- Flores Gómez, Juan Miguel. 2021. «Transmutación, ímpetu y desgarre: El cuerpo de los tigres del Atzatzilztle» (thèse de maîtrise, Universidad Nacional Autónoma de México).
- Fournier, Laurent Sébastien. 2019. «“Même pas mal!”: combats figurés et esthétisations festives de la violence», *Ethnologie française* 49 (3):455-62. doi:10.3917/ethn.193.0455.
- Galinier, Jacques, et Antoinette Molinié-Fioravanti. 2006. *Les néo-Indiens: Une religion du III^e millénaire*. Paris: Odile Jacob.
- Ginzburg, Carlo. 1984. *Les batailles nocturnes: sorcellerie et rituels agraires en Frioul, XVI^e et XVII^e siècles*. Paris: Flammarion.
- Goloubinoff Marina, et Aline Hémond. 2008. «El “Vía Crucis del agua”: Clima, calendario agrícola y religioso entre los nahuas de Guerrero». En *Aires y lluvias, Antropología del clima en México*, édité par Annamária Lammel, Marina Goloubinoff y Esther E Katz, 133-169. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Institut de recherche pour le développement.
- Goloubinoff, Marina, Esther Katz et Annamaria Lammel (éds.). 1997. *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano*. 2 vols. Quito: Ediciones Abya-Yala.

- González Chévez, Lilián. 2010. «Los “caballeritos”: hombres-dioses-nahuales detonadores de la regeneración cíclica del orden cósmico y social entre los nahuas de Guerrero». En *Iniciaciones, trances, sueños... Investigaciones sobre el chamanismo en México*, édité par Antonella Fagetti, 41-87. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla / Plaza y Valdés.
- Govers, Cora. 2006. *Performing the community: Representation, ritual and reciprocity on the Totonac highlands of Mexico*. Berlin: Lit.
- Grove, David. 1970. *Los Murales de la cueva de Oxtotitlán, Acatlán, Guerrero: Informe sobre las investigaciones arqueológicas en Chilapa, Guerrero, noviembre de 1958*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Hamayon, Roberte. 2015. «Du concombre au clic. À propos de quelques variations virtuelles sur le principe de substitution». *Ethnographiques.org. Revue en ligne de sciences humaines et sociales*, 30:1-21. <https://www.ethnographiques.org/2015/Hamayon>.
- Harris, Max. 1996. «Moctezuma's daughter: The role of *La Malinche* in Mesoamerican dance». *The Journal of American Folklore* 109 (432): 149-77. doi: 10.2307/541833.
- . 2000. *Aztecs, moors, and christians: Festivals of reconquest in Mexico and Spain*. Austin: University of Texas Press.
- Hémond, Aline. 2013. *Créativité, résistance et ethnogénèse: Les dynamiques de l'autochtonie; Travaux d'anthropologie américaniste et d'ethnologie mexicaniste présentés en vue de l'obtention d'une Habilitation à diriger les recherches*. Paris: Université Paris Ouest.
- . 2019. «Alimento para los dioses, alimento para los hombres»: Ritos y modos de cocción en el México nahua de hoy». *Itinerarios*, 29: 151-72. doi: 10.7311/ITINERARIOS.29.2019.06.
- High, Casey. 2010. «Agency and anthropology: Selected bibliography», *Ateliers du LESC*, 34. doi: 10.4000/ateliers.8516.
- Hill, Jonathan D. (éd.). 1996. *History, power, and identity: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. Iowa: University of Iowa Press.
- Horsfield, Peter. 2005. «Theology as a Virtualising Enterprise». *Colloquium* 37 (2): 131-42.
- INEGI (Instituto Nacional de Estadística y Geografía). 2020. «Censo de Población y Vivienda. México: Instituto Nacional de Estadística y Geografía».
- Labonté, R., et Glenn Laverack. 2008. *Health Promotion in Action: From Local to Global Empowerment*. United Kingdom: Palgrave Macmillan.
- Lévi-Strauss, Claude. 1960. *La pensée sauvage*. Paris: Plon.
- Lieberman, Daniel E., Mickey Mahaffey, Silvino Cubesare Quimare, Nicholas B. Holowka, Ian J. Wallace et Aaron L. Baggish. 2020. «Running in Tarahumara

- (Rarámuri) culture: Persistence hunting, footracing, dancing, work, and the fallacy of the athletic savage». *Current Anthropology* 61 (3): 283-393. doi: 0.1086/708810.
- López-Austin, Alfredo. 1994. *Tamoanchan y Tlacocan*. México: Fondo de Cultura Económica .
- Macías Guzmán, Eugenia. 2011. «Resistencia indígena y experiencia estética: Los mandiles de las fiestas de mayo en Acatlán-Chilapa, Guerrero». En *Entre el estigma y la resistencia: Dinámicas étnicas en tiempos de globalización*, édité par Karla J. Avilés y Adrina Terven, 71-119. México: Publicaciones de la Casa Chata / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / El Colegio de Michoacán.
- Martin, Gabriel. 2016. «L'empowerment: d'autonomisation à agentivation». *Le Collectif*. <https://lecollectif.ca/lempowerment-dautonomisation-a-agentivation/>.
- Mary, André. 1994. «Bricolage afro-brésilien et bris-collage postmoderne». En *Roger Bastide ou le réjouissement de l'abîme: Echos du colloque tenu à Cerisy-la Salle du 7 au 14 septembre 1992*, édité par Paul Laburthe-Tolra, 85-98. Paris: L'Harmattan.
- _____. 2000. *Le Bricolage africain des héros chrétiens*. Paris: Cerf.
- Matías Alonso, Marcos (comp.). 1994. *Rituales agrícolas y otras costumbres guerrerenses (siglos XVI-XX)*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Matías Alonso, Marcos, et Constantino Medina Lima. 1995. *Vocabulario nahuatl-castellano de Acatlán, Guerrero*. México: Plaza y Valdés.
- Neff, Françoise. 1994. *El rayo y el arcoíris: La fiesta indígena en la montaña de Guerrero y el oeste de Oaxaca*. México: Instituto Nacional Indigenista / Secretaría de Desarrollo Social.
- Neurath, Johannes. 2002. *Las fiestas de la Casa Grande: Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*. México: Universidad de Guadalajara, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Olivier de Serdan, Jean-Pierre. *La rigueur du qualitatif: Les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique*. Bruxelles: Academica.
- Parazelli, Michel, et Mathieu Bourbonnais. 2017. «L'empowerment en travail social: Perspectives, enseignements et limites». *Sciences & Actions Sociales* 1 (6): 23-52. doi: 10.3917/sas.006.0023.
- Pitrou, Perig, Johannes Neurath et María del Carmen Valverde. 2011. *La noción de vida en Mesoamérica*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rainelli, Federica. 2019. «Detrás de la máscara: Usos y significados del cuerpo en la práctica ritual otomí (Sierra Madre Oriental, México)» (thèse de doctorat, École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris).

- Reyes Equiguas, Salvador. 2009. «Una antigua danza mesoamericana: Los *Cotlatlaztlin* de Acatlán, Guerrero». *Estudios de Cultura Náhuatl*, 38: 427-45.
- Ricard, Robert. 1932. «Contribution à l'étude des fêtes de "moros y cristianos" au Mexique». *Journal de la société des américanistes* 24 (1): 51-84.
- Roussely, Véronique. 2018. *Les combats rituels de Zitlala au Mexique. Se battre «por gusto»*. Paris: L'Harmattan.
- Sahagún, Bernardino fray. 2003. *Historia General de las Cosas de la Nueva España* (edición de Juan Carlos Temprano), tt. I-II. Madrid: Editorial Promo.
- Soustelle, Georgette. 1968-1969. «Essai comparatif sur cinq populations autochtones du Mexique». *L'Ethnographie*, (62-63): 142-55.
- Tiedje, Kristina. 2007. «Des politiques culturelles de la nature: le cas des grottes du vent et de la fertilité au Mexique». *Journal de la Société des américanistes* 93 (1): 101-26. doi: 10.4000/jsa.6993.
- Waisbord, Silvio. 2005. «Five key ideas: Coincidences and challenges in development communication». En *Media and Glocal Change: Rethinking Communication for Development*, édité par O. Hemer et T. Tufte, 77-90. Buenos Aires: Nordicom / Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Warman, Arturo. 1985. *La danza de moros y cristianos*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Weiditz, Christoph. 1530-1540. *Trachtenbuch*, Germanisches Nationalmuseum Nürnberg, Hs.22474. Germanisches Nationalmuseum | Digitale Bibliothek | V 3.0.200818. <http://dlib.gnm.de/item/Hs22474/html>; <http://dlib.gnm.de/item/Hs22474/24> (1. Phase); <http://dlib.gnm.de/item/Hs22474/19> (2. Phase); <http://dlib.gnm.de/item/Hs22474/25> (3. Phase)]

Notes

- ¹ Ce texte est le fruit de réflexions en lien avec différentes saisons d'enquêtes ethnographiques menées à Acatlán, en particulier entre 2008 et 2019.
- ² Il existe une grande diversité des groupes rituels de «danse» en lien avec les cérémonies de demande d'eau pour le Mexique, en particulier dans cette région du sud-ouest mexicain. Parmi une abondante littérature anthropologique et historique sur les demandes de pluie, citons notamment Neff (1994), Goloubinoff, Katz et Lammel (1997), Broda et Báez-Jorge (2001), Broda, Iwaniszewski et Montero (2001), Broda et Good Eshelman (2004).
- ³ Dans le dictionnaire de Samuel Johnson de 1768, *virtual* est glosé «having the efficacy without the sensible part» (*in* Hamayon 2015, note 5).

- ⁴ Pour les différents courants de pensée sur l'*empowerment*, voir Parazelli et Bourbonnais (2017).
- ⁵ La notion d'*empowerment* a été utilisée par des courants théoriques et politiques divers pour des buts de transformation sociale (auprès des minorités politiques, économiques, raciales ou liées aux questions du genre, cf. Butler) avant de trouver des domaines d'applications plus larges (comme l'éducation populaire, l'économie solidaire, la médiation, et bien d'autres). On s'attachera ici surtout au domaine de la santé, dont les antécédents sont à chercher au niveau international avec les communautés autour du SIDA, la reprise des théories de mise en capacité par l'Organisation Mondiale de la Santé — oms, ainsi que les organisations locales (comme Alcooliques Anonymes).
- ⁶ Initiation sera entendue ici comme l'ensemble des cérémonies et des actes par lesquels un groupe d'âge masculin rentre dans la catégorie d'adultes, entendue comme ayant «force et vertu» si l'on reprend la formulation théologique médiévale (Hamayon 2015).
- ⁷ Le leader occuperait ici la place, le rôle de l'agent extérieur permettant de catalyser le groupe dans l'acquisition du pouvoir. Dans le cadre des théories sur la domination, l'*empowerment* a en effet été pensé comme un processus destiné à ce que groupes sociaux dominés ou personnes puissent accroître leur contrôle sur leur vie (processus dit d'habilitation ou *enabling*) ou le contrôle politique, économique, environnemental.
- ⁸ Pour une bibliographie sur l'agentivité et l'anthropologie, voir High (2010).
- ⁹ Sur cette notion, se reporter à Ariel de Vidas (2021). A partir de l'action de «combiner» —d'abord définie comme une notion *emic* émanant des habitants d'un village nahua de la Huasteca —, l'auteur pose plus généralement la question de la coexistence de multiples façons de penser le monde qui impliquent des rapports spécifiques à autrui et à l'environnement.
- ¹⁰ L'une des premières acceptions du terme «ethnogenèse» se réfère à l'apparition historique d'un peuple qui se définit à lui-même dans les termes d'un héritage socioculturel, linguistique (Hill 1996). Toutefois, l'ethnogenèse ne qualifie pas seulement l'émergence historique de peuples culturellement distincts, mais aussi un concept qui englobe les luttes culturelles et politiques de peuples qui construisent leurs identités dans des contextes de changement radical et de discontinuités. Dans le cas présenté, il s'agit de considérer les manifestations culturelles et religieuses telles que les «dances» et les combats rituels, comme porteuses de performativité et d'efficacité dans le champ des réinventions identitaires, individuelles et collectives.
- ¹¹ Les peintures d'Oxtotitlán ont été étudiées par David Grove (1970).
- ¹² L'étymologie du terme n'est pas totalement établie. Selon Dehouve (1994, 147) la première occurrence daterait de 1529 avec *cuatlatlatzin*, venant de :«*cuaub-tlatlax-qui* :celui qui lance en l'air son billot de bois', de *cuauitl*: bois et de *tlax-tli*, billot ou pelote». Pour ma part, j'ai remarqué que mes interlocuteurs d'Acatlán insistaient sur la fonction des *cotlatlatzin* qui appellent le vent, la pluie par des effets sonores. De ce fait, une autre étymologie serait envisageable pour *Cotlatlatzin*: cela pourrait venir de :*cuaub*-(arbre, bois) et *tlatlatzin(i)*:éclair, foudre, c'est-à-dire « les éclairs du (cylindre) de bois » (Hémond 2013, 104). Matías Alonso (1994, in Díaz Vázquez 2003, 85) a décomposé le vocable *cotlatlaztin* en *quahuil* (bâton ou bois) et *tlaztli*: «toux». Le vocable *tlaztli* retranscrirait ainsi ses effets sonores de «clameur» ou «pleur, cri» (*clamor* ou *llanto*) du *teponaztli*, petit tambour de bois considéré comme sacré dont sont porteurs les danseurs. Je suivrai les acteurs locaux qui prononcent actuellement le vocable comme *cotlatlaztin*.
- ¹³ Les combats rituels ont également lieu en d'autres occasions, notamment en saison sèche à Zitlala dans le village voisin d'Acatlán, avec le groupe des *Xochimilcas* (voir Roussely 2018).

On trouve également des batailles rangées entre femmes dans la communauté nahua proche de La Esperanza.

- ¹⁴ Il existe de nombreux témoignages ethno-historiques de l'antipodisme indigène. Dès la Conquête, Fernández de Oviedo rapporte dans son *Historia general y natural de las Indias*: «jugaban con un palo puesto sobre los pies, grande, e le traían e meneaban con tanta facilidad e ligereza, que parecía cosa imposible», (t. IV, p. 66 cité in Reyes Equiguas 2009, 427). Antonio de Herrera, Fray Juan de Torquemada puis Ignacio Altamirano au XIX^e siècle pour la région de Tixtla, les décrivent dans leurs écrits. En 1528, Christoph Weiditz, invité à la cour de Charles Quint en laisse 3 gravures (Tratenbuch), consultables sur le site du *Germanisches Nationalmuseum Nürnberg* (Weiditz 1530-1540, Ill. 5).
- ¹⁵ Par manque d'espace, je ne peux m'étendre sur la description des figures acrobatiques des antipodistes. Voir Reyes Equiguas (2009) pour des descriptions historiques.
- ¹⁶ On trouve de nombreux écrits sur le sujet. Par exemple, Goloubinoff et Hémond (2008); Hémond (2019) ; Broda, Iwaniszewski et Montero (2001).
- ¹⁷ Les *Cotlatlaztin* n'ont pas toujours été un groupe d'âge de moins de 30 ans. Auparavant, des hommes plus mûrs de 30 à 60 ans pouvaient en faire partie. Depuis une trentaine d'années, avec le nouveau leader du groupe, Don Poli, on note la transformation des hommes-vents en groupe d'âge comportant des caractéristiques initiatiques et une orientation du vœu personnel vers la guérison des addictions. De manière générale, l'insertion des jeunes adultes aujourd'hui dans les «dances» (*tigres, tlacololeros, chivos*, etc) est beaucoup plus importante, de même que l'accentuation des aspects d'efforts physiques.
- ¹⁸ L'un des enjeux du système des fêtes et de l'organisation politique et religieuse est de réincorporer les jeunes et adultes de la diaspora nationale dans le système des charges annuelles.
- ¹⁹ Pour plus de caractéristiques sociologiques sur les participants aux groupes rituels et comme espace de socialisation de la masculinité, voir Flores Gómez (2021), en particulier sur les combattants jaguars.
- ²⁰ A Acatlán, l'offrande de soi-même est considérée comme une catégorie à part entière : désignée sous les termes de *nobuenchibua* ou *nonobuenchibua*, c'est-à-dire une auto-offrande ou autosacrifice au moyen d'un vœu, d'une promesse (*buenchibualiztli*) ou pour accomplir une pénitence (Matías Alonso et Medina Lima 1995). Ce sacrifice de soi doit être à la hauteur de ce qui est demandé : l'abondance, la santé, la délivrance d'une maladie, la santé pour un enfant ou la guérison d'une addiction ou d'une affliction, notamment pour des personnes ayant perdu un être cher. Tous les porteurs d'images et de croix, les *cargueros* et les danseurs rituels sont également considérés comme accomplissant une *manda*, un sacrifice d'eux-mêmes.
- ²¹ Les noms ont été changés.
- ²² Sur les danses rituelles et leur refunctionalisation dans d'autres régions de l'aire mésoaméricaine, voir notamment Harris (1996, 2000), Neurath (2002), Govers (2006), Ellison (2007).
- ²³ Le nom nahuatl de la Sainte-Croix, *Atzahziliztli*, signifie « l'action d'appeler les pluies ».
- ²⁴ Pour plus de précisions sur les actions polysémiques d'habiller les croix et la multivocalité des pratiques rituelles, voir Macías Guzman (2011).
- ²⁵ On rendait également culte aux personnages de la fresque olmèque, en particulier la divinité Homme-Jaguar, considérée comme sacrée. Le site est maintenant contrôlé par l'INAH pour préserver ces vestiges.
- ²⁶ Selon Díaz Vázquez (2003), il y aurait environ 280 croix (86).
- ²⁷ C'est le leader du groupe, Don Poli, qui fabrique les masques et les conserve chez lui, les matériaux lui étant fournis par le *comisario* (autorité politique du village). Le masque, très

caractéristique, montre un visage peint en rouge avec de petits lézards verts sur le front, le nez et les pommettes et une longue chevelure d'ixtle (cordelettes de fibres d'agave) de différentes couleurs.

²⁸ Com. pers. Don Vital Alonso.

²⁹ Appelé *Xochitelpochtle* (tronc de bois) selon Díaz Vázquez (2003, 85). Il est dit que seul celui qui maîtrise les pouvoirs du vent (comme autrefois Ehecatl) peut s'en servir. Une bande dessinée parue en 2009 — *El Maizo: La maldición del vástago* — reprend ces éléments et a rencontré beaucoup de succès tout en popularisant les *Cotlatlaztin* dans l'ensemble du Mexique.

³⁰ Georgette Soustelle (1968-69, 150) se faisait les mêmes remarques sur les Nahuas du village de Tequila.

³¹ Il faut noter l'importance du terme «*principal*» qui échoit à l'instructeur des *Cotlatlaztin*. Ce terme est celui qui est employé pour désigner les participants au conseil des anciens, les plus hautes autorités politiques traditionnelles du village (au côté des «*autorités*» modernes comme le *comisario*, sorte de maire).

³² Cela fait écho à ce que Faure (1987) a appelé «*l'éthique puritaine des marathoniens*»... Mais sport et religiosité sont aussi présents dans les pèlerinages traditionnels. Pensons aux *carreras guadalupanas*, ces courses pour la Vierge de Guadalupe, fort prisées dans le catholicisme populaire mexicain. Celles-ci mobilisent les fidèles à partir de nombreuses villes régionales dans une épreuve de course de relais jusqu'au sanctuaire de la Vierge de Guadalupe au nord de la ville de Mexico. Le tronçon entre Chilapa — à proximité d'Acatlán — et Chilpancingo est d'ailleurs particulièrement emprunté. Cette épreuve est envisagée comme une dévotion permettant la réalisation d'un vœu individuel ou collectif. Enfin, évoquons également le lien historique entre «*jeux*» et courses dans les sociétés amérindiennes, avec l'exemple emblématique des Raramuri, cité plus haut (Lieberman et al. 2020).

³³ On pourrait reconnaître là un «*rite de marge*» caractéristique des cérémonies d'initiation. Pour J. Cazeneuve, c'est une école de souffrances permettant au garçon de prouver qu'il est plus fort que la nature, que l'initiation lui a donné une puissance «*magique*» ou «*mystique*» capable de transcender le réel (*in* Bastide, 1999).

³⁴ C'est aussi une période de vulnérabilité «*puisque l'on risque d'être la proie des esprits de la brousse ou des malfaisants y menant leurs actions*» comme le remarquait Bastide (1999) pour les cérémonies africaines d'initiation masculine.

³⁵ De même, les rituels initiatiques comportent souvent des phases de séparation de la société, suivies de phases d'instruction, de transmission de connaissances, comme d'éducation morale (le contrôle de soi-même appris à travers les souffrances physiques) sur lesquelles a insisté W. D. Hamblay (*in* Bastide, 1999).

³⁶ Entretiens avec Don Apolinar des *Cotlatlaztin* d'Acatlán, juin 2012.

³⁷ Horsfield (2005) dans «*Theology as a virtualising enterprise*», pose l'hypothèse que le virtuel et sa «*vertu*» d'opérer serait au fondement du fait religieux. Selon lui, «*en un certain sens, la pensée religieuse a pour objet d'offrir au croyant un espace virtuel où il peut établir des relations virtuelles avec des entités spirituelles*» (133). Toute culture concevrait des mondes virtuels qui interfèrent constamment avec le monde de notre expérience corporelle, et que les réalités offertes par ces mondes virtuels sont parfois plus influentes sur nos destinées que celles du monde dans lequel nous vivons, car elles nous servent à explorer d'autres possibilités en vue de transformer notre situation actuelle».

³⁸ Cette forme de néo-spiritualité s'est tout d'abord diffusée par des groupes de danseurs urbains néo-aztèques (ou *concheros*) (voir Galinier et Molinié-Fioravanti 2006; Argyriadis et al. 2008),

et par le mouvement *chicano* de la diaspora mexicaine aux États-Unis. Il est à présent très représenté sur le Web où de nombreux sites diffusent la *toltecayotl* ou pensée philosophique du Mexique ancien.

³⁹ Terme qui s'inspire de la mise en communication électrique, faisant valoir le caractère ouvert de chaque culture (Amselle 2001).

⁴⁰ Dans la conception *emic*, les ancêtres primordiaux, de par leur ancienneté, se sont transformés en pierre, leur matière organique, leurs os se sont fossilisés. Les pierres sont en quelque sorte les « os » de la terre et les os des ancêtres s'y sont trouvés mélangés. Il y a donc une relation forte entre la pierre et les os des ancêtres, un processus de transformation. Dans d'autres régions, on retrouve dans les pèlerinages personnels amorcés par des *bâdis* (chamanes) otomis moderne ce même rapport aux pierres et aux ancêtres du monde géologique et infra-souterrain (Rainelli 2019). Les fossiles d'Acatlán sont également le support d'une réflexion sur la mer ancienne qui se trouvait là. Cette épistémè locale recoupe certains éléments de la science moderne qui établit l'importance de l'intégration de matières organiques dans la lithosphère.

⁴¹ Il est fort intéressant de comparer ce cas avec la région de la Huastèque, où les guérisseurs nahuas, *teenek* et *xi'oi* considèrent les grottes de Huichihuayan comme la source de leur savoir local, et un sanctuaire où ils pratiquent leurs voyages initiatiques (Tiedje 2007, 206).

⁴² Ce motif des combats nocturnes serait à mettre en analogie avec « les batailles nocturnes » des *Benandanti*, ces sorciers-guérisseurs du Frioul italien entre le *xvi^e* et le *xvii^e* siècle (Ginzburg 1984). En effet, *lato sensu*, on retrouve de part et d'autre, à travers le temps, des batailles oniriques émanant de noyaux agraires, en lien avec la fertilité et la défense du territoire.

⁴³ Voir Hémond (2013). Voir également González Chévez (2010) sur cette même région.

⁴⁴ Pour l'histoire coloniale du Guerrero, Dehouve signale que « la transformación en nahual era el arma específica del indio en contra del español, mientras este último se valía de sus arcabuces y látigos » (Dehouve 1994 148).

⁴⁵ Sur l'introduction des danses de *Moros y Cristianos* en Nouvelle-Espagne, voir également Ricard (1932) et Warman (1985).

⁴⁶ En revanche, de nombreux groupes de *maromeros*, ces acrobates fildeféristes, y compris d'Acatlán se sont décidés à participer au Festival Cumbre Tajín (comm. pers. Charlotte Pescayre).

⁴⁷ La notion de « culture » est ici à comprendre comme étant les valeurs et pratiques de la culture nahua locale.

⁴⁸ A ce sujet, voir Benda-Beckman et Pirie (2007).

⁴⁹ On trouve d'autres exemples de l'utilisation des danses pour aider au contrôle de soi et des addictions. C'est le cas dans la danse des *Chivos* de Zitlala, à quelques 5 km d'Acatlán, où le jeune maître du groupe a fait vœu de se délivrer des addictions par la danse. Chez les migrants zapotèques de Californie, on trouve également des cas de prise en charge des jeunes hommes, pris dans les gangs et l'addiction aux drogues, par les groupes de danses traditionnelles (voir Debruyker 2021).

⁵⁰ World Health Organization [s.d.], <https://www.who.int/teams/health-promotion/enhanced-wellbeing/seventh-global-conference/community-empowerment>, consulté le 19 janvier 2023.

⁵¹ A ce propos, voir Labonté R. et Laverack G. (2008); Waisbord S. (2005).