

**Université de Montréal**

*In xochiyecolli, l'épreuve fleurie.*  
**Symbolique du genre selon la littérature des Nahuatl du Mexique préhispanique**

**par**

**Dominique Raby**

**Département d'anthropologie  
Faculté des arts et des sciences**

**Thèse présentée à la Faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de  
Philosophiae Doctor (Ph.D.)  
en Anthropologie**

**Novembre 2000**

**© Dominique Raby, 2000**





**National Library  
of Canada**

**Acquisitions and  
Bibliographic Services**

**395 Wellington Street  
Ottawa ON K1A 0N4  
Canada**

**Bibliothèque nationale  
du Canada**

**Acquisitions et  
services bibliographiques**

**395, rue Wellington  
Ottawa ON K1A 0N4  
Canada**

*Your file Votre référence*

*Our file Notre référence*

**The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.**

**The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.**

**L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.**

**L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.**

**0-612-65328-5**

**Canada**

**Université de Montréal  
Faculté des études supérieures**

**Cette thèse intitulée:**

***In xochiyecolli, l'épreuve fleurie.*  
Symbolique du genre selon la littérature des Nahuatl du Mexique préhispanique**

**présentée par:**

**Dominique Raby**

**a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes:**

<b>Robert Crépeau</b>	<b>président du jury</b>
<b>Louise Iseult Paradis</b>	<b>directrice de recherche</b>
<b>Pierre Beaucage</b>	<b>codirecteur de recherche</b>
<b>Deirdre Meintel</b>	<b>membre du jury</b>
<b>Vignia E. Miller</b>	<b>examinatrice externe</b>
<b>Luc Racine</b>	<b>représentant du doyen</b>

**Thèse acceptée le:**

## SOMMAIRE

Les Nahuas de la Mésoamérique préhispanique ont produit une littérature orale extrêmement riche, que l'on peut retracer à travers des compilations effectuées pendant la colonie espagnole (16<sup>ème</sup>-17<sup>ème</sup> siècles). Plusieurs de ces documents, qui doivent tous faire l'objet d'une analyse critique, offrent la particularité d'avoir été écrits en langue autochtone, par des Indiens nahuas et des métis. Cette thèse propose, à partir de l'étude de ces documents et des quelques codex préhispaniques existants, une lecture de la représentation du genre chez les Nahuas. Plus précisément, il s'agit ici d'identifier une variabilité discursive au sein de cette littérature orale, en général considérée comme un tout, et de tâcher de comprendre en quoi cette variabilité est liée à la présence de groupes émetteurs distincts, eux-mêmes façonnés par le genre.

Cette problématique demandait une approche particulière et nous nous sommes inspirée, pour la construire, des acquis de plusieurs modèles conceptuels et méthodologiques qui seront tout d'abord discutés. Le style littéraire a été retenu comme premier facteur de découpage, permettant d'obtenir ainsi trois ensembles formés par les mythes, les sortilèges et les poèmes chantés. Ces ensembles forment le moyen d'expression privilégié respectif de trois groupes diversement constitués: les autorités civico-religieuses, les spécialistes des pratiques magiques, et les poètes. Puis nous avons identifié, au sein de ces groupes, des sous-groupes composés en tout ou majoritairement d'individus de même sexe. C'est alors que nous avons pu repérer cinq discours, qui exploitent de façon distincte les modalités de la représentation symbolique du genre: une version hégémonique, une autre franchement contre-hégémonique, et trois discours qui, chacun à leur façon, réarticulent certaines composantes de la version hégémonique.

La méthode structuraliste et celle dite *grounded theory*, formulée par le courant de pensée de l'École de Chicago connu sous le nom d'interactionnisme symbolique, ont soutenu l'analyse de la représentation symbolique du genre. Les résultats obtenus permettent de penser que deux couples divins viennent symboliser l'ensemble des relations entre les sexes: l'un, composé de Cihuacoatl et Mixcoatl, régit le mariage, alors que Xochiquetzal et Tezcatlipoca, pour leur part, entretiennent une relation fautive. Les deux couples se fragmentent en de nombreuses entités qui, au fil de leurs métamorphoses, incarnent les différentes phases, orientées selon les directions de l'univers, des cycles journalier et annuel du soleil, de la planète Vénus et des étoiles. Ces phases sont autant d'aspects, non pas du féminin et du masculin, mais des relations qui unissent ces deux pôles:



réjouissances pré-nuptiales, ordre du mariage, chaos de l'adultère et séduction illicite. Les cinq discours identifiés exploitent ces relations divines; mais celles-ci, réinterprétées en un jeu d'accentuations, de gommages ou d'inversions, viennent exemplifier les valeurs distinctes que véhiculent les groupes émetteurs.

Enfin, il est proposé que ces variations discursives pourraient se comprendre en fonction de deux paramètres principaux: le prestige et l'autonomie du groupe émetteur, par rapport aux autres utilisateurs du même style et par rapport aux autorités civico-religieuses. Ainsi, cette thèse voudrait montrer l'importance, dans une société plurielle et hiérarchisée comme celle des Nahua, de prendre en compte l'existence de représentations symboliques du genre autres que celle de la version hégémonique, ainsi que la présence de paroles féminines distinctives.

## TABLE DES MATIÈRES

Sommaire .....	i
Table des matières .....	iii
Liste des tableaux .....	x
Liste des figures .....	xi
Remerciements .....	xii

<b>INTRODUCTION</b> .....	<b>1</b>
---------------------------	----------

### Chapitre 1

#### ANTHROPOLOGIE ET REPRÉSENTATION DU GENRE

Introduction .....	6
<b>1. Les pionniers</b> .....	<b>7</b>
1.1 Genre et organisation sociale .....	8
1.1.1 Kaberry: le regard fait volte-face .....	9
1.1.2 Richards: un discours féminin élaboré .....	12
1.2 Margaret Mead: genre et culture .....	12
1.2.1 Culture, sexe et tempérament .....	12
1.2.2 Avancée du bio-psychologique .....	14
1.3 Discussion: «leçons oubliées» des pionniers .....	16
<b>2. L'«anthropologie féministe» 1970-1980</b> .....	<b>17</b>
2.1 Lévi-Strauss et le féminisme: universalité et dualité .....	18
2.1.1 La domination universelle .....	18
2.1.2 Premières déconstructions .....	22
2.2 Le féminisme d'inspiration marxiste .....	25
2.2.1 Engels et la question des origines de l'inégalité .....	25
2.2.2 Leacock et la société égalitaire .....	28
2.2.3 La contrainte idéologique .....	30
2.3 Discussion .....	32
<b>3. Le nouveau visage de l'anthropologie des femmes</b> .....	<b>33</b>
3.1 Mead et Lévi-Strauss revisités: nouvelles réflexions sur le symbolique .....	33
3.1.1 Ortner et Whitehead: le prestige comme catalyseur analytique .....	34
3.1.2 Société simple, société hiérarchisée: le modèle se dédouble .....	37
3.1.3 Strathern: l'atomisation des concepts se poursuit .....	39

3.2 Quelques réflexions empruntant au postmodernisme .....	41
3.2.1 Féminisme et postmodernisme: génération ou osmose? .....	41
3.2.2 Un échange fertile: concepts académiques et autochtones .....	42
<b>4. Positions de l'étude et hypothèses.....</b>	<b>44</b>
4.1 Le «féminisme critique» .....	44
4.2 Discours et société.....	47
4.3 Hypothèse générale.....	50
4.3.1 Contexte et «contre-culture».....	50
4.3.1.1 Messick: le discours «subordonné» des tisserandes nord-africaine.....	50
4.3.1.2 Schlegel: la signification «spécifique» d'un rituel hopi .....	52
4.3.1.3 Ortner: une «contre-hégémonie» de genre à Hawaï .....	53
4.3.2 Prestige et autonomie.....	55

## **Chapitre 2**

### **LES SOURCES ET LA MÉTHODE**

Introduction .....	58
<b>1. Autour du discours.....</b>	<b>59</b>
1.1 Un découpage stylistique et social.....	59
1.2 Le cas des guérisseuses.....	63
1.3 Une autre approche de la pluralité discursive nahua: l'étude de Gruzinski.....	64
1.4 Quelques concepts indispensables .....	65
<b>2. Les sources et leur interprétation.....</b>	<b>65</b>
2.1 Description des sources.....	66
2.1.1 <i>Le teotlatolli</i> ou discours «officiel»: mythes et cosmologie.....	66
2.1.1.1 Les sources préhispaniques.....	66
2.1.1.2 L'œuvre des religieux.....	68
• Les franciscains Olmos et Sahagún.....	68
• Les dominicains Durán et Ríos.....	70
• Le groupe Magliabecchiano .....	72
2.1.1.3 Les chroniqueurs nahua .....	73
2.1.2 <i>Le nahuallatolli</i> et le monde des sortilèges.....	74
2.1.3 <i>Le cuicatl</i> ou chant poétique .....	77
2.2 Interprétation des sources: le brouillage colonial.....	78
<b>3. Compilation et analyse des données.....</b>	<b>82</b>
3.1 Méthode de compilation .....	82
3.2 Méthode analytique .....	85

#### 4. Quelques mots sur la traduction ..... 88

### Chapitre 3

#### Les NAHUA

#### Cadre général et études sur la femme nahua préhispanique

<b>1. Les Nahua</b> .....	91
1.1 La société nahua, quelques points de repère.....	91
1.1.1 Histoire et populations.....	91
1.1.2 Les classes sociales.....	93
1.1.2.1 Les nobles.....	94
1.1.2.2 Les gens de commun.....	95
1.1.2.3 Mobilité sociale.....	96
1.1.3 Organisation politique.....	97
1.1.4 Système économique.....	98
1.1.4.1 Économie impériale et régionale.....	98
1.1.4.2 Le cas des produits textiles.....	99
1.1.5 Organisation religieuse.....	101
1.1.6 Institutions éducatives.....	103
1.1.7 Institutions judiciaires.....	104
1.1.8 Organisation familiale.....	105
1.1.8.1 La maisonnée.....	105
1.1.8.2 Le <i>tlacamecayotl</i> ou système de filiation.....	107
1.1.8.3 Mariages royaux et politique.....	108
1.2. Religion et cosmologie.....	109
1.2.1 Structure de l'univers.....	109
1.2.1.1 Chronologie nahua.....	110
1.2.1.2 Espace vertical.....	110
1.2.1.3 Espace horizontal.....	111
1.2.2 Les calendriers et les rituels.....	113
1.2.2.1 Le calendrier divinatoire de 260 jours.....	113
1.2.2.2 Le calendrier solaire de 365 jours et le <i>xiuhmolpilli</i> .....	114
1.2.2.3 Le cycle de Vénus et le <i>huehueliztli</i> .....	116
1.2.2.4 Le cycle de vie.....	117
1.2.3 Le panthéon.....	117
1.2.3.1 Caractéristiques divines.....	118
1.2.3.2 Structure divine.....	119
<b>2. Études sur la femme nahua</b> .....	121
2.1 Le statut de la femme nahua.....	121
2.1.1 Le statut de la femme en Mésoamérique nahua, quelques pionniers.....	121
2.1.2 Statut de la femme et cosmologie.....	122
2.1.3 Les reines nahua.....	125
2.1.4 En guise de conclusion au sujet du statut de la femme nahua.....	127
2.2 Amour, sexualité et procréation chez les Nahua.....	128

2.3 La part des déesses, symbolique du féminin .....	131
2.3.1 Féminité et vision du monde.....	131
2.3.2 Féminité et symbolique du sacrifice.....	133
2.3.3 De la liminalité des femmes nahua.....	134
2.3.4 La grande tisserande, symbolique du tissé.....	135
2.4 Discussion.....	136

## Chapitre 4

### LA BELLE ET LE BOUCLIER-SILEX

#### Symbolique du genre selon les autorités civico-religieuses

Introduction.....	139
• Les protagonistes.....	139
• Les mythes.....	143
<b>1. Chimalman et le bouclier chichimèque.....</b>	<b>147</b>
1.1 Quelques définitions.....	147
1.1.1 Les protagonistes divins.....	147
• Les femmes:.....	148
• Les hommes:.....	148
1.1.2 Les Chichimèques.....	149
1.1.3 Flèches chichimèques et javelots toltèques.....	149
1.2 Soleil diurne: la rencontre de Chimalman et Mixcoatl.....	152
1.2.1 Jeux de flèches: l'invincibilité de Chimalman.....	152
1.2.2 Biche céleste et papillon d'obsidienne.....	156
1.2.2.1 Métaphore religieuse des rapports hommes-femmes.....	156
1.2.2.2 Identité d'Itzpapalotl, Cihuacoatl et Chimalman.....	158
1.2.2.3 Les métamorphoses de Chimalman.....	161
1.2.3 Le pavois de la maternité.....	162
1.2.3.1 Les accompagnateurs du soleil: <i>yoamicqui</i> et <i>mocihuaquetzqui</i> .....	163
1.2.3.2 Sous l'égide de la mère.....	165
1.2.3.3 L'enfant-silex.....	167
1.2.3.4 Le cortège solaire.....	168
1.2.4 La liaison australe.....	171
1.3 Soleil nocturne.....	174
1.3.1 Maux étoilés.....	174
1.3.2 Celles du Sud.....	176
1.3.2.1 Le quinconce des Cinq.....	178
1.3.2.2 Les innombrables Quatre Cents.....	179
1.3.3 Les Serpents Nuageux.....	182
1.3.3.1 L'épreuve du feu.....	182
1.3.3.2 Pléiades.....	186
• Le feu nouveau.....	186
• Les pluies nouvelles.....	190
1.4 En guise de conclusion: apologie du mariage.....	194
1.4.1 L'harmonie du mariage.....	194
1.4.2 Le chaos prénuptial et l'instauration du mariage.....	195
1.4.3 L'effroyable adultère.....	198

<b>2. Les amants terribles: Xochiquetzal et Tezcatlipoca.....</b>	<b>200</b>
2.1 Introduction.....	200
2.2 Le triangle Tlaloc-Xochiquetzal-Tezcatlipoca et la fin de Tollan .....	202
2.2.1 États nocturnes de la déesse .....	202
2.2.2 Xochiquetzal devient complice .....	207
2.3 Le couple Xochiquetzal-Tezcatlipoca et le cycle du maïs.....	210
2.3.1. Le maïs solaire .....	210
2.3.2 Le maïs régénéré .....	212
2.4 Le coyote, la belle et l'arbre brisé.....	216
<b>3. Le cycle aztèque.....</b>	<b>230</b>
3.1 Le recyclage aztèque .....	230
3.2 Pour en finir avec Coyolxauhqui .....	231
3.3 Malinalxochitl, un étrange sorcier féminin .....	234
3.3.1 L'indésirable aînée.....	234
3.3.2 Malinalxochitl, une broderie coloniale?.....	237
Conclusion.....	240
• La division sexuelle du monde .....	240
• Le discours singulier des sages-femmes.....	252
<b>Chapitre 5</b>	
<b>LA CHUTE DU SCORPION</b>	
<b>Symbolique du genre chez les spécialistes du sortilège</b>	
<b>1. Le monde magique .....</b>	<b>255</b>
1.1 Quelques généralités.....	255
1.1.1 Les officiants du monde magique .....	255
1.1.1.1 La guérisseuse ou <i>ticitl</i> .....	256
1.1.1.2 La devineresse ou <i>tlacihqui</i> .....	257
1.1.1.3 Le sorcier ou <i>tlacatecolotl</i> .....	258
1.1.2 Contexte de réalisation .....	259
1.2 Religion officielle et monde magique.....	260
<b>2. Les protagonistes: catégories définies par le genre .....</b>	<b>262</b>
2.1 Les guérisseuses et devins.....	264
2.1.1 Les <i>ticitl</i> ou guérisseuses .....	264
2.1.2 Les <i>tlachixqui</i> ou devins .....	268
2.2 Les sorciers .....	269
2.2.1 La femme <i>nahualli</i> .....	272
2.2.2 La <i>Mometzcopinqui</i> .....	274
2.2.3 Sorcellerie d'amour: <i>xochiua</i> et <i>teyollocuepani</i> .....	277

<b>3. Analyse des sortilèges</b> .....	281
3.1 Une vision du monde originale .....	283
3.1.1 Une dualité féminine .....	283
3.1.2 Des dates sans calendrier: usage métaphorique des noms de jours.....	286
3.1.3 Le sexe des êtres invoqués.....	289
3.2 <i>Nocihuapo</i> , «toi qui est femme comme moi»: les rapports à l'officiant .....	295
3.2.1 La belligérance magique.....	295
3.2.2 Une parenté métaphorique .....	299
3.2.2.1 Quelques définitions.....	300
• <i>Nohueltiuh et noquichtiuh</i> .....	300
• <i>Nocihuapo</i> .....	302
3.2.2.2 Chicanes et harmonie familiales.....	303
• Discorde chez les hommes, harmonie chez les femmes ...	306
• Ambivalence dans les rapports hommes-femmes .....	306
3.2.2.3 Conclusion.....	308
3.3 Xochiquetzal et Tezcatlipoca: l'affrontement fleuri .....	310
3.3.1 L'amour conjugal .....	310
3.3.2 Du côté des «amusés» .....	311
3.3.2.1 L'amour sorcier.....	312
3.3.2.2 La fleur et le scorpion, ou la suprématie du féminin .....	319
• L'ineffable empire du coton.....	319
• Les diverses personnalités de Xochiquetzal.....	323
Conclusion .....	325

## Chapitre 6

### XOCHIQUETZAL AU PALAIS DES CHANTS

#### Poésie amoureuse et voix féminines

Introduction .....	327
<b>1. Contexte d'interprétation du <i>cococuicatl</i></b> .....	327
1.1 Apprentissage et interprétation des chants et danses.....	327
1.2 Qu'est-ce que le <i>cococuicatl</i> ? .....	332
1.3 Relations entre chant d'amour et société .....	337
<b>2. Le <i>cococuicatl</i>, poésie féminine</b> .....	338
2.1 Les compositeurs, professionnels et amateurs.....	338
2.2 Ce que dit le <i>cococuicatl</i> .....	339
<b>3. Un poème guerrier féminin</b> .....	346
<b>4. Les chantres de Xochiquetzal</b> .....	347

**Chapitre 7**  
**VARIABILITÉ DISCURSIVE ET REPRÉSENTATION DU GENRE CHEZ LES**  
**NAHUA PRÉHISPANIQUES**  
 Essai d'interprétation

Introduction .....	350
<b>1. Synthèse de la représentation du genre selon les trois styles littéraires.....</b>	<b>351</b>
1.1 Le discours hégémonique.....	351
1.2 Le discours des spécialistes du sortilège .....	353
1.2.1 Discours de type féminin .....	353
1.2.2 Discours de type masculin .....	355
1.3 La poésie amoureuse .....	355
1.3.1 Les femmes.....	355
1.3.2 Les hommes.....	356
1.4 Conclusion .....	356
<b>2. Situation des émettrices.....</b>	<b>358</b>
2.1 Les sages-femmes aztèques.....	358
2.2 Les guérisseuses .....	359
2.2.1 Situation à l'intérieur du groupe .....	359
2.2.2 Situation par rapport aux autorités civico-religieuses .....	360
2.3 Les poétesses.....	360
2.3.1 Situation à l'intérieur du groupe .....	360
2.3.2 Situation par rapport aux autorités civico-religieuses .....	360
2.4 Synthèse.....	361
<b>CONCLUSION .....</b>	<b>365</b>
<b>Bibliographie.....</b>	<b>369</b>
Annexe 1 .....	xiii
Annexe 2 .....	xv
Annexe 3 .....	xvii



## LISTE DES TABLEAUX

Tableau 2.I: Caractéristiques des trois groupes sociaux selon le style discursif utilisé.....	61
Tableau 3.I: Correspondances entre les saisons, certains rituels et les mois du calendrier de 365 jours .....	115
Tableau 4.I: Trois cas du jeu de flèche.....	155
Tableau 4.II: Caractéristiques de la femme par rapport à l'homme dans la rencontre entre Tzizimitl et Mixcoa .....	157
Tableau 4.III: Conjonction mère-enfant-soleil et le cortège solaire.....	168
Tableau 4.IV: Ensemble des situations apparentées au cortège solaire.....	170
Tableau 4.V Correspondances entre la rencontre de Chimalman et de Mixcoatl et celle des Mocihuaquetzqui et des Yaomiqui.....	172
Tableau 4.VI: Inversion orientale du genre du porté.....	173
Tableau 4.VII: Les Huitznahua et les Mixcoa nocturnes .....	177
Tableau 4.VIII: Les Huitznahua et le chiffre cinq.....	178
Tableau 4.IX: Rapports entre différents événements concernant la nourriture, la faute et le porteur d'année Lapin .....	193
Tableau 4.X: Ensemble des caractéristiques associées aux trois états des relations hommes-femmes .....	199
Tableau 4.XI: Xochiquetzal et personnages mythiques apparentés .....	203
Tableau 4.XII: Xochiquetzal complice et personnages mythiques apparentés.....	207
Tableau 5.I: Principales caractéristiques des officiants du monde magique et de la religion officielle .....	261
Tableau 5.II: Types de protagonistes par sexe .....	264
Tableau 5.III: Guérisseurs et patients par sexe et âge.....	265
Tableau 5.IV: Caractéristique du «bon» ticitl par sexe.....	267
Tableau 5.V: Types de sorciers par catégorie sociale et sexe.....	270
Tableau 5.VI: Types de nahual animal par catégorie sociale et sexe.....	274
Tableau 5.VII: Caractéristiques du <i>temacpalitoti</i> et de la <i>mometzcopinqui</i> .....	276
Tableau 5.VIII: Caractéristiques du <i>xochiua</i> ou sorcier séducteur, par sexe.....	278
Tableau 5.IX: Occurrences des couleurs par sexe .....	292
Tableau 5.X: Relations d'aide et d'antagonisme par sexe.....	297
Tableau 5.XI: Relations d'aide et d'antagonisme par sexe et lien de parenté métaphorique.....	304
Tableau 5.XII: Valeur de la relation avec les êtres surnaturels considérés comme parents .....	305
Tableau 5.XIII: Valeur de la relation entre parents selon le cycle aztèque .....	309

## LISTE DES FIGURES

Figure 3.1: Carte du Mexique central à la veille de la Conquête.....	92
Figure 4.1: La déesse Cihuacoatl Quilaztli (Chimalman) .....	154
Figure 4.2: Le dieu Mixcoatl .....	154
Figure 4.3: Le jour Un Mouvement (Ce Ollin) et son dieu tutélaire.....	179
Figure 4.4: Quetzalcoatl faisant ses ablutions nocturnes.....	181
Figure 4.5: Une Tzitzimitl dans son aspect le plus monstrueux .....	189
Figure 4.6: Un serpent étoilé.....	190
Figure 4.7: Le sacrifice <i>tlacacaliliztli</i> .....	191
Figure 4.8: Métamorphoses des Mixcoa et des Huitznahua .....	197
Figure 4.9: La déesse Xochiquetzal.....	201
Figure: 4.10: Un coyote brise l'arbre .....	218
Figure 4.11: Prognostics pour la culture du maïs .....	220
Figure 4.12: Mythe de Xochiquetzal et Tezcatlipoca selon les directions de l'univers ..	221
Figure 4.13: Treizaine Un Aigle .....	222
Figure 4.14: Treizaine Un Fleur.....	223
Figure 4.15: Treizaine Un Maison .....	224
Figure 4.16: Treizaine Un Vent .....	225
Figure 4.17: Treizaine Un Mouvement .....	226
Figure 4.18: Tête colossale de Coyolxauhqui .....	233
Figure 4.19: Malinalxochitl et ses descendants .....	236
Figure 4.20: Cycle de la moquerie propulsé par Tezcatlipoca .....	242
Figure 4.21: Le dieu Tezcatlipoca selon le <i>codex Borgia</i> .....	244
Figure 4.22: Numéros et directions de l'univers selon le Tezcatlipoca du <i>codex Borgia</i> . .....	245
Figure 4.23: Trois organisations des numéros et directions de l'univers selon le Tezcatlipoca du <i>codex Borgia</i> .....	246
Figure 4.24: Divisions du masculin et du féminin selon les cycles journaliers et annuels.....	250
Figure 4.25: Divisions du masculin et du féminin et moteur du mouvement.....	251
Figure 5.1: Une guérisseuse et sa patiente .....	266
Figure 5.2: Relation entre Tezcatlipoca et Xochiquetzal selon les sorciers et les guérisseuses .....	325
Figure 6.1: Danse des jeunes gens au <i>cuicacalli</i> .....	335

## REMERCIEMENTS

Je tiens tout d'abord à remercier ma directrice de thèse, Louise I. Paradis et mon codirecteur, Pierre Beaucage. Sans leur disponibilité, leur soutien et leur confiance, cette thèse n'aurait jamais vu le jour. Un merci tout spécial à Louise pour ses commentaires sur les sections archéologiques et iconographiques, et à Pierre pour ses éclaircissements sur la langue et la culture nahua contemporaine. Les séminaires suivis pendant ma scolarité de doctorat ont été extrêmement stimulants pour la suite de ma recherche: je remercie, au Département d'Anthropologie de l'Université de Montréal, Gilles Bibeau et Michel Verdon; au Département de Littérature comparée, Antonio Gómez-Moriana; à l'Universidad Nacional Autónoma de México, Miguel León-Portilla, qui a bien voulu diriger mon stage, Georges Baudot, Patrick Johansson et Leopoldo Valeñas. Merci également à Eduardo Matos Moctezuma, Paul Tolstoy et Kevin Tuite; et à tous ceux, professeurs, collègues ou amis, qui m'ont aidée au cours de ces années particulièrement intenses: Jonathan Amith, François Beudet, Bernard Bernier, Raquel Casesnoves, Pauline Desjardins, Danielle Desmarais, Pierrette Désy, Carole Lévesque, Raúl López, Valérie Martel, Mercedes Montes de Oca, Salvador Reyes, Adam Sellen, David Silva, Librado Silva, Elizabeth Tabares, Jocelyne Tousignant, Roland Viau et tous les membres du projet Mezcala, ainsi que tout le personnel administratif du Département d'Anthropologie à Montréal et le personnel de l'Archivo General de la Nación à Mexico. Un merci spécial à Jacques Leroux et à toute ma famille, pour leur soutien constant et inconditionnel. Enfin, je tiens à remercier particulièrement Robert Crépeau, président du jury, ainsi que les autres membres du jury, Norman Clermont, Deirdre Meintel, Viginia E. Miller et Luc Racine, pour leurs commentaires et leurs conseils éclairants. J'ai pu mener cette recherche grâce à une bourse du Fonds pour la Formation des Chercheurs et l'Aide à la Recherche et une bourse de l'Université de Montréal, ainsi qu'une bourse spéciale de la Faculté des Études Supérieures de l'Université de Montréal.

## INTRODUCTION

*In xochiyeccoli*, l'épreuve fleurie, c'est l'expression qu'emploie une poétesse pour définir sa relation avec son amant. *Yecolli*, c'est ce qui peut être éprouvé par les sens, expérimenté: la sexualité, les saveurs, mais aussi la bataille, l'affrontement. Cette image poétique d'une femme, ce fragment miraculeusement sauvé de l'oubli où est tombé le chant d'amour préhispanique, illustre bien la teneur des relations entre hommes et femmes, telle qu'elle se révèle à travers l'ensemble de la littérature nahua.

Cette étude est issue d'une série de questionnements, générés au contact de l'impressionnant bassin de documents ethnohistoriques qui traitent de la culture et de la société des Nahuas du Mexique. Tout d'abord, alors que la poésie était un genre apprécié, dont de nombreux exemples ont été conservés jusqu'à aujourd'hui, la quasi absence de poésie amoureuse nous apparaissait étonnante. On sait comment, pendant le Moyen-Âge européen (et particulièrement en pays occitan), ou encore dans le Japon médiéval, la littérature amoureuse était liée aux femmes, qu'elles en soient les inspiratrices ou les créatrices. Où chercher la poésie d'amour nahua et que disait-elle? Par ailleurs, un texte très particulier, un recueil de sortilèges, le *Traité des Superstitions* d'Hernando Ruiz de Alarcón (17ème siècle), traite de croyances qui, tout en étant profondément ancrées dans la tradition nahua, en propose une version à plusieurs égards originale. Une première hypothèse pour expliquer cette originalité doit prendre en compte, bien entendu, la relative variabilité de contenu des traditions nahua, qui peut différer d'une région à l'autre. Mais il se trouvait que ces sortilèges offraient une autre particularité: nombre d'entre eux étaient prononcés par des femmes, des guérisseuses. Cette présence féminine pouvait-elle influencer le discours exprimé par le biais des incantations? En somme, pouvait-on relier certains genres littéraires à une parole féminine, et si oui, en quoi celle-ci était-elle originale? Enfin, le lieu privilégié de cette originalité ne devait-il pas se trouver dans la conceptualisation du genre, racine duelle de l'identité humaine?

Cette problématique demandait un cadre conceptuel et méthodologique spécifique. L'anthropologue Audrey Richards (1956), au milieu du 20ème siècle, avait fait valoir l'originalité d'un discours féminin, lié à la symbolique mise en œuvre pendant l'initiation

des jeunes filles d'une société africaine. Mais ce n'est que depuis les années quatre-vingts qu'un intérêt s'est développé pour l'étude soit des modalités que pourrait prendre un tel discours, soit des «espaces» réservés dans une société à certaines pratiques (politiques, religieuses, etc.) liées à des représentations du genre spécifiques et antagoniques par rapport à la représentation dite hégémonique. Quoi qu'il en soit, aucun des cadres conceptuels que nous avons étudiés ne pouvait s'appliquer directement à l'exemple nahua et à notre propos. Nous avons donc emprunté à nombre d'auteurs différents concepts qui nous ont permis de mieux saisir la complexité du cas nahua. Ainsi, nous avons tout d'abord considéré le style ou genre littéraire comme un premier facteur de différenciation, puis, à l'intérieur de chaque style, les particularités discursives propres aux utilisateurs féminins ou masculins. Nous avons alors pu reconnaître une série de discours que nous avons identifiés comme étant hégémonique, contre-hégémonique, ou non hégémonique. Pour lier les discours sur la représentation du genre et les groupes émetteurs, nous nous sommes inspirée des acquis de l'analyse discursive et de l'approche constructiviste. Enfin, pour l'analyse des différentes représentations symboliques du genre, nous avons fait appel tant au structuralisme qu'à la méthodologie formulée au sein du courant de l'interactionnisme symbolique.

C'est sans doute là qu'on peut situer le principal apport de cette thèse: grâce à une approche méthodologique particulière, nous sommes finalement parvenue à identifier une variabilité discursive au sein de l'ensemble nahua, et à associer cette variabilité à la présence de groupes sociaux dont l'identité est modelée par le genre. Autorités civico-religieuses, sages-femmes, guérisseuses, sorciers et poétesses qui se côtoient au sein de cette société plurielle et hiérarchisée, émettent chacun leur propre représentation symbolique du genre et ces dernières sont parfois diamétralement opposées.

Le premier chapitre présente donc un résumé de diverses approches élaborées pour rendre compte des rapports entre représentation du genre et société. Organisé suivant un axe chronologique, le chapitre veut surtout mettre en valeur le raffinement des concepts opéré par les chercheurs à travers ce questionnement. Chaque sous-section sera suivie d'une synthèse présentant les principaux acquis utilisés au cours de cette étude. Puis nous présenterons l'ensemble de concepts retenus pour mener à bien l'analyse, ainsi qu'une définition des principaux termes utilisés tout au long de l'étude.

Le deuxième chapitre décrit la méthodologie et les sources utilisées. On y retrouvera tout d'abord les catégories analytiques qui ont permis d'effectuer un découpage à la fois

«stylistique» (le style littéraire utilisé pour véhiculer le discours) et social (les groupes émetteurs). Puis, à la description des documents préhispaniques et coloniaux, classés selon leur pertinence pour l'étude des styles littéraires, succèdera l'indispensable critique des sources. Un dernier point aborde les méthodes de compilations retenues pour construire les fichiers de données, et offre une présentation de la méthode d'analyse.

En première partie du troisième chapitre, nous exposerons certains acquis de la recherche sur les Nahuas préhispaniques, acquis sur lesquels sera basée cette étude. Il s'agira de présenter les principes généraux qui sous-tendent cette société et sa culture, tout en accordant une attention spéciale à la participation des femmes. En deuxième partie, nous effectuerons un survol des principales études sur la femme nahuatl. Celles-ci peuvent se regrouper en trois thèmes rassembleurs: le statut de la femme, les conceptions sur l'amour et la sexualité, et la part du féminin dans le système de représentation symbolique.

Avec le chapitre quatre commence la partie analytique de l'étude. Comme les deux chapitres suivants, il sera composé d'une première partie présentant le groupe émetteur, suivi d'une analyse aussi exhaustive que possible de la représentation symbolique du genre; en conclusion, nous abordons à nouveau la question du groupe émetteur, cette fois pour lier ses différentes composantes aux discours identifiés. Ainsi, le chapitre quatre s'intéresse aux autorités civico-religieuses et au discours hégémonique, véhiculé principalement par les mythes cosmogoniques et historiques, mais aussi par les hymnes religieux et les discours moraux. L'analyse des données nous a permis de proposer une interprétation de la représentation du genre selon ce discours hégémonique. En fait, nous parvenons à la conclusion que l'ensemble de ce discours s'articule autour de la question du genre: saisons, course quotidienne du soleil, orientation de l'univers, activités agricoles et guerrières sont conçues comme autant d'éléments intimement liés entre eux et à deux couples principaux: Cihuacoatl et Mixcoatl, déesse de la maternité et dieu de la chasse, régisseurs du mariage, pour une part et Xochiquetzal et Tezcatlipoca, déesse de l'amour et dieu créateur, moqueur et guerrier, d'autre part. Amours pré-nuptiales, mariage et adultère sont les trois axes qui sous-tendent cet univers, dont le moteur est la séduction. Au terme de cette analyse, nous verrons comment les sages-femmes aztèques utilisent, à l'occasion des accouchements, une version légèrement modifiée de ce discours.

Un monde différent fait l'objet du chapitre cinq, consacré au sortilège et à ses spécialistes. Nous y tracerons tout d'abord un portrait des guérisseuses et des sorciers, pour ensuite analyser la représentation du genre qu'ils véhiculent à travers leurs incantations. Dans le

monde du sortilège, c'est de Xochiquetzal et de Tezcatlipoca qu'il est principalement question.. On verra qu'à bien des égards, l'univers des sortilèges est organisé de façon originale; de plus, la version des guérisseuses et des sorciers masculins s'opposent, tout comme ils sont ennemis dans la vie quotidienne. La représentation du genre des premières est certainement la plus originale de l'ensemble du corpus, car elle prend le contre-pied de la version hégémonique et met systématiquement en valeur le féminin. Quant au sorcier, il dévalorise tout aussi systématiquement le féminin, dont il fait le symbole de sa victime.

Enfin, le chapitre six présente les résultats de notre enquête sur la poésie chantée, et tout particulièrement la poésie amoureuse. Après avoir présenté une ethnographie du chant amoureux, nous livrons notre propre traduction et interprétation de cette forme poétique, à travers quelques exemples. Il sera alors aisé de montrer comment le chant amoureux met lui aussi de l'avant ce même couple d'amants terribles que constituent Xochiquetzal et Tezcatlipoca, en une ultime variante de la dynamique qui les unit. Quant à la poétesse, elle incarne, le temps d'un chant, toute l'ambiguïté qui vient marquer le personnage Xochiquezal.

Au terme de ces analyses, nous pourrions présenter, en chapitre sept, nos conclusions sur la variabilité discursive nahua au sujet du genre. Nous tenterons de lier les différents discours à la situation des émetteurs et des émettrices de chaque groupe, aux rapports qu'ils établissent entre eux comme avec les autorités civico-religieuses. Cette situation sera évaluée selon deux critères principaux, soit le prestige et l'autonomie. Il sera alors possible d'identifier cinq groupes émettant autant de discours différenciés, et d'avancer un certain nombre d'hypothèses sur la façon dont le prestige, l'autonomie et les relations entre les groupes viennent marquer les représentations du genre mises de l'avant.

En fin de parcours, il nous apparaît primordial considérer le caractère pluriel d'une société, afin de comprendre les représentations symboliques du genre, qui ne peuvent se réduire à la vision du discours hégémonique. Du commentaire élaboré à la contre-hégémonie, qu'elles soient véhiculées par des groupes féminins ou masculins, les formes prises par le discours «différent» sont multiples et souvent surprenantes. Cette étude se veut avant tout une première tentative pour comprendre une situation extrêmement complexe, et qui mérite certainement d'être explorée plus avant. Par ailleurs, la richesse apparemment inépuisable du discours hégémonique sur le genre demande encore à être exploitée, car la vision nahua du genre ne se limite pas à une dualité simple pourvue de valeurs dichotomiques. Au gré des couples divins et de la dynamique qui les unit, les aspects

féminin et masculin se multiplient, se complètent et s'inversent à l'infini, car ce ne serait pas le monde qui se divise selon l'axe du genre, mais plutôt le genre qui viendrait s'immiscer dans chaque parcelle de l'univers.



## **Chapitre 1**

### **ANTHROPOLOGIE ET REPRÉSENTATION DU GENRE**

#### **Introduction**

Le but de ce chapitre est de situer la présente étude par rapport aux courants théoriques qui ont marqué l'anthropologie de la femme. Cependant, après avoir brossé un rapide tableau général, nous nous attarderons surtout à la présentation et à la discussion d'un choix d'études portant sur les rapports hommes-femmes. Plus précisément, nous étudierons les hypothèses émises sur la nature des liens qui existeraient entre ces rapports (d'ordre social) et les représentations symboliques qui les accompagnent, ainsi que sur la nature d'un discours proprement féminin.

L'exposé se déroulera en deux temps. Nous commencerons par une revue des études pertinentes, revue qui, pour plus de clarté, sera divisée en trois grands moments échelonnés sur un axe chronologique. Chaque présentation sera suivie d'une discussion. Nous verrons premièrement l'apport des «pionniers», issus des générations de chercheurs qui se sont dégagés des paramètres évolutionnistes du 19<sup>ème</sup> siècle, afin d'offrir une réflexion qui se voulait non conjecturale et mieux fondée sur les données empiriques. Parmi ceux-ci, nous privilégierons particulièrement Margaret Mead, dont la pensée nous a été d'une grande inspiration. Puis nous aborderons la réflexion féministe, en réservant, de façon quelque peu restrictive, le terme «féminisme» à l'apogée de ce mouvement, pendant les années soixante-dix. Nous verrons successivement certaines études d'influences structuraliste puis marxiste. Enfin, nous traiterons de la «nouvelle anthropologie des femmes» en plusieurs sections: nouvelles réflexions à partir du structuralisme, de l'anthropologie symbolique et, finalement, du courant postmoderne. Tout au long de cette présentation, nous retrouverons deux grandes perspectives, l'une diachronique, l'autre synchronique, qui ont marqué l'anthropologie des femmes depuis ses débuts: la première s'est concentrée sur l'élucidation de l'origine des inégalités entre les sexes, la seconde sur la recherche d'un modèle rendant compte des formes variées que prend cette inégalité à travers les exemples ethnographiques connus.

En deuxième temps, nous discuterons des apports de l'ensemble de ces réflexions à cette étude. Quels concepts, quelles déconstructions et quelles reconnections systémiques retiendrons-nous? Après avoir défini comment nous entendons les notions de «rapports hommes-femmes» et de «représentations symboliques» pour les fins de cette analyse, nous exposerons le modèle qui, croyons-nous, permettrait de saisir les rapports entre société et symbolique du genre chez les Nahua préhispaniques.

## **1. Les pionniers**

La pensée évolutionniste du 19<sup>ème</sup> siècle avait émis deux hypothèses principales, à prétention universelle, au sujet du statut de la femme: (1) l'évolution a fait passer les sociétés humaines, entre autres étapes, du matriarcat au patriarcat (Bachofen 1980 [1861], Morgan 1877); (2) parce qu'elles ne participent pas directement à la lutte pour la survie les femmes sont moins évoluées (travaux de Lubbock cités *in* Trigger 1998), ou encore: suite à l'émergence de la division sexuelle du travail, elles se sont moins développées que les hommes (Durkheim 1960 [1893]: 19-24).

Précipitant l'échec de l'évolutionnisme social et de son «histoire conjecturale», Franz Boas, Alfred Reginald Radcliffe-Brown, Bronislaw Malinowski, et leurs étudiants vont tenter de réorienter, de façons diverses, la recherche anthropologique. De cette réorientation qui accompagna les premières études de terrain découlent les points communs des études que nous présenterons dans cette section: une importance amoindrie de l'histoire alors que l'étude synchronique s'impose comme complémentaire ou primordiale; une exploration de la diversité humaine, s'opposant aux versions unificatrices et unilinéaires du 19<sup>ème</sup> siècle, exploration menée prioritairement vers l'organisation sociale (Radcliffe-Brown) ou vers la culture (Boas); un rejet du déterminisme biologique ou matérialiste; enfin l'importance première des données de terrain, source de toute hypothèse.

Nous présenterons tout d'abord un aperçu de quelques études d'anthropologues généralement associés à l'école fonctionnaliste, puis nous verrons l'approche de Mead, la première théoricienne moderne des rapports hommes-femmes.

## 1.1 Genre et organisation sociale

L'une des premières tentatives de réfuter une hypothèse de type universaliste traite précisément des rapports hommes-femmes et du lien entre ces rapports et les représentations symboliques. On sait comment Malinowski (1970 [1927]), à partir du cas Trobriandais, a voulu montrer que le «complexe d'Édipe» s'exprime (à travers le mythe) de façon différente selon le type d'organisation sociale. Pour Malinowski, les mythes sont avant tout le «miroir de la tradition»: ils reflètent le «complexe familial», c'est-à-dire les rapports qui constituent la famille. Si l'organisation est de type matrilineaire, ce sont les conflits propres à ce type d'organisation qui se refléteront dans le mythe. Ainsi, c'est la sœur, et non la mère, qui sera investie de la tentation de l'inceste. Le mythe est l'inverse de l'«idéal moral» que véhicule cette société: selon cet idéal, la relation entre oncle et neveu devrait être amicale, tandis que dans la «réalité» et surtout selon le mythe, elle est de type conflictuel:

In real life, as well as in myth, we see that the situation corresponds to a complex, to a repressed sentiment, and is at cross variance with tribal law and conventional tribal ideas. According to law and morals, two brothers or a maternal uncle and his nephew are friends, allies, and have all feelings and interests in common. In real life to a certain degree and quite openly in myth, they are enemies, cheat each other, murder each other, and suspicion and hostility obtain rather than love and union. (*ibid.*: 111)

Le mythe est certainement plus qu'un régulateur «ayant pour fonction d'intégrer la culture en dépit de ses défauts» (Jeudy-Ballini 1992: 440) et, en conséquence, plus que le reflet d'une réalité conflictuelle s'opposant à sa conceptualisation idéale. Notons surtout que Malinowski s'intéresse en fait à la version «masculine» du mythe, qu'il interprète comme le reflet (inversé) de l'ensemble de la société.

Edward E. Evans-Pritchard énonce ses vues sur les rapports hommes-femmes dans une conférence donnée en 1955 (1971: 30-50). Par un curieux détour (afin, peut-être, de nier l'éventualité d'un changement malaisé à concevoir en termes structuralistes), Evans-Pritchard effectue un retour à certains postulats évolutionnistes: l'universalité de la domination masculine et son «acceptation» par les femmes s'expliqueraient par des facteurs biologiques et psychologiques profonds, autant que sociologiques. Cependant,

les études les plus autorisées sur les peuples primitifs, durant ces dernières années, tendent à mettre l'accent sur l'influence de la femme, sur son habileté à se défendre, sur l'estime dans laquelle on la tient, et sur l'importance de son rôle dans la vie sociale. (Evans-Pritchard 1971: 36)

Il souligne, en conséquence, une dichotomie lois/réalité féminine, dichotomie qui réapparaîtra dans le discours féministe sous la forme idéologie masculine/réalité féminine.

Nous nous attarderons plutôt à l'apport de Kaberry et de Richards, car leurs études marquent une première tentative pour comprendre les sociétés en tant que jonction de deux sous-ensembles, l'un masculin et l'autre féminin. Sous-ensembles auxquels correspondent deux idéologies, deux mondes rituels différents. Ce n'est que bien plus tard (avec le féminisme «critique» de la fin des années quatre-vingts) que cette perspective sera reprise, nuancée et raffinée, sans qu'il ne soit toujours rendu hommage aux travaux «pionniers».

#### 1.1.1 Kaberry: le regard fait volte-face

Phyllis Kaberry s'intéresse à la condition de la femme, tout d'abord chez les autochtones du nord-ouest de l'Australie, puis dans les villages de la division de Bamenda dans l'ex-Cameroun britannique. Les résultats de ces travaux (Kaberry 1939, 1952), issus de ses expériences de terrain, font partie de ce que Evans-Pritchard appelle «les études les plus autorisées» sur la condition de la femme. La première étude nous intéressera ici parce qu'elle offre une réflexion sur la participation des femmes à la vie rituelle dans ces sociétés. Kaberry, suivant en cela les travaux de Radcliffe-Brown et de Malinowski, considère que la religion a pour fonction d'apporter une sécurité à l'individu et permet de dénouer des problèmes qui ne trouvent pas solution selon les connaissances empiriques (Kaberry 1939: 9).

Unless we relate these myths, dogmas, and rituals to the needs of the Aborigines, to their relationships with one another and their environment, we have missed their significance, and they become grotesque figments of the primitive mind: the meaningless and perhaps barbarous activities of primitive man. If we have grasped the underlying factors of daily life, the interests that constitute it, we are in a better position to realize how religion is a means of consolidating advantages already held, of reinforcing strength where control is less sure, of resolving conflicting claims. (*ibid.*: 269)

L'auteur commence donc par renverser les idées reçues sur la femme autochtone d'Australie, ce qu'elle fait en abordant le problème du statut de la femme «d'une façon positive». Plutôt que de chercher en quoi la femme autochtone est opprimée par ses vis-à-vis masculins, elle va donc démontrer que par bien des aspects, hommes et femmes ont des droits et des obligations équivalents dans ces sociétés. Ainsi, la femme exerce en commun avec son frère des droits sur une partie du territoire tribal. Son apport économique la rend indispensable au sein de la «horde»<sup>1</sup>, et, pour Kaberry, cet apport devrait être considéré comme un des facteurs déterminants du statut de la femme. Le jeune homme, pas plus que la jeune femme, n'a d'autorité sur le choix du conjoint, et le mariage est une institution où la réciprocité des privilèges et des devoirs (sauf en ce qui concerne le choix de la résidence) ne peut être mis en doute (*ibid.*: 271).

Dans la vie publique, cependant, le rôle de la femme est beaucoup moins important. La guerre et la justice, en cas de meurtre, sont l'affaire des hommes. Certains aspects de la vie politique, en particulier les affaires inter-tribales, sont également entre leurs mains; mais d'autres matières sont laissées à la discrétion des aînés, hommes et femmes, à l'intérieur des groupes de parenté. Enfin, les hommes ont un rôle plus important à jouer dans les cérémonies qui ont le plus d'impact sur la vie sociale du groupe (*ibid.*: 272-273).

Jusque là, l'auteur suit d'assez près le modèle descriptif de Malinowski (1929: 28-50); mais elle pousse plus loin la réflexion sur la part des hommes et des femmes dans le domaine rituel. Tous partagent les mêmes croyances religieuses et la femme possède un héritage spirituel que son absence de certains rituels ne suffit pas à remettre en question. En tant qu'aînée, elle peut effectuer certains rites en relation avec la nourriture. Mais surtout, hommes et femmes possèdent leurs propres cérémonies secrètes, d'où sont exclus les membres de l'autre sexe. Ce sont les crises et les affaires propres aux hommes ou aux femmes que ces rituels viennent marquer. De plus, les femmes peuvent s'adonner à la magie noire ou encore aux rites secrets de la magie amoureuse.

Ainsi, conclut Kaberry, l'héritage sacré de la tribu consiste, en partie, en ces croyances et cérémonies qu'hommes et femmes partagent, comme les mythes sur les ancêtres ou les

---

<sup>1</sup> Dans la lignée durkheimienne, Kaberry désigne par le terme «horde» un groupe familial patrilinéaire exploitant un territoire particulier. Les «groupes de parenté», quant à eux, incluent les diverses entités qui viennent diviser la «tribu»: c'est-à-dire les moitiés endogamiques formées de «sous-sections» exogamiques déterminées à travers la mère et la horde.

rites associés au deuil. Mais de plus, en ce qui concerne les cérémonies secrètes (et ici l'auteur critique l'idée reçue que la femme australienne n'a pas accès au domaine du sacré),

[the] statement that the Murngin woman makes little sacred progress during her lifetime, can in the Kimberleys only refer to the fact that the women remain uninitiated into most of the secret rituals of the men. *But*, there can be no question of identifying the sacred inheritance of the tribe only with the men's ceremonies. Those of the women belong to it also [...]. Aboriginal woman like aboriginal man is both sacred and profane. (Kaberry 1939: 277)

*Women of the grassfields* (Kaberry 1952) est une étude sur la vie économique de la femme villageoise du Bamenda, commandée en 1945 par l'*International African Institute*. Les autorités coloniales considèrent en effet la condition peu enviable de la femme parmi les facteurs responsables du retard économique de la région, et qu'une meilleure connaissance de la situation est indispensable à sa correction. Sans nous arrêter aux détails de l'étude, mentionnons que Kaberry dégage ici deux points importants. Tout d'abord, la condition de la femme ne peut être évaluée en fonction d'un ou de quelques critères (comme la présence du «prix de la fiancée» ou de la polygamie, sources de jugements défavorables). En fait, «there is no short cut to the study of women. Generalizations on their status and roles are the end-product of an intensive process of investigation into the social organization or into a particular set of institutions of a tribe» (Kaberry 1952: viii).

Ensuite, Kaberry confronte la réalité sociale à la représentation des sexes qu'entretiennent les informateurs eux-mêmes, et en cela il s'agit certainement d'un travail pionnier. L'importance de l'apport économique du travail de la femme au Bamenda et le contrôle qu'elle a sur sa production semblent bien liés à l'opinion favorable qu'hommes et femmes ont du sexe féminin, en tant que mère et «nourrice» du genre humain. Sur ce plan, tous s'accordent à dire que la femme «est comme Dieu», tandis que les informatrices ajoutent: «l'homme est un bon à rien». L'association entre la fertilité des femmes, leur rôle dans la production agricole et la fertilité de la terre semble apparaître dans un grand nombre de rituels, et certaines officient comme prêtresses. Par ailleurs, tous semblent s'accorder à dire que les femmes n'ont tout simplement pas le temps de gouverner ou de rendre la justice. Qui s'occupera du champ si la femme doit s'en absenter? À cet argument s'ajoutent des considérations sur le tempérament des hommes et des femmes (toujours selon les informateurs des deux sexes): ces dernières sont d'un caractère trop instable pour gouverner (*ibid.*: 150-1). En somme, pourrait-on conclure, chercher à évaluer la condition de la femme en fonction de critères universalistes est un cul-de-sac. Hommes et femmes

ont chacun un domaine de compétence qu'ils contrôlent, et cette compétence vient se refléter autant dans le système de valeurs que véhicule la société que dans ses convictions religieuses.

### 1.1.2 Richards: un discours féminin élaboré

Mentionnons également l'étude d'Audrey Richards (1956) sur la cérémonie d'initiation des jeunes filles bemba (Rhodésie du Nord, actuelle Zambie), cérémonie appelée *chisungu*. Richards y décrit la société bemba «du point de vue de la femme» africaine (1956: 21); elle inclut dans son interprétation du rituel les explications détaillées données par les femmes âgées, en particulier les *banacimbusa* ou maîtresses de cérémonies. Le discours des hommes âgés sur le *chisungu* est d'ordre général, bien que leur intérêt soit vif: «their answers, often given with considerable violence of expression, amounted often to little more than saying that the girl is initiated to prevent her remaining uninitiated» (*ibid*: 121). Les femmes, quant à elles, affirment que le rite possède trois aspects: faire «grandir» la jeune fille, l'«enseigner» et la «rendre femme comme nous» (*ibidem*). Deux annexes présentent l'ensemble des chants et des objets symboliques utilisés pendant la cérémonie, accompagné d'explications et d'interprétations données par les informatrices.

L'étude de Richards est souvent citée, par les anthropologues subséquents, comme l'exemple même d'une recherche qui évite le piège du «biais masculin» et révèle le côté moins connu de la société, celui des femmes.

## 1.2 Margaret Mead: genre et culture

Avec *Coming of Age in Samoa*, Margaret Mead (1962 [1928], 1963) veut montrer la variabilité culturelle de la symbolique du genre: une hypothèse qui, encore une fois, ne sera retrouvée que bien plus tard. Pourtant, Mead est souvent rapidement citée dans les études plus tardives: «bien sûr, Mead l'avait déjà dit, mais...». Nous voudrions donc exposer un peu plus longuement ici cette œuvre qui reste à bien des égards impressionnante.

### 1.2.1 Culture, sexe et tempérament

Mead est, comme on le sait, l'élève de Franz Boas et de Ruth Benedict; son intérêt se porte premièrement sur la formation de la personnalité, dans ce qu'on appelle à l'époque les

«sociétés primitives». Elle tente donc de démontrer l'importance de la culture (plutôt que des facteurs biologiques) sur cette formation, grâce à l'exemple de l'adolescence samoane, comparée à celle des jeunes Américaines:

Can we think of adolescence as a time in the life history of every girl child which carries with it symptoms of conflict and stress as surely as it implies a change in the girl's body? Following the Samoan girls through every aspect of their lives we have tried to answer this question, and we found throughout that we had to answer it in the negative. (Mead 1962: 116)

Dans l'avant-propos qu'il compose pour *Coming of Age*, Boas élargit la portée de l'étude:

The results of [Miss Mead's] painstaking investigation confirm the suspicion long held by anthropologists, that much of what we ascribe to human nature is no more than a reaction to the restraints put upon us by our civilisation. (Boas in Mead 1962: viii)

Poussant plus loin sa recherche, Mead continue à comparer des «sociétés primitives» entre elles, et avec la société américaine de son époque. Dans *Sex and Temperament (Moeurs et sexualité en Océanie, 1963 [1935])*, étude de trois sociétés de l'actuelle Papouasie Nouvelle-Guinée parmi lesquelles elle a séjourné, elle arrive à la conclusion que l'identité sexuelle est également affaire de culture. Les traits de caractère qualifiés de masculins ou de féminins sont le résultat d'un conditionnement social et sont «pour un grand nombre d'entre eux, sinon en totalité, déterminés par le sexe d'une façon aussi superficielle que le sont les vêtements, les manières, ou la coiffure qu'une époque assigne à l'un ou l'autre sexe» (1963: 252). Plus catégorique encore: «Il n'est plus possible, à la lumière des faits, de considérer que des traits tels que la passivité ou l'agressivité soient déterminés par le sexe de l'individu» (*ibid*: 253). Comment expliquer, alors, les différences d'une culture à l'autre? En fait, dans toute société, tous les traits de caractère sont présents; la culture modelant des êtres à son image, ceux qui font montre de traits opposés à ce modèle deviennent des inadaptés. Ici Mead reprend et prolonge (comme elle l'affirme elle-même) la pensée de Ruth Benedict, et l'applique au cas des «tempéraments masculin et féminin». En effet ce qui, au départ, n'était que nuances de tempérament d'un individu à l'autre, est devenu, sous l'influence sociale, «une caractéristique essentielle et inaliénable d'un sexe» (*ibid*: 257). Dans le bassin des traits de caractères possibles, la société va donc choisir ce qui sera la norme, ce qui sera l'interdit ou encore le privilège exclusif de l'un des deux sexes.



Les conclusions que Mead en tire pour l'avenir du monde moderne ne manquent pas d'intérêt. Trois solutions peuvent, selon elle, être envisagées (*ibid*: 278-287):

- la société moderne continue de prescrire des rôles sexuels rigides et exclusifs, malgré les conséquences néfastes que l'on sait (impossibilité d'exploiter des dons réservés à l'autre sexe, etc.).
- cette société veut par ailleurs plutôt reconnaître la malléabilité culturelle de tout individu, homme ou femme, et gommer toute différence entre les sexes, imposant à tous deux une même norme. Pour Mead, cependant, ce serait là appauvrir la société, puisqu'à deux types de tempéraments distincts se substituerait un seul.
- Enfin, et c'est la position de l'auteur, la société devrait donner droit de cité à des formes de tempéraments aussi nombreuses que variées. Dans une telle société (qui s'inspire de l'ensemble des sociétés primitives), tout individu, homme ou femme, pourrait donc laisser libre cours à ses «talents naturels» sans se sentir dépossédé de son identité sexuelle. Ainsi «les normes seraient innombrables dans un monde qui aurait appris à laisser l'individu libre de choisir sa voie selon ses aspirations.» (*ibid*: 286)

### 1.2.2 Avancée du bio-psychologique

Avec *Male and Female (L'un et l'autre sexe, 1988 [1948])*, Mead fait une synthèse de sa pensée sur le sujet et aborde quelque peu la question de la portée symbolique de l'opposition homme/femme :

C'est en majeure partie grâce aux différences qui existent entre les deux sexes que l'homme a pu produire cette diversité des cultures qui fait la dignité et la grandeur du genre humain. Mais les différences naturelles qui fondent cette diversité culturelle ne présentent souvent qu'un rapport très lointain avec l'élaboration qui en est résultée dans la division biologique du travail. C'est du contraste dans l'aspect et la fonction des corps masculin et féminin que les hommes ont tiré les analogies relatives au soleil et à la lune, à la nuit et au jour, au bien et au mal, à la force et à la vulnérabilité. Mais l'une ou l'autre de ces qualités s'est trouvée tantôt attribuée à un sexe, tantôt à l'autre. (Mead 1988: 14)

Pourtant, il s'opère un glissement dans la pensée de l'auteur. Alors qu'auparavant, la culture expliquait tout, ou presque, apparaissent à présent, ici et là, des présupposés assez surprenants. L'homme est, de par sa nature, moins enclin à contrôler sa sexualité; la petite fille manquera d'ambition parce que la maternité lui apparaît un destin suffisant (*ibid*: 30); la femme peut éventuellement s'habituer à un travail demandant un effort bref et intense, plus naturel chez l'homme, mais c'est au prix d'une «masculinisation des caractères sexuels

secondaires» (*ibid*: 195). Tout un chapitre, intitulé *Puissance virile et réceptivité féminine* (*ibid*: 236-259) semble présupposer le caractère biologique du «dynamisme masculin» et de la «passivité féminine». Visiblement, avec les années, la part du «naturel», sans qu'on ne sache ce que ce terme désigne exactement, gagne en ampleur dans l'œuvre de Mead.

Pour Leacock (1981: 2), ce changement de perspective s'explique par l'atmosphère conservatrice qui règne dans les années cinquante aux États-Unis. Pourtant, cette explication n'est pas totalement satisfaisante si on ne la complète en dégageant une faiblesse interne dans le modèle théorique suivie par Mead. En tentant de démontrer la part du culturel dans la formation de la personnalité, Mead se heurte à un problème insoluble: celui de la part réelle du génétique dans le caractère humain. Cette frontière entre le biologique et le culturel, elle est incapable de la délimiter franchement. Ainsi, on trouve déjà dans *Sex and Temperament* un réel malaise face au problème:

Admettons qu'il existe entre les êtres humains des différences de tempérament bien définies, différences qui, si elles ne sont pas entièrement héréditaires, s'établissent du moins sur une base héréditaire très peu de temps après la naissance. (Nous ne pouvons préciser davantage le problème pour l'instant). (Mead 1963: 255)

Pour ce qui est des différences sexuelles, Mead, dans ses jeunes années, réduit le «naturel» à sa plus simple expression (la femme peut avoir des enfants et l'homme non), tandis que le tempérament, lui, ne varie pas selon le sexe mais bien selon les individus. Mais si la question de l'hérédité du tempérament individuel est peu claire, que dire de l'hérédité liée au sexe de l'individu, un thème qui sera débattu *ad nauseam* dans les années à venir. Or, dans la pensée théorique que Mead adopte, aucun outil ne peut venir poser une balise à une avancée éventuelle du «biologique». Et c'est effectivement ce qui arrive avec *Male and Female*, alors que Mead adopte une position plus conservatrice. De plus, alors que l'auteur avait tant insisté sur la nécessité de toute étude comparative avant de déclarer universel un phénomène, on trouve dans cet ouvrage plus tardif certains énoncés, tirés des travaux de Freud, qui sont acceptés a priori comme valables pour toute culture. Ce dernier point achève de brouiller la zone limite entre le biologique, le «naturel», et le culturel.

Au-delà de ce qu'on peut lui reprocher, Mead a toutefois eu l'immense mérite de montrer que les caractéristiques masculines et féminines varient selon les sociétés, et que cette variation suggère un rôle du biologique beaucoup moins important que ce que l'on pensait alors. Elle a aussi été l'une des premières à mettre en valeur le rôle des femmes dans les

sociétés humaines. à proposer des modèles nouveaux de société et à considérer hommes et femmes comme des êtres distincts mais parfaitement égaux:

Arriver à comprendre que ce monde-ci n'est pas un monde édifié par les hommes seulement. où les femmes seraient soit des dupes, des niaisés désarmées et sans volonté, soit de formidables intrigantes dissimulant leur pouvoir sous leurs frou-frous, mais un monde construit par le genre humain pour des êtres des deux sexes. exige un effort considérable des hommes autant que des femmes. (Mead 1988: 345-346)

### 1.3 Discussion: «leçons oubliées» des pionniers

Ces premières réflexions anthropologiques sur les rapports hommes-femmes peuvent apparaître, en regard des sophistications ultérieures, quelque peu naïves. Pourtant, nous en tirerons quelques conclusions qui ont été mises de côté par les recherches subséquentes, suite à une volonté peut-être précipitée de construire des généralisations, de reconnaître et d'expliquer des universaux. Les études de la première moitié du 20ème siècle, en particulier celles des anthropologues féminines, avaient signalé quelques pistes intéressantes:

- toute société est construite, organisée et vécue par et pour des êtres des deux sexes
- hommes et femmes ont des domaines de compétence respectifs qu'ils contrôlent
- à l'intérieur du système de représentation propre à une société, hommes et femmes ont des discours communs et des discours divergents
- sur les sujets qui les concernent spécifiquement, les femmes possèdent un discours plus élaboré que celui des hommes

Ce n'est pas, on l'a vu, que ces études nient une certaine prédominance masculine dans bien des domaines. Mais, comme cette prédominance avait été considérée comme la principale réalité observable par les courants de pensée antérieurs auxquels ces études s'opposent, cette première anthropologie des femmes s'est attachée à dégager, décrire et valoriser le rôle social et discursif des femmes. En particulier, elle a tâché de dévoiler un discours différent du discours masculin. Par la suite, les anthropologues du «genre» se sont penchés premièrement sur les questions de domination; et de toute les indépendances sommairement dégageées par leurs prédécesseurs, l'indépendance discursive a certainement été la plus oubliée, et ce jusqu'à tout récemment. Nous discuterons des modalités de cette «indépendance» en fin de chapitre.

## 2. L'«anthropologie féministe» 1970-1980

Au début des années soixante-dix, plusieurs facteurs vont orienter d'une tout autre façon l'anthropologie des femmes. Le renouvellement de la théorie marxiste (surtout par des chercheurs français comme Louis Althusser et ses disciples) va relancer le débat de l'inégalité des sexes, et l'on tentera d'expliquer, à partir de ce nouveau modèle, pourquoi l'inégalité existe et quels sont les facteurs qui dictent les formes qu'elle prend. Par ailleurs, la diffusion des travaux de Claude Lévi-Strauss et l'engouement pour le structuralisme auront également une influence sur l'anthropologie des femmes. C'est l'intégration ou l'usage original, par des anthropologues de sexe féminin, du marxisme et du structuralisme, appliqués à la question des rapports entre les sexes, qui semble le mieux définir théoriquement ce qu'on appelle l'anthropologie féministe ou, plus exactement, les courants féministes en anthropologie. Car le féminisme ne se laisse pas facilement cerner et les courants, les dissensions abondent, tandis qu'avec la multiplication des études et l'effervescence intellectuelle qui l'accompagne, les positions évoluent très rapidement. Trois points communs se dégagent néanmoins assez facilement. Tout d'abord, une utilisation nouvelle du «nous»; il ne s'agit plus, comme autrefois, d'étudier la femme «primitive», «autre», ou d'adopter une attitude d'observateur neutre. Dès l'entrée en matière des études, le ton est donné: c'est de «nous» dont il s'agit. Les deux autres points sont des facettes de cette nouvelle attitude: premièrement, il s'agit de compenser le *male bias*, ce point de vue masculin qui a relégué les femmes au second plan dans les travaux anthropologiques. Ensuite, l'étude féministe n'est pas qu'un apport intellectuel, elle se veut un outil pour comprendre et surtout *changer* la situation des femmes (Rosaldo et Lamphere: 1-2, Reiter: 1975 12-16). Une anthropologie appliquée où, dans un élan d'enthousiasme, bénéficiaires et bienfaitrices seraient confondues en un «nous» indistinct.

Notons que c'est au sein de l'anthropologie féministe que se développera le concept de «genre» tel que nous l'utiliserons dans cette analyse, et que nous avons déjà utilisé. Le genre est le «sexe social»; son principal attribut étant la différenciation des tâches et des fonctions sociales associées culturellement aux sexes (Mathieu 1992: 663). Le genre peut donc être féminin ou masculin et un individu peut être de sexe biologique et de genre différents.

Pour la clarté de l'exposé, nous étudierons successivement les anthropologues féministes qui explorent plutôt le structuralisme, puis celles dont le cadre de référence est

principalement marxiste. C'est là une division quelque peu arbitraire, puisque pratiquement toutes utilisent simultanément des concepts tirés de ces deux cadres théoriques; puisqu'on se répond d'une optique à l'autre; puisque, enfin, les mêmes chercheurs se situent sur l'un ou l'autre plan selon les articles. Il n'en reste pas moins que le débat va se polariser autour de deux grands thèmes: la dualité symbolique, plus particulièrement l'opposition nature-culture, thème inspiré par la lecture de l'œuvre de Lévi-Strauss, et l'origine économique des inégalités, une réflexion à partir de la pensée de Friedrich Engels.

## 2.1 Lévi-Strauss et le féminisme: universalité et dualité

### 2.1.1 La domination universelle

*Woman, culture and society* (Rosaldo et Lamphere 1974), premier ouvrage que nous considérerons ici, propose donc une nouvelle façon de considérer les rapports hommes-femmes. Les auteurs, de leur propre aveu, s'inspirent en particulier des travaux de Lévi-Strauss et de sa discussion de l'opposition nature-culture.

Much of the creativity of anthropology derives from the tension between two sets of demands: that we explain human universals, and that we explain cultural particulars. By this canon, woman provides us with one of the more challenging problems to be dealt with. The secondary status of woman in society is one of the true universals, a pan-cultural fact. Yet within that universal fact, the specific cultural conceptions and symbolizations of woman are extraordinarily diverse and even mutually contradictory. Further, the actual treatment of women and their relative power and contribution vary enormously from culture to culture, and over different periods in the history of particular cultural traditions. (Ortner 1974: 67)

L'universalité de la domination masculine est donc le postulat sur lequel se basent les auteurs. Plus que d'une revue systématique de tous les cas anthropologiques connus, cette affirmation découle de la négation de son inverse. Il a été démontré que le matriarcat (c'est-à-dire un type de société où les femmes exerceraient le pouvoir, et, plus généralement, une période de l'histoire humaine où une telle forme d'organisation aurait été la norme) est une fabulation du 19<sup>ème</sup> siècle et qu'aucun élément ne vient étayer sérieusement cette hypothèse (Rosaldo et Lamphere 1974: 2-4). Une fois ceci reconnu, il reste donc à expliquer cette universalité: est-elle d'origine «naturelle» ou culturelle? Bien entendu, dans le contexte de l'après-guerre, les auteurs optent pour la seconde possibilité; mais les récentes découvertes en biologie et en primatologie leur permettent (à l'encontre

de Mead) d'étayer leur hypothèse. Ainsi, les facteurs biologiques «contraignent» (*constrain*) mais ne déterminent pas le comportement des deux sexes et ce (à un moindre degré cependant) même chez les primates. Les études sur le fonctionnement hormonal chez les humains montrent que les différences de comportement entre les sexes sont de nature quantitative plutôt que qualitative et il semblerait que l'environnement social aurait des effets sur la production d'hormones; pour plusieurs critères des tests psychologiques, il existe plus de variation à l'intérieur d'un même sexe qu'entre les sexes, etc. (*ibid.*: 5-6). En somme, on retient que non seulement rien ne prouve qu'il existe des comportements masculins et féminins codés génétiquement, mais qu'il semble bien que l'environnement social influence la production d'hormones de façon aussi importante que cette dernière n'influence elle-même les comportements humains.

Les auteurs rejettent également la thèse néo-évolutionniste selon laquelle les premiers humains auraient valorisé la part masculine de la division sexuelle du travail, créant un déséquilibre qui serait devenu partie de l'héritage socio-culturel de l'espèce. Cette thèse repose sur l'importance de la chasse aux gros animaux (activité masculine, puisque seuls les hommes seraient assez forts physiquement pour s'en charger) comme source de tous les progrès techniques et intellectuels des humains. Comme on sait, cette hypothèse a été abondamment critiquée par ceux qui ont étudié l'apport des femmes au régime alimentaire des chasseurs-cueilleurs (Rosaldo et Lamphere 1974: 7; Slocum 1975).

Il reste cependant à expliquer un universel, à savoir la subordination des femmes, et si l'on rejette la thèse «biologiste» ou «sociobiologiste», il faut donc trouver comme explication un autre universel culturel. Or, ces universaux ne sont pas légion. Il en existe un, cependant, celui-ci dans le domaine du symbolique: la propension humaine à voir les choses sous une lunette duelle, comme le soutient Lévi-Strauss. En effet, la binarité fondamentale que l'on retrouverait dans toute structure (que celle-ci émane du domaine de la linguistique, de la parenté ou de la mythologie) serait produite en dernière instance par la structure du cerveau humain elle-même. Or, parmi ces dualités, il en est une qui revêt pour les chercheurs féministes une grande importance: l'opposition nature/culture. C'est la voie que choisissent plusieurs auteurs du recueil, et en particulier Michelle Z. Rosaldo et Sherry B. Ortner. Elles reconnaissent en effet plusieurs éléments: la femme donne naissance aux enfants et les allaite, et est donc susceptible d'être plus facilement associée au domaine du «naturel», alors que les hommes chassent, échangent, font la guerre et la politique et représentent donc le pôle culturel. Tant que les femmes seront identifiées au domaine de la nature, leur subordination sera inévitable. En effet, le principe duel exige

un pôle négatif et un pôle positif: le négatif, pôle de la nature face à la culture, devient le lot de la femme.

Rosaldo explore plutôt l'opposition public-privé, une hypothèse empruntée, en fait, à Engels, mais traitée ici de façon structuraliste. Selon Rosaldo, plus la femme est confinée au domaine privé, coupée du monde public et de contact avec les autres femmes, et moins sa condition sera enviable. Cette association de la femme au domaine privé vient chapeauter et expliquer tous les autres facteurs. Tout d'abord la personnalité de la petite fille, puisque les filles s'identifient à leur mère et n'ont par conséquent qu'un ego faiblement dessiné, tandis que les garçons échappent à l'emprise du monde maternel pour tisser très tôt des liens «publics». Cet éloignement de la vie familiale crée chez l'homme le sentiment qu'il doit exercer l'autorité; la femme, quant à elle, ne peut structurer ses interactions sociales parce que ses rapports avec les autres sont de nature trop intime. Par ailleurs, le statut de la femme est «inhérent» (son rôle d'épouse et de mère) alors que celui de l'homme est une «construction culturelle» (son rôle public) et on revient ici à l'opposition nature-culture de Ortner. Paradoxalement, les femmes ainsi recluses sont aussi vues par les hommes comme des êtres dangereux, puisqu'elles viennent menacer l'ordre positif de la culture. Enfin, dernière conséquence de la dichotomie public-privé, les disparités dans la production économique. Ici l'auteur avoue que la complexité de la situation rend la généralisation particulièrement difficile. Il semblerait pourtant que même lorsque la femme contrôle une grande partie de la production, celle-ci sera toujours consommée de façon privée, alors que la production masculine sera plutôt redistribuée à travers la communauté (Rosaldo 1974: 23-35). Les sociétés les plus égalitaires seront donc celles où domaines public et privé sont confondus (c'est-à-dire les sociétés les plus simples) ou encore celles où hommes et femmes collaborent aux tâches domestiques, l'homme partageant ici la situation de la femme.

Enfin, un autre article, sur l'opposition nature-culture, fera du «bruit»: celui d'Edwin Ardener (1971), dans un recueil publié par Jean La Fontaine en l'honneur de Audrey Richards. Selon Ardener, pour appréhender l'étude des femmes et celle des sociétés dans leur entier, il faut parvenir à dépasser les «biais masculins», tant de l'anthropologue que des hommes de la société étudiée. Ainsi seulement pourra être dévoilé le monde des femmes (c'est le tribut obligé à Richards qui, à partir de là, ne sera plus que contredite). Ardener définit les femmes comme des êtres muets:

We are, for practical purpose, in a male world. The study of women is on a level little higher than the study of the ducks and fowls they commonly own - a mere bird-watching indeed. It is equally revealing and ironical that Lévi-Strauss should write: 'For words do not speak, while women do'. For the truth is that women rarely speak in social anthropology in any but that male sense so well exemplified by Lévi-Strauss' own remark: in the sense of merely uttering or giving tongue. It is the very inarticulateness of women that is the technical part of the problem they present. (Ardener 1971: 136)

Puisque les femmes ne parlent pas, ni au sens strict - on n'arrive pas à les faire parler en entrevue - ni au sens second - les femmes sont incapables de tenir un métadiscours, c'est-à-dire un discours sur la société - l'anthropologue doit s'en remettre aux hommes: «if ethnographers (male and female) want only what the men can give, I suggest it is because the men consistently tend, when pressed, to give a bounded model of society as ethnographers are attracted to» (*ibid.*). Comment, alors, les femmes s'expriment-elles? Soit elles répètent, de façon sommaire, le modèle de société (métadiscours) des hommes, soit leur modèle est inarticulé, et doit donc être construit par l'anthropologue, à partir des données ethnologiques. Ce modèle de société féminin n'englobera pas nécessairement les hommes et les femmes; au contraire, les femmes auront tendance à fournir un modèle selon lequel elles-mêmes et la nature sont distinctes des hommes et de la société (*ibid.*: 138-139). En effet, «since women are biologically not men, it would be surprising if they bounded themselves against nature in the same way as men do». Ces modèles féminins inarticulés peuvent se trouver plus particulièrement dans le domaine du symbolique, ce qui expliquerait les contradictions fréquentes entre certains modèles symboliques, qui seraient féminins (Ardener pense sans doute aux études de Kaberry et Richards sur les rituels féminins) et les modèles sociaux toujours masculins. Par ailleurs, les hommes sont ceux qui ont le plus de contact avec les autres cultures; ils seront donc à même d'élaborer des «métaniveaux» de catégorisation qui leur permettront de distinguer deux sociétés (ou cultures): «eux-mêmes et leurs femmes» et «les autres hommes et leurs femmes». Derrière ce «métaniveau» on reconnaît cependant le premier, celui où ego (mâle) égale culture, et l'autre égale nature; en effet, les hommes pourront également considérer les autres (et leurs femmes) liés à la nature. Si nécessaire, les femmes adopteront ces modèles masculins, mais les modèles proprement féminins subsistent (*ibid.*: 142). En conclusion,

Men's model of society are expressed at a metalevel which purports to define women. Only at the level of the analysis of belief can the voiceless masses be restored to speech. No only women, but (a task to be attempted later) inarticulate classes of men, young people, and children. (*ibid.*: 153)



Il serait tentant de relever les nombreux raccourcis, contradictions et «métaconcepts» flous de cette analyse qui, sous le couvert de redresser les torts, montre un profond mépris pour tout ce qui n'est pas l'«homme dominant». Comme il est facile de déceler chez Ortner et chez Rosaldo un modèle explicatif d'un déterministe un peu simple: un seul facteur universel d'où découlerait de façon symétrique une série de conséquences tout aussi universelles. Mais nous laisserons ici la parole aux critiques de l'hypothèse «nature-culture».

### 2.1.2 Premières déconstructions

La question «nature-culture» et les articles de Ortner et Ardener vont susciter de nombreuses réactions. En fait, de toutes les études de l'époque sur les rapports hommes-femmes, l'article de Ortner semble être le plus cité, que ce soit pour le louer ou, surtout, le critiquer. Ortner elle-même est revenue (jusqu'à un certain point) sur ses positions (Ortner 1990). En 1980 paraît un recueil intitulé *Nature, Culture and Gender* (MacCormack et Strathern 1980), qui se veut un ensemble de réflexions plus poussées sur ce thème, et, pour certains, une «réponse» à Ortner et Ardener. On s'y pose en effet plusieurs questions fondamentales: qu'entend-on par nature et culture? Sommes-nous certains que ces concepts soient utilisés tels quels par toutes les sociétés humaines?

Ainsi, Maurice et Jean H. Bloch (1980) retracent l'histoire de l'idée de nature et de société dans la pensée française des Lumières et tout particulièrement chez Rousseau.

Lévi-Strauss more than anyone else re-introduced into social and cultural anthropology the opposition between nature and culture, both as an analytical dichotomy to understand the passage from a state of nature to a state of culture, as for example in *The Elementary Structure of Kinship*, and as an organizing principle of human thought, especially in the fields of myth and symbolism as in *The Savage Mind*. Lévi-Strauss bewilderingly, but intentionally, slips from one concern to the other, thereby stressing the unity of his speculations with those of the people he studies. He chooses to trace his approach back very specifically to Rousseau, and more particularly to the Rousseau of the *Discourse on Inequality* (Lévi-Strauss 1962: 142-6). This is understandable since Rousseau is probably the first writer to make the opposition between nature and something else, whether it be 'society' or the 'arts and sciences'. (Bloch et Bloch 1980: 25)

Plutôt que de proposer des définitions, les auteurs vont chercher à retracer l'histoire du discours sur nature et culture au 18ème siècle, et à placer ce discours dans son contexte

intellectuel et politique. Alors seulement pourra-t-on saisir clairement ce qu'implique l'emprunt de ce discours pour discuter de la pensée d'autres cultures (*ibid.*: 26). Au 18<sup>ème</sup> siècle, l'opposition entre l'état de nature et l'état de société devient fondamentale pour la pensée philosophique, et on attribue à la nature une valeur positive. Cependant, chacun de ces termes recouvre toute une série de sens, que les Bloch regroupent en quatre principaux domaines:

- (1) l'état de nature, correspondant, dans l'histoire humaine, à un état présocial;
- (2) le métabolisme du corps humain, particulièrement les instincts et les émotions, mais également les fonctions reproductives;
- (3) l'ordre universel qui assure la coexistence harmonieuse de la nature humaine et du monde des plantes, des animaux et de la campagne en général (*countryside*);
- (4) le mode de vie des peuples primitifs (réel ou imaginaire).

Sans nous arrêter à la pensée de Rousseau et d'autres philosophes des Lumières, revue selon ces quatre domaines, retenons la constatation des Bloch sur la «nature» de la catégorie «nature». Celle-ci y est opposée à un ensemble extrêmement varié de vis-à-vis: la société en général, la société corrompue du 18<sup>ème</sup> siècle français, les arts et sciences, la loi, la culture entendue comme l'ensemble des connaissances intellectuelles et artistiques, la culture au sens anthropologique du terme et enfin la civilisation. «This is because nature is at bottom a category of challenge rather than an element in a stable binary contrast» (*ibid.*: 31). Alors que les philosophes des Lumières innovent en donnant à la nature une valeur positive, il est un domaine pourtant où ils restent tout à fait conservateurs: il s'agit de la relation entre la nature et la position de la femme.

This is no accident. If these writers saw themselves as reformers of the social and political order, they did not in their mind extend this to the position of women except in so far as they envisaged a better society resulting from the proper exercise by women of their domestic and maternal functions. (*ibid.*: 32)

En effet, la femme serait plus proche de la nature de par ses fonctions reproductives et maternelles; cette relation expliquerait son exclusion du domaine politique et son infériorité par rapport à l'homme (on reconnaît ici l'hypothèse reprise par Ortner). Voilà donc la nature dotée de deux valeurs contradictoires, positive en générale, et négative en ce qui a trait aux femmes. Une contradiction que les philosophes ne sauront résoudre, car ils ne peuvent ni considérer la nature comme généralement négative, ni reconnaître aux femmes un statut supérieur; une contradiction qui met en lumière les limites de cette

pensée et du projet de société nouvelle qu'elle soutient (*ibid.*: 32-33). En somme, on ne retrouve pas chez les philosophes une opposition binaire nette, mais plutôt une «catégorie récusatoire» (*challenge category*), la nature, opposée à divers concepts.

It is not surprising that the uncritical use of these notions, coming as they do from such a troubled source, leads to as many misunderstandings as clarifications. Anthropology is heir to a polemic where the opposition of nature and something else is part of the attempt to understand society and at the same time to criticize it; it is not heir of a set of organized concepts clearly defined. (*ibid.*: 39)

De plus, même si une telle opposition binaire avait existé de façon nette dans la pensée des Lumières, rien ne permet d'affirmer qu'elle serait partagée par d'autres cultures, en d'autres temps et en d'autres lieux.

Strathern critique également l'utilisation des concepts de nature et de culture en anthropologie, à partir d'un exemple ethnographique (Strathern 1980). Ainsi, les Hagen, comme plusieurs autres peuples de Papouasie Nouvelle-Guinée, associeraient deux paires contrastées: les «choses domestiques» (*mbo*) et les «choses sauvages» (*romi*) d'une part, et les principes masculins et féminins, respectivement, d'autre part.<sup>2</sup> Peut-on étendre ces conceptions à la reconnaissance implicite ou explicite d'une opposition nature-culture? Pour Strathern, ces concepts d'origine européenne sont imposés à la pensée «primitive». Implicitement, on prétend que ceux-ci sont «traduisibles» en catégories indigènes comme le sont les concepts de «consanguinité» ou de «pollution». De plus, on prend pour acquis, selon une définition essentialiste des termes de nature et de culture, que chez les peuples qui utiliseraient ces catégories, leur contenu serait le même que chez les cultures occidentales, et serait modelé par les mêmes problèmes de contrôle et de définition (*ibid.*: 176-177). Un tel solipsisme explique que, même lorsqu'on reconnaît aux autres des catégories de pensée qui diffèrent qualitativement des nôtres, on tend à les surimposer à une même «réalité»: la nature telle que perçue par la culture occidentale. Or, la «nature» et la «culture» n'existent pas, il s'agit de concepts relatifs, qui ne peuvent être compris qu'à partir de leur rôle dans une certaine pensée. Il n'est pas un seul sens à ces concepts dans la pensée occidentale, pas de dichotomie claire, seulement une matrice de contrastes (*ibid.*: 177, citant Hastrup). Par ailleurs, les catégories nature-culture forment une paire hautement abstraite, et les inclure parmi les classifications traditionnelles telles que

<sup>2</sup> Le domaine «domestique» comprend tout ce qui est humain, social, ainsi que les cultigènes et les porcs domestiques (cf Strathern 1980: 191 sq).

gauche-droite ou masculin-féminin fusionne de façon injustifiable les catégories de l'«acteur» et de l'«observateur» (c'est-à-dire, ici, l'anthropologue; *ibid.*: 178, citant Goody). Ainsi, pour Strathern, le problème devient avant tout de définir quelle part de l'assemblage constituant l'idée de nature, comme celle de culture, doit être identifiée dans la pensée d'une autre société pour que l'on puisse affirmer en toute confiance qu'elle utilise de telles notions.

Une fois mieux défini ce que la société occidentale entend par nature et culture, il devient possible de comparer avec une situation ethnographique. Strathern montre comment les catégories hagen du «domestique» et du «sauvage» s'identifient de façon plus complexe que prévue avec celles du masculin et du féminin; comment ces catégories ne correspondent pas à l'opposition nature-culture; comment, enfin la dichotomie domestique-sauvage n'est, chez les Hagen, ni hiérarchisée, ni liée à l'idée d'un nécessaire contrôle de l'un sur l'autre.

Neither male nor female can possibly stand for 'humanity' as against 'nature' because the distinction between them is used to evaluate areas in which human action is creative and individuating. [...] Representations of domination and influence between the sexes are precisely about ways of human interaction, and not also about humanity's project in relation to a less than human world. (*ibid.*: 219)

Ainsi, le débat nature-culture, lancé suite à une lecture des travaux de Lévi-Strauss, aura eu un impact particulièrement important pour la compréhension des rapports hommes-femmes. Les premiers essais, ceux de Ortner, Ardener et d'autres, auront permis à ceux qui les ont critiqués de mieux rendre compte tant des modèles occidentaux que de ceux des peuples étudiés. Ils auront également permis à l'étude du «genre» de s'immiscer dans les tout derniers schèmes de pensée utilisés par l'anthropologie de l'époque. Parallèlement, un autre débat tout aussi fécond tente de mieux cerner les origines de l'inégalité, cette fois-ci non plus dans le domaine du symbolique, mais grâce à l'étude des aspects socio-économiques.

## 2.2 Le féminisme d'inspiration marxiste

### 2.2.1 Engels et la question des origines de l'inégalité

D'autres chercheurs, certaines comptant d'ailleurs parmi les auteurs de *Woman, Culture and Society*, vont adopter une pensée théorique influencée plus directement par le

marxisme que par le structuralisme. Selon les mots de Reiter (1975: 18), «much of the debate within feminist theory as been centered on acceptance or rejection of Engels' interpretation of the role of women in differing modes of production». Par ailleurs, pour Reiter, le problème de la domination masculine a été mal posé puisque les anthropologues, hommes et femmes, restent prisonniers des conceptions de leur propre culture lorsqu'il tente de décrire le phénomène. Rien n'est moins sûr que l'existence universelle de cette domination. En conséquence, toutes les hypothèses proposées pour en expliquer l'origine restent contestables (*ibid.*: 15-16). C'est pour commencer à redresser cette situation que Reiter édite un recueil d'articles intitulé *Toward an Anthropology of Women*.

Engels avait publié en 1884 (après la mort de Marx, qui a collaboré cependant à l'ouvrage) une réflexion sur les origines de la famille et sur le statut de la femme dans divers types successifs de sociétés, réflexion largement inspirée par l'oeuvre de Morgan: *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État à la lumière des recherches de L.H. Morgan*. Tous s'accordent, dans les années soixante-dix, pour dire que l'étude de Engels se base sur des données anthropologiques fragmentaires (celles de son époque) et que bien des faiblesses en résultent; nonobstant, plusieurs considèrent le raisonnement toujours valable et vont donc s'efforcer de le raffiner.

Pour Engels l'oppression de la femme, liée à l'émergence de la propriété privée, s'effectue pendant le stade de la «barbarie». Pendant le stade de la «sauvagerie», la femme est l'égale de l'homme. C'est la tribu ou le clan (la *gens*) qui possède les ressources de façon communautaire: la nourriture y est récoltée et utilisée quotidiennement et il ne s'y produit pas de surplus échangeable. Dans une telle société, les hommes s'occupent exclusivement de la cueillette de la nourriture, tandis que les femmes se consacrent aux soins du ménage, dans des maisonnées constituées de familles élargies. Il s'agit de différents aspects de la production d'un même genre de bien, ceux nécessaires à la subsistance, et d'une production d'un seul type, la production pour l'usage. L'apport économique des deux sexes est donc d'égale importance, et, en conséquence, les décisions politiques et économiques sont prises par tous les membres de la *gens*, hommes et femmes. Le statut de la femme est même supérieur à celui de l'homme puisque les seuls liens de filiation que l'on reconnaît sont matrilinéaires.

C'est la transformation de ressources productives, comme les animaux domestiques ou les terres agricoles, en propriété privée qui est le fondement matériel de la domination des hommes sur les femmes, celles-ci passant du statut de membre à part entière de la société

à celui d'épouses subordonnées.<sup>3</sup> Cependant, comment et quand cette transformation se serait effectuée reste inconnu. Puisque, pour Engels, seuls les hommes participent à la production de la nourriture, il en découle logiquement que ce sont eux qui auront le monopole de cette première forme de propriété privée, des surplus qu'elle génère et des échanges qu'elle permet. Comme les animaux domestiques se reproduisent, la croissance de la propriété privée va venir saper les fondements de l'organisation égalitaire, soit la propriété communautaire des biens de subsistance.

Ainsi la *gens* perd peu à peu de son importance au profit d'une *famille* dont la structure n'est pas égalitaire: car les femmes et les enfants, ainsi que les esclaves (majoritairement des hommes) deviennent des dépendants. Avec le temps, la production d'un surplus en vient à surpasser la simple production pour consommation; le travail des femmes ne profite plus à la communauté dans son ensemble, mais à un chef de famille qui accumule les biens en vue de les échanger (on passe donc du social au privé). Par ailleurs, les femmes n'engendrent plus des membres de la société, mais les héritiers de la propriété et du statut social du chef de famille. À ce stade, le mariage monogame devient prépondérant, l'État doit remplacer la *gens* pour contrôler les contradictions sociales croissantes, et c'est le début de la «civilisation». (Sacks 1975: 211-217; Engels 1975: 37-91, 166-186).

La théorie de Engels ne put être acceptée telle quelle par les anthropologues féministes. Quelques réaménagements durent être effectués pour rendre compte du fait que (1) les femmes, en fait, ont toujours participé à la production sociale de la nourriture et (2) les femmes ne sont pas les égales des hommes dans toutes les sociétés sans propriété privée (Sacks 1975: 218-220). C'est le mouvement général qui sera repris, celui qui place le statut de la femme sur une droite inverse à celle de la stratification sociale, elle-même dépendante de l'importance de la propriété privée. Par le même mouvement, ce statut subit une décroissance lorsque le rôle de la femme passe du public au privé. On va cependant nuancer et complexifier le portrait, adapter la théorie au monde moderne: ainsi, on sait que la propriété et les échanges ne sont pas le monopole de la moitié masculine de la société; selon les exemples anthropologiques, le statut de la femme varie en fonction de

---

<sup>3</sup> Engels parle ici de l'appropriation de moyens de production essentiels, comme le bétail et la terre, ce qui exclut les outils (moyens de production) et autres objets personnels qui étaient déjà appropriés de façon privée. Par privé, il désigne une propriété possédée par un individu ou une famille où les droits de disposer de cette propriété sont exercés par un seul des propriétaires. Ces biens peuvent être utilisés pour acquérir des épouses, développer des liens de clientèle, etc.

l'importance de sa production (Gough 1975), mais surtout du contrôle qu'elle a sur cette production et sa redistribution (Sanday 1974, Brown 1975). En fait, dans une même société, la femme peut être à la fois une épouse subordonnée et un être social valorisé. L'importance relative de l'un ou de l'autre «personnage» variant d'une société à l'autre selon l'ampleur du rôle public des femmes (Sacks 1975). On étudie comment l'introduction du capitalisme vient modifier les rapports hommes-femmes (au détriment de ces dernières) dans les sociétés «simples» (Draper 1975, Reiter 1975: 19).

### 2.2.2 Leacock et la société égalitaire

C'est certainement Eleanor Leacock qui a poussé le plus loin la réflexion féministe en termes marxistes/engéliens. Elle publie (entre autres) une édition anglaise de l'ouvrage de Engels, une réédition de *Ancient Society* de Morgan (1974) ainsi qu'une série d'études sur les rapports hommes-femmes en société égalitaire, exemplifiée par les Montagnais ethnohistoriques, et sur les changements apportés dans ces rapports par l'introduction de la propriété privée, ici liée à la traite des fourrures (Leacock 1955, 1978, 1980, 1981).

Pour Leacock, il existe une corrélation entre le degré d'inégalité socio-économique dans une société et la position de la femme; toutefois, l'un n'est pas la source de l'autre. Pour étudier les relations qui existent entre ces deux notions, Leacock examine les différents rapports de production des sociétés humaines et définit quatre grands types: les rapports égalitaires, ceux des sociétés hiérarchisées (*ranking society*), ceux des sociétés stratifiées préindustrielles et le capitalisme industriel (Leacock in Etienne et Leacock 1980: 8). Les limites entre ces quatre catégories se présentent plus sous forme de continuum que d'une claire délimitation, tandis qu'à l'intérieur de chacune, les variations culturelles peuvent être fort vastes; néanmoins, dans toute société prédominerait l'un ou l'autre de ces types de rapports.

Selon Leacock, les rapports de production égalitaires caractérisent la plupart des chasseurs-cueilleurs ainsi que plusieurs sociétés d'horticulteurs. Ils ont leur source dans la participation égale de tous les membres adultes à la production des ressources, à leur redistribution, échange ou consommation. La division sexuelle du travail (la seule existant) se caractérise par un échange réciproque de biens et de services. Dans une telle organisation, il n'existe pas de distinction entre un domaine privé, féminin et secondaire, et un domaine public et politique masculin. Il n'y a pas, non plus, de femmes économiquement dépendantes des hommes. Selon l'auteur, un tel tableau non seulement

remet en question les thèses sociobiologiques (l'homme chasseur «naturellement dominant») mais montre comment ces thèses adoptent une vision évolutionniste, où la hiérarchie est présente dès l'aube de l'humanité: en d'autres termes, où toute société présente tout au moins l'embryon de la structure hiérarchique caractéristique du capitalisme (*ibid.*: 9-12).<sup>4</sup>

Les rapports de production des sociétés hiérarchisées comportent des inégalités dans la production, la distribution, l'échange et la consommation des biens. Les personnages de haut rang prennent part à l'organisation de la production, tandis qu'ils participent moins au travail; ils jouent un rôle privilégié dans l'échange et la redistribution et consomment plus, en particulier des biens de luxe. Par ailleurs, il se développe une division du travail autre que sexuelle. Pour Leacock, c'est l'accroissement des échanges qui explique le développement de la hiérarchie sociale; en effet, on peut observer comment l'introduction de la traite avec les Européens est venu miner l'organisation égalitaire de certaines sociétés. En fait, historiquement, le point tournant dans le développement de la hiérarchie serait le moment où la production en vue des échanges devient si importante qu'elle mène à la spécialisation, venant ainsi désorganiser la structure égalitaire. Puisque l'on produit maintenant des biens radicalement différents, une dépendance économique inconnue dans les systèmes égalitaires se met en place, dépendance qui favorise l'inégalité tant entre hommes et entre femmes, qu'entre les deux sexes. Cette dernière forme d'inégalité est accentuée par l'apparition d'un secteur «public» de l'économie, consacré à la production pour échange et accumulation, tandis que l'économie domestique se concentre sur la production pour consommation immédiate et le partage, ce qui nous ramène à l'hypothèse de Engels (*ibid.*: 12-14).

La société stratifiée préindustrielle se distingue en ce qu'une classe de producteurs ne consommant que le strict nécessaire soutient une classe dirigeante consommatrice de biens de luxe. La division du travail est telle que, pour l'acquisition des produits de base, les populations des villes sont dépendantes des «relations de marché». La maisonnée, constituée de plusieurs familles nucléaires, est une unité économique indépendante où le travail des femmes est privatisé. Selon Leacock, subjuguier les femmes ne s'y est pas fait sans difficulté, cependant, comme le montre, entre autres exemples, les lois successives adoptées par les autorités sumériennes pour diminuer le pouvoir féminin. Dans la société

---

<sup>4</sup> Il s'agirait plutôt, en fait, d'une critique d'un certain darwinisme social, puisque la pensée de Leacock elle-même, comme l'ensemble du marxisme, s'inscrit dans un schème évolutionniste.



capitaliste, enfin, ce n'est plus la classe dirigeante qui s'approprie le produit du labeur des autres, mais une élite économique qui gère un surplus de production. Lors de l'imposition de l'exploitation capitaliste qui accompagne la colonisation, la subordination des peuples en général est intrinsèquement liée à celle des femmes en particulier (*ibid.*: 15-16).

En somme, Leacock postule l'existence d'une époque particulièrement importante de l'humanité où les relations entre hommes et femmes auraient été égalitaires. La réfutation de l'hypothèse du matriarcat n'est donc pas suffisante pour fonder celle de l'universelle domination masculine (Leacock 1981: 157). L'humanité n'est passée ni d'une forme de domination à une autre (c'est-à-dire du matriarcat au patriarcat), ni d'une domination masculine «faible» à une forme «forte», mais de l'absence à la présence de domination. Ainsi, l'histoire humaine n'est pas une évolution où les formes sociales sont quantitativement «de plus en plus» celles du monde moderne, aboutissement ultime de l'humanité, mais une suite de transformations qualitatives, au cours desquelles les relations entre les sexes auraient pu se développer de tout autre façon (*ibid.*: 137, 161). On a opposé à l'hypothèse de Leacock deux séries de critiques (cf. Ortner 1990). L'une est d'ordre méthodologique et touche la circularité du raisonnement: il est difficile de trouver un autre critère que la simple application de la théorie de l'auteur lorsqu'elle écarte, à travers l'ethnographie des sociétés «simples», toute inégalité des genres, comme étant due à une contamination coloniale. Le problème n'est qu'en partie issu de la fréquente ambiguïté des données ethnohistoriques. L'autre critique, corollaire, s'en prend à une catégorisation trop englobante: l'égalité sexuelle, dit Leacock, n'existe effectivement que dans les sociétés simples. Or celles-ci «have always exhibited, as they continue to exhibit, a range of gender status patterns, from extreme male dominance to relative egalitarianism» (Ortner 1990: 49).

### 2.2.3 La contrainte idéologique

Comment, dans ce contexte, est traitée la représentation symbolique du féminin? Dans l'optique féministe marxiste, toute l'étude est menée dans le but de comprendre et de transformer le statut de la femme contemporaine, vivant sous le capitalisme.<sup>5</sup> En ce sens, le symbolique a son importance (il faut se conscientiser en démasquant les mécanismes idéologiques de la domination), mais il reste tout de même un parent pauvre, puisqu'il faut,

---

<sup>5</sup> En effet, si la femme n'était pas opprimée lorsque régnait l'égalité économique, cela implique qu'elle ne le sera plus après l'abolition de la propriété privée.

de façon plus urgente, s'attaquer aux aspects économique et légal de ce statut (transformation qui viendra de toute façon, à son tour, modifier l'idéologie).

Dans le contexte marxiste, l'idéologie est plus qu'un simple système de représentation, elle est un «système d'idées et de représentations qui, tout en procurant l'illusion de se développer de manière autonome, est en fait déterminé par la réalité, car étroitement soumis à la manière dont les hommes, qui en sont porteurs, produisent socialement leurs moyens d'existence»; elle est générée «par la classe dominante pour simultanément marquer et masquer sa domination»; en somme, c'est «une construction intellectuelle au service d'intérêts à légitimer». Quant au système de représentation du dominé (le prolétariat), on le définit plutôt comme une «conscience de classe» (Rigoulet 1992: 345).

On va étudier «the ways in which cultural ideologies impinge upon women and are used to keep women in their place» (Rosaldo et Lamphere 1974: 12), établissant ainsi une correspondance directe et univoque entre système de représentation et pratiques de domination. Nous avons déjà vu comment Ortner et Rosaldo ont étudié le phénomène. Bamberger (1974) montre que les mythes amazoniens traitant d'une époque où les femmes commandaient aux hommes «de façon odieuse» ne doivent en aucun cas être considérés comme un soutien pour l'hypothèse du matriarcat, mais au contraire servent (dans la société qui les produit) à montrer le bien-fondé de la présente domination masculine. Le mythe enseigne également au jeune garçon initié que l'ancienne suprématie féminine (celle de sa mère et des autres femmes qui contrôlent la maisonnée) doit être maintenant remplacée par sa propre domination (en tant qu'homme) dans le domaine public et politique. Certains tabous alimentaires féminins, qui mènent à un bris de la fertilité s'ils ne sont pas respectés, établissent un lien entre la hiérarchie sexuelle (les femmes ne peuvent manger certaines nourritures réservées aux hommes) et la reproduction (O'Laughlin 1974, Mbum du Tchad). Ils sont interprétés par l'anthropologue comme la «médiation» (au sens structural du terme) de la contradiction implicite qui émerge du fait que les femmes ne puissent contrôler certains aspects de leur propre pouvoir reproductif.

Par après, la pensée sur les systèmes de représentation se nuance. Par exemple, Silverblatt (1987) propose un modèle intéressant et plus complexe (apparenté à certaines approches du néo-marxisme français des années soixante-dix). Selon son hypothèse, dans les sociétés andines préincaniques (que nous connaissons fort peu, faut-il le préciser), hommes et femmes avaient chacun leur domaine symbolique propre, les hommes invoquant leurs dieux masculins, les femmes leurs déesses. Avec l'avènement des Incas et de leur politique

de domination, ce qui était un simple parallélisme devint un système hiérarchique, déesses et femmes se trouvant alors subordonnées aux principes masculins. Nous verrons plus loin d'autres exemples, qui nous ont plus directement inspirée.

### 2.3 Discussion

L'anthropologie féministe a eu l'immense mérite de mettre les femmes au centre d'une discussion fertile, de tenter de corriger une grave faiblesse méthodologique, le «biais masculin» présent dans la plupart des études précédentes, et de poser les premiers jalons pour comprendre un phénomène à bien des égards encore mystérieux, le statut désavantagé des femmes dans de très nombreuses sociétés. Plus que jamais, face à la mondialisation et au retour des valeurs conservatrices qui s'opèrent actuellement, une réflexion de type féministe apparaît nécessaire.

Pourtant, de façon quelque peu paradoxale, alors qu'on n'a jamais tant parlé des femmes en anthropologie que pendant les années soixante-dix, celles-ci sont alors perçues comme inarticulées, dépourvues de latitude discursive, victimes d'une idéologie dominante véhiculée par les hommes et qu'elles endossent sans mot dire. Seule Leacock (et celles qui se reconnaissent dans cette pensée) met en œuvre le principe dialectique inhérent au marxisme pour déceler un conflit, une lutte même, entre les femmes que l'on tente de subjuguier et le pouvoir masculin.

Des acquis de ces recherches, nous retiendrons principalement deux choses:

- le statut de la femme varie selon les types de sociétés (mais non de façon linéaire comme le supposait le marxisme). Cet aspect est particulièrement important sur le plan méthodologique, parce qu'il nous permettra, jusqu'à un certain point, de débusquer dans nos documents les biais d'auteurs provenant d'une société (la colonie novohispane) qui ne conçoit pas les rapports hommes-femmes de la même façon que la société décrite (les Nahua préhispaniques).
- les femmes, en tant que groupe, possèdent un pouvoir de réaction face à la situation sociale qui est la leur. Cependant, pour nous, ce pouvoir de réaction pourra être de nature conflictuelle ou non, et nous le transférerons également dans l'ordre du discours.

### 3. Le nouveau visage de l'anthropologie des femmes

Au début des années quatre-vingts, on constate l'essoufflement des débats que nous avons rapidement exposés. La question de l'opposition «nature-culture», le raffinement de la pensée de Engels, ne sont plus vraiment à l'ordre du jour. En fait, on observe une série de réflexions (Barrett 1980, Sargent 1981, etc.) sur le «mariage malheureux» du marxisme et du féminisme (militant), un mariage où le féminisme aurait été mal à l'aise, et le combat des femmes pour l'égalité considéré comme de second ordre. Les débats se déplacent:

The type of feminist sociology that has a wider audience, for example, has shifted away from a determinist model of 'social structure' (be it capitalism, or patriarchy, or a gender-segmented labour market or whatever) and deals with questions of culture, sexuality or political agency - obvious counterbalances to an emphasis on social structure. (Barrett 1992: 204)

D'une façon générale, cependant, on s'entend pour accorder au facteur économique (i.e., le contrôle des femmes sur leur production) une valeur déterminante par rapport au statut de la femme, bien qu'il ne soit pas seul au rang des «responsables» et bien qu'on puisse tirer des conclusions fort différentes. Cependant, l'idée d'une égalité originelle des sexes reste controversée. On sait également que le «statut de la femme» est un concept qui ne se laisse pas facilement saisir, et qui varie fortement d'un domaine à l'autre dans une même culture (par exemple, pouvoir religieux et autorité familiale), et d'une culture à l'autre (Whyte 1978). Du côté du symbolique, par contre, ni les idées qu'on avait empruntées à Lévi-Strauss, ni l'étude de l'idéologie au sens marxiste ne sont parvenues à fournir une théorie générale satisfaisante des relations entre les rapports hommes-femmes et les systèmes de représentation dans divers types de société. L'issue du débat «nature-culture» a laissé un vide que viennent tenter de combler deux réflexions: la recherche d'un «facteur symbolique» déterminant et la remise en question de l'approche anthropologique traditionnelle. C'est au sujet de ces réflexions sur le symbolique que nous allons nous attarder ici.

#### 3.1 Mead et Lévi-Strauss revisités: nouvelles réflexions sur le symbolique

Une série de nouvelles hypothèses stimulantes tente de modéliser l'origine de la division sexuelle du travail et des inégalités entre les sexes à partir de facteurs d'ordre principalement symbolique (Testart 1986, Ortner 1990, Héritier 1996). Cependant, nous

ne discuterons pas ici de ces questions, par ailleurs fondamentales: il s'agit d'un débat complexe que nous n'avons abordé que pour rendre compte de la réflexion sur certaines différences entre types de sociétés (cf. la discussion de Leacock au point 2.2.2). C'est donc plutôt la réflexion sur les liens entre rapports hommes-femmes et symbolique du genre, dans les sociétés actuelles ou historiques, que nous présenterons ici.

### 3.1.1 Ortner et Whitehead: le prestige comme catalyseur analytique

D'entrée de jeu, la position des éditrices de *Sexual meanings* (Ortner et Whitehead 1981) est claire: le genre est une construction culturelle et sera traité comme tel. On veut également pousser plus avant la réflexion de Mead:

We felt it was time for some of the analytic sophistication applied in the last decade to unraveling women's status historically and cross-culturally, to carry over the entire realm of gender and gender-related matters. This would amount in a way to a new assault upon the problem of the cultural variability of sex-gender concepts, a problem thrust into the foreground of anthropological attention by Margaret Mead in 1935, but subsequently buried (with Mead's assistance too) under a mountain of psychological and sexological (that is, eclectic biological-psychological) theories. (Ortner et Whitehead 1981: 25)

On va donc tenter de mieux comprendre la symbolique du féminin en étudiant «le culturel comme système», c'est-à-dire que tout symbole associé aux genres doit être compris en tant que partie d'un système de représentation plus vaste, propre à une culture. La notion culturelle du genre est définie comme l'ensemble des symboles, significations et idéologies qui s'y rapporte. C'est seulement une fois ce travail accompli qu'il sera possible de connecter ces symboles et certains aspects de l'organisation sociale:

Gender, sexuality, and reproduction are treated as *symbols*, invested with meaning by the society in question, as all symbols are. The approach to the problem of sex and gender is thus a matter of symbolic analysis and interpretation, a matter of relating such symbols to other cultural symbols and meanings on the one hand, and to the forms of social life and social experience on the other. (Ortner et Whitehead 1981: 1-2)

En somme, les études précédentes (et particulièrement celles issues de l'anthropologie sociale britannique, selon les auteurs) ont voulu aller trop vite, et dans la hâte de parvenir aux conclusions, ont sauté quelques étapes méthodologiques essentielles. Elles ont morcelé le social et le culturel pour apparier deux à deux des fragments de chaque ensemble, négligeant de considérer le «tout» culturel: «serious interpretive distortions may

arise when this wider cultural context is slighted in favor of a quick Durkheimian fix» (*ibid.*: 4). Pour l'anthropologie sociale traditionnelle, le symbolique serait avant tout un reflet des structures sociales (lignages, castes, classes) et sert à renforcer ces structures. Pour le marxisme, le culturel est avant tout idéologie, servant à justifier le *statu quo* et à mystifier les sources de l'oppression: le marxisme a l'avantage de montrer que le symbolique est rarement un reflet fidèle, mais plutôt une «distorsion systématique» du social. Mais, pour Ortner et Whitehead, le culturel est plus qu'un sous-produit du social: c'est pourquoi elles étudierons le rôle de l'«acteur social», l'individu qui interprète, utilise et manipule les symboles. Dans cette optique, on constate que pour l'acteur social, qui évolue au sein de relations sociales organisées d'une certaine façon, «the world tends to take on certain seemingly inevitable and "natural" appearances». Le processus est circulaire, et la structure des relations sociales est elle-même façonnée et cristallisée par les notions culturelles inspirées de la dynamique sociale (*ibid.*: 4-5).

Quoi qu'il en soit, l'important pour les auteurs est de définir quels aspects des relations sociales vont avoir une influence particulière sur le façonnage de la symbolique du genre. Elles observent tout d'abord que la conception du genre est en général binaire, reprenant les vieilles catégories nature-culture, privé-public, en ajoutant de nouvelles, particulièrement l'«intérêt personnel-bien commun» de Strathern (1980, 1981). Négligeant ainsi les acquis du débat nature-culture, Ortner et Whitehead, à notre avis, diluent le problème dans «la grande dualité» aux multiples aspects. Ceci dit, ces oppositions peuvent se résumer en un fait important: le domaine d'activité associé au masculin englobe le féminin et donnerait ainsi au premier une valeur plus importante. Par ailleurs, «very commonly the same axes that divide and distinguish male from female (and indeed rank male over female) also cross-cut the gender categories, producing internal distinctions and gradation within them.» (Ortner et Whitehead 1981: 9). Plus important, les auteurs considèrent que les «relations de prestige» servent d'intermédiaires entre l'organisation de la parenté et du mariage d'un côté, et l'«idéologie du genre» de l'autre. En effet, partant du principe que les hommes ont certains droits sur les femmes de leur parenté, droits qui n'ont pas leur équivalent inversé (soit la théorie lévi-straussienne de l'échange des femmes), elles reconnaissent (comme bien d'autres) que le domaine de la parenté et du mariage influencent indiscutablement les notions culturelles du genre et de la sexualité. Cependant, cette influence ne se traduit pas directement en termes symboliques. Entre autres exemples, dans plusieurs sociétés aux systèmes de parenté fort différents, «women's universal and highly visible kinship function», la maternité est ignorée; alors que le lien frère-soeur peut être de grande importance dans des sociétés toutes aussi

distinctes (*ibid.*: 10-12). Les structures de prestige, quant à elles, ne sont pas un énième déterminant à ajouter à une liste déjà longue, mais le «catalyseur analytique» qui permettra d'organiser l'ensemble de ces déterminants. Par structures de prestige (à ne pas confondre avec les classes au sens marxiste, définies par un rapport à la production), elle entendent

the sets of prestige positions or levels that result from a particular line of social evaluation, the mechanisms by which individuals and groups arrive at given levels or positions, and the overall conditions of reproduction of the system of statuses. (*ibid.*: 13)

Les structures de prestige affectent les notions culturelles du genre de trois principales façons: (1) le système de genre est en lui-même une structure de prestige, c'est-à-dire que le fait de naître homme donne automatiquement droit à un statut plus élevé; (2) les structures de prestige tendent à se répondre symboliquement les unes aux autres, soit que la différenciation sexuelle se fusionne à une autre hiérarchisation, comme celle de l'âge, soit que les mêmes distinctions (par exemple, pollution et pureté en Inde) servent à la fois pour les sexes et pour d'autres catégories sociales; (3) la symbolique du genre est fonction de la façon dont les relations entre les sexes s'articulent avec le prestige masculin: «we are concerned with how cross-sex relations in all their manifestation - the sexual division of labor, marriage, consanguinity - ramify upon male prestige from the point of view of the male actor, and how these ramification are interpreted» (*ibid.*: 18). Ainsi, la femme est toujours définie de façon relative (à l'homme), reflet de son exclusion du monde masculin, mais aussi des liens puissants qui l'y rattachent: «the categories of femaleness are not generated in terms of some sort of abstract symmetry with masculinity, but in terms of women's relationships with men, and terms of the relevance of those relationships to male prestige» (*ibid.*: 19). De façon générale, la femme serait perçue comme un être menaçant ou polluant chaque fois que le prestige masculin dépend du comportement féminin (Hautes-Terres de Papouasie Nouvelle-Guinée, Andalousie); à l'inverse, dans les sociétés où le prestige masculin ne dépend pas des femmes ou des relations hommes-femmes, la notion de féminité menaçante serait peu développée (Nouvelle-Guinée sepik, Amérindiens du Nord, Polynésie).

Enfin, pour en revenir au mariage et à la parenté, dans toute culture il y aurait une catégorie de femme (définie par rapport aux hommes) qui viendrait colorer tous les autres rôles féminins: «épouse» (ou parente affine), «soeur» (ou parente consanguine) ou «mère». Au delà des cas particuliers, certains traits généraux peuvent s'observer. Là où le rôle d'épouse est le plus important (c'est-à-dire dans la majorité des sociétés), l'accent sera

mis sur la sexualité et les femmes seront moins respectées parce qu'on aura tendance à les voir comme des êtres de «nature» différente. Par contre, les «soeurs» et les «mères» seront perçues simplement comme des acteurs sociaux différents, et les sociétés où cette définition prédomine seront, en ce qui concerne les relations hommes-femmes, plus égalitaires (ibid.: 20-24).

### 3.1.2 Société simple, société hiérarchisée: le modèle se dédouble

Si, selon une étude de Strathern (voir plus loin), la femme Hagen ne possède ni «contre-modèle» idéologique, ni domaine propre de pouvoir (il faut se souvenir que cette société de Papouasie Nouvelle-Guinée entretient une dichotomie sexuelle fortement hiérarchisée), l'étude de Collier et Rosaldo (1981) sur les «sociétés simples» reconnaît, quant à elle, une forme d'«idéologie féminine». En fait, l'article de Collier et Rosaldo commence par une sévère auto-critique de leurs positions antérieures: un examen approfondi montre que les femmes, dans les «sociétés simples» (chasseurs-cueilleurs et chasseurs-horticulteurs), ne sont pas nécessairement associées à la fertilité, et que leur rôle unique dans la reproduction et le soin des enfants n'est pas le thème central de la conception du féminin: «Woman the Fertile, Woman the Mother and Source of All Life was, quite remarkably, absent from all available accounts» (Collier et Rosaldo 1981: 275-276). Par ailleurs, les notions liées au genre et à la sexualité varient fortement d'une société à l'autre. La définition du symbolique utilisée ici est celle que l'on retrouve également chez Ortner et Whitehead, et l'étude s'inscrit nettement parmi celles qui tentent de relier certaines conceptions du genre à certaines formes sociales.

Cependant, il semble que les concepts du masculin et du féminin ne soient pas opposés en une dichotomie simple, mais plutôt définis selon un système qui oppose deux modèles de relations sociales, l'un unisexuel (homme-homme) et l'autre hétérosexuel. Les hommes tirent leur prestige de leur rôle de pourvoyeur de viande et de seuls producteurs de relations sociales (par le réseau d'échange de cette viande). Les femmes célèbrent plutôt, lors de leurs propres rituels, la santé et le plaisir sexuel: «it is not as mothers and nurturers that women win ritual status, but rather as sexual being; cultural conceptions of women acknowledge their role as participants in the heterosexual relationships through which adults organize and manipulate mundane cooperative bonds» (ibid.: 276).

Les auteurs vont tenter de comprendre la cause de ces conceptions en reliant la symbolique du genre au système social qui la génère et l'utilise, aux relations sociales



pratiques, «creating relationships, promoting cooperation or conflict, articulating desires and claims» (ibid.). Elles étudieront plus particulièrement deux systèmes de mariage: le «brideservice» et le «bridewealth». En cela, elles veulent se distinguer des «théoriciens de la descendance» qui prennent pour acquis l'invariabilité du lien mère-enfant et la nécessité pour les hommes de s'attacher les femmes, afin de se lier leur descendance. Mais aussi des «théoriciens de l'alliance» qui portent peu d'attention au contenu des échanges pour affirmer la similitude de toute forme d'échange: celle d'objets - les femmes - dont la circulation vient façonner les relations entre les hommes. Ces deux façons de voir ne permettent pas d'expliquer les différences observables dans les liens mère-enfant et les relations hommes-femmes, selon les sociétés.

Simplifiée ici à l'extrême, l'hypothèse veut que dans les sociétés à «prix de la fiancée» (principalement hortultrice) où le jeune homme est redevable aux aînés (masculins) de son propre groupe pour le prêt du prix en question, la femme soit vue comme un élément menaçant et son rôle reproducteur (essentiel pour «rentabiliser» la dépense) devienne une préoccupation rituelle. Dans les sociétés à «service» (c'est-à-dire la plupart des chasseurs-cueilleurs contemporains et plusieurs horticulteurs, comme les Ilongots de Philippine, les groupes horticulteurs de la forêt amazonienne et plusieurs sociétés des basses terres de la Nouvelle Guinée), le jeune homme doit une certaine quantité de travail à ses beaux-parents, ce qui ne l'engage pas dans une situation de redevance économique. Ici peu d'accent sur le rôle reproducteur des femmes: celles-ci célèbrent principalement par leurs rituels leurs prouesses sexuelles.

In fact, our reading of the data would suggest that when women in brideservice societies boast of economic activities, sexual prowess, or reproductive powers that men lack, it is not to claim privileges men cannot share but merely to assert their equal value as social persons. Side by side with the dominant stress on male activities in brideservice societies, we find a much less elaborated view that men and women engage in balanced exchanges to supply each other's equal needs. (*ibid.*: 313)

Par ailleurs, dans ces sociétés, le comportement des femmes ayant peu d'incidence sur le succès social des hommes, ces derniers n'ont donc pas de raisons de nier les désirs légitimes de leurs épouses, et celles-ci n'en ont pas plus de définir leurs intérêts en opposition à ceux des hommes. Dans les sociétés où se pratique le «prix de la fiancée», au contraire, la carrière politique d'un homme dépend du surplus que procure, pour une grande part, le travail de ses épouses. Il est alors primordial que la femme soit considérée comme inférieure et ne pouvant utiliser le fruit de son travail selon ses propres désirs.

Notons que cette dernière idée a déjà fait bien du chemin, principalement comme explication du statut inférieur des femmes; mais elle est utilisée ici en rapport avec une forme spécifique de mariage et connectée de façon précise au système symbolique.

### 3.1.3 Strathern: l'atomisation des concepts se poursuit

Pour Strathern, dans l'étude des rapports entre système symbolique et activités féminines, «an analysis of individual action [des femmes] can surely not compensate for a cultural bias in gender constructs. It can only show us the extent to which this impinges upon action. [...] Bias in the reporting of events [par les anthropologues] is one thing; but a remedy of bias in this area cannot compensate for bias in the symbolic order» (1981: 167). Elle cherche donc ici à dépasser deux affirmations courantes: (1) que le pouvoir d'action féminin «réel» contrebalancerait, dans une société donnée, la plus grande valeur accordée symboliquement au principe masculin et (2) que le fait (pour l'anthropologue) de déjouer les «biais masculins» de sa propre société et de rapporter adéquatement les événements qui rendent compte de ce pouvoir d'action féminin, permettrait d'effectuer la compensation mentionnée en (1).

Selon l'auteur, les modèles culturels sont construits à une certaine distance du comportement réel: il ne faut donc ni reproduire le système symbolique d'une culture dans l'analyse des événements, ni croire que l'antithèse symbolique entre le masculin et le féminin doit être «réajustée» parce que les femmes ne reproduisent pas le modèle imposé (i.e. les caractéristiques associées au féminin). Encore une fois, il est donc nécessaire de raffiner les catégories d'analyse.

Par ailleurs, la dichotomie personne-sociale/individu et l'idée selon laquelle l'individu manipule la structure sociale pour arriver à ses fins, lui paraissent également «suspectes»:

To my mind the rhetoric is suspect. It draws on cultural obsessions of our own, which view the person as a political entity ("in his/her own right") with interests opposed to those of society. When "society" is identified as a male construct, women's strategies can thus be taken up on the basis of their being "individuals": people set apart from the social system, actors manipulating structure. The "real" state of affairs is thus revealed. To endow the "individual" with such superior reality is mistaken concretism. (Strathern 1981: 168)

En fait, l'importance symbolique de l'antithèse féminin-masculin ne doit pas laisser croire que celle-ci gouverne tous les comportements. Cependant, on ne doit pas considérer l'«individu» comme une catégorie «bouée de sauvetage» qui viendrait annuler l'effet du biais que l'on retrouve dans l'ordre symbolique.

Chez les Hagen de Papouasie Nouvelle-Guinée, la dichotomie hommes-femmes a un pouvoir métaphorique particulièrement important: «our understanding of gender constructs in Hagen cannot stop at what they tell us about men and women. Through the imagery of sexually based differences is ordered a wide range of values» (*ibid.*: 170). Sans entrer dans le détail des conceptions attachées au masculin et au féminin (ce dernier étant associé aux valeurs anti-sociales), signalons quelques conclusions intéressantes: l'objet de dénigrement n'est pas la femme elle-même, mais ce qu'elle représente. En d'autres termes, afin de comprendre la situation, symbole et objet symbolisé doivent être traités séparément: le contraste entre valeurs opposées ne se reflète pas nécessairement par un antagonisme réel entre hommes et femmes (bien que tous acceptent les idées véhiculées comme «naturelles»). En fait, certaines oppositions de valeurs, exprimées en termes de genre (i.e. homme-femme = prestigieux-méprisable), sont utilisées principalement pour décrire le phénomène symbolisé (ici le prestige), et les tentatives des hommes pour généraliser ce modèle et l'appliquer aux relations hommes-femmes rencontrent finalement peu de succès.

Although the relationship between social and personal concerns, as well as the antithesis between the prestigious and the rubbish, are symbolized in stereotypes based on gender, the values themselves are held across the sex divide, by men and women alike. Women can dissociate themselves from the handicap of being female, as men have to prove they can utilize the potential of being male, because those gender markers do not totally encompass the person. [...] In using gender to structure other values, then, Hageners detach posited qualities of maleness and femaleness from actual men and women. (*ibid.*: 178)

La «personne» émerge lorsque l'individu dévie de son modèle sexuel, lorsque la femme agit d'une façon socialement valorisée, lorsque l'homme fuit ses responsabilités publiques. Comment les femmes perçoivent-elles et utilisent-elles ces notions symboliques du genre? Elles vont en général se percevoir comme non-conformes au modèle féminin, et tenter de se rapprocher du modèle masculin, en se comportant en «bonne épouse», c'est-à-dire en femme qui a à cœur non ses intérêts personnels, mais celui de son mari et du groupe. Pour parler de leurs ennemies personnelles, cependant, elles utiliseront volontiers les termes

péjoratifs associés au féminin: «I suspect that women think of themselves as "persons" in subjective assessment of their own worth, applying symbols of female to others as appropriate » (*ibid.*: 185). Lorsque les femmes agissent en conformité avec les valeurs masculines, elles ne le font pas comme des individus qui contournent les règles sociales; au contraire elles adoptent ainsi un comportement façonné par l'idéologie.

### 3.2 Quelques réflexions empruntant au postmodernisme

#### 3.2.1 Féminisme et postmodernisme: génération ou osmose?

Le postmodernisme est avant tout, pour utiliser l'expression de Barrett (1992: 2) et de Yeatman (1994: 16), un «déplacement paradigmatique». Il ne s'agit plus d'accumuler les connaissances mais de remettre en question les méthodes et les optiques qui, jusqu'à maintenant, ont servi à cette accumulation. En ce sens, le chercheur postmoderne ne cherche plus tant à comprendre un objet d'étude qui se laisserait appréhender, qu'à questionner la possibilité même de cette appréhension; l'objet d'étude n'est plus un cas choisi parmi tant d'autres, mais les outils de perceptions à la disposition du chercheur et, en fin de compte, le chercheur lui-même comme sujet percevant. Ces questions, inspirées des travaux de Foucault, Derrida, Kristeva ou Ricoeur, auxquels les anthropologues postmodernes empruntent le fondement de leur discours, devaient être posées et nous considérerons le postmodernisme comme un temps d'arrêt, une retraite réflexive qui devra cependant être dépassée.

Selon celles qui s'en réclament, le féminisme aurait été, dès le départ, postmoderne. En effet, l'une des caractéristiques fondamentales du postmodernisme est la reconnaissance de la pluralité des voix au sein d'une discipline. Ainsi, en anthropologie, l'Autre, celui qui provient d'une société «exotique» ou d'une fraction minoritaire de la société occidentale, passe du statut d'objet d'étude à celui de sujet étudiant. Celui qui était donc traditionnellement étudié se transforme, à travers, cependant, une acceptation de certains modèles de recherche occidentaux, en un chercheur dont l'objet d'étude est souvent la propre société dont il est issu. C'est exactement, diront plusieurs, ce que faisaient les féministes dès les années soixante-dix. Provenant d'une fraction de la société vouée au silence, elles sont devenues sujets parlant, ayant comme objet d'étude leur propre groupe social.

Il est cependant une différence: les femmes ne forment ni une société autre, ni une minorité du monde occidental. De la même façon, les anthropologues féministes se considèrent comme membres à part entière de la discipline - et pourtant, en soutenant que la vision des anthropologues masculins est biaisée, elles viennent saper les fondements mêmes de la discipline (Harding 1986: 652-653). Dans la science traditionnelle, il n'est pas deux visions, deux interprétations des choses, mais bien une, qui tend à se transformer au fur et à mesure que les hypothèses se remplacent ou se complètent. En refusant toute objectivité à ceux qui les ont précédées, c'est donc l'ensemble du schéma positiviste que les féministes viennent remettre en cause. Cette position à la fois interne et externe du féminisme a mené à ce que Strathern appelle une «relation malaisée» entre ce courant et l'anthropologie (Strathern 1987, 1988: 36-40).

C'est certainement une interprétation qui n'est possible qu'a posteriori et que l'on peut tempérer. Car en utilisant le schéma marxiste ou structuraliste, les féministes ont adopté une approche qui se voulait scientifique; en affirmant parler «au nom de toutes les femmes», elles faisaient preuve d'universalisme. Mais certaines des questions que le féminisme s'est posé avec insistance, et ce grâce à son optique particulière (comme par exemple la pertinence de l'opposition «nature-culture») font partie des positions clés menant aux remises en question qui caractérisent le mouvement postmoderne.

En contrepartie, selon certaines, la pensée féministe peut donner quelques avertissements au postmodernisme, parce qu'elle tire sa substance d'enjeux sociaux incontournables. Puisqu'elle se fonde sur une catégorie analytique composée d'êtres vivants (les femmes, soit en fait une série de catégories représentant diverses situations), cette pensée ne peut adopter une position extrêmement relativiste et subjectiviste (voir par exemple Mascia-Lees *et al.* 1989).

### 3.2.2 Un échange fertile: concepts académiques et autochtones

L'émergence de chercheurs non occidentaux et la transformation des concepts utilisés permettent l'élaboration d'interprétations neuves. Ainsi, les femmes autochtones, qui ne se reconnaissent pas dans les études féministes, critiquent la pratique et la théorie féministes qu'elles considèrent «non pertinentes, mal dirigées et ethnocentriques (...) parce qu'elles postulent l'universalité de la subordination des femmes, l'impuissance féminine et la construction de la féminité» (Bacigalupo 1998: 123). De son côté, le mouvement féministe s'étonne de la teneur des revendications des femmes autochtones, qu'elles jugent

conservatrices à certains égards, et en particulier en ce qui a trait à la «libération sexuelle» (pour un exemple mexicain, Saumier 2000).

Nous prendrons ici comme exemple, encore une fois, une étude de Strathern (1988). En effet, comme elle le dit elle-même, «in recent years, I have made an easy living through setting up negativities, showing that this or that set of concepts does not apply to the ethnographic material I know best» (1988: 11). Strathern va maintenant tenter, non plus uniquement de déconstruire les concepts occidentaux, mais également d'éclairer ceux-ci, par contraste, à partir de ce qu'elle sait des concepts mélanésiens.<sup>6</sup>

Dans le discours féministe, le concept de «société» a souvent été pris pour acquis et, parfois en un même souffle, attaqué en tant que porteur d'une «idéologie masculine» qui nierait le caractère pluriel du monde réel (*ibid.*: 26). Par ailleurs, l'idée occidentale de la culture comme contrat social, comme superstructure à laquelle les individus se soumettent de plein gré, réifie le concept de culture, celle-ci pouvant alors être «possédée» par des propriétaires. Ces propriétaires en sont aussi les auteurs, et ainsi, puisqu'il peut difficilement s'agir d'un seul individu, on attribue la parenté spirituelle de la culture à un groupe en particulier: les hommes. Les Mélanésiens, quant à eux, ne cherchent pas à définir la culture, et à lui trouver un auteur. En fait, un groupe de personnes ne peut y être que la cause des agissements d'autres individus, et non d'une convention. En ce sens, pour les Mélanésiens, l'idée d'une culture créée par les hommes aux dépens des femmes n'a pas de sens (*ibid.*: 322-324). De la même façon, il n'est pas un groupe-sujet et un groupe-objet. «Objectalité» et subjectivité alternent constamment chez tous les individus, en fonction des transactions effectuées, des échanges entre les groupes (*ibid.*: 330-331). Et pourtant, en Mélanésie, il est clair que les hommes dominent les femmes; de plus, le champ d'action des hommes englobe les domaines domestique et public, tandis que celui des femmes est restreint au domestique. Comment rendre compte de cet état de fait sans utiliser les concepts de société et de culture tels que véhiculés par la pensée occidentale? C'est, dira Strathern, que cet apparent dualisme est trompeur. En fait, les actions des hommes se multiplient à travers leurs relations, leur unité commune; au «corps commun des hommes» correspond du côté féminin l'unité corporelle de chaque femme, capable de mettre au monde d'autres êtres sociaux, les enfants. À travers les cultes où la présence féminine est exclue, les hommes font croître leur «corps commun», aux dépens des femmes absentes,

---

<sup>6</sup> Nous n'exposerons qu'une fraction des réflexions de Strathern émises dans cet ouvrage, celle qui traite de la problématique qui nous intéresse ici: catégorisation sociale et représentation du genre.

mais aussi grâce à cette absence qui cerne et concrétise les liens masculins (*ibid.*: 325, 331-334).

Mais, en fin de compte, que les femmes souffrent d'isolement et que l'union soit source de pouvoir, n'est-ce pas exactement ce que répétait inlassablement le féminisme des années soixante-dix? Bien entendu, le raisonnement ici est autre et la confrontation des paramètres autochtones et occidentaux que l'auteur opère est nécessaire et productive. Et pourtant, la conclusion de Strathern, si nous la comprenons bien, est plus élégante que convaincante: elle déplace la «cause» de la domination, la faisant passer d'un statut de convention sociale à celui de relation sociale multipliée, de l'idéologique à une actualisation à travers les relations humaines, ce qui, en fin de compte, rend difficile la conceptualisation du problème au-delà du cas particulier. Nous retiendrons simplement l'idée que la culture n'a pas de «propriétaire» unique: c'est à travers les «actions» des hommes et des femmes de chaque société que s'élaborent les systèmes de représentation des groupes sociaux en jeu. Sans rejeter, cependant, l'influence tout aussi importante des systèmes de représentation sur ces actions.

En somme, nous pensons que l'arsenal de concepts qu'utilise la pensée occidentale ne doit pas forcément être mis au rancard parce qu'il ne correspond pas aux pensées autochtones. Mais il est certainement nécessaire, pour comprendre les autres sociétés, de réévaluer le contenu, les limites et les points de jonctions de ces concepts. Et Strathern, parmi d'autres (cf. Arcand 1988, Descola 1996, etc.), a certainement fait figure de pionnière en montrant que la «déconstruction de soi», nécessaire pour comprendre l'Autre, n'avait peut-être pas été menée aussi loin qu'on le croyait.

#### **4. Positions de l'étude et hypothèses**

##### **4.1 Le «féminisme critique»**

Nous empruntons ici le terme «féminisme critique» à l'anthropologie des religions:

Cette approche du féminisme critique rend possible une compréhension nuancée et contextualisée des expériences religieuses des femmes sans en nier la complexité, l'ambivalence et les contradictions. L'étude anthropologique de la religion est aussi en voie d'adopter une approche plus critique et plus englobante du genre. Nombre d'études ethnographiques récentes sur l'expérience religieuse des femmes ont mis l'accent sur

l'interpénétration et la mise en relation des sexes plutôt que sur leur opposition.  
(Bacigalupo 1998: 123)

Tel que nous le comprenons, une étude de l'«interpénétration» et de la «mise en relation des sexes», plutôt que de leur opposition, insisterait plus sur la complémentarité des rôles sexuels, sur les fusions observables dans la représentation des genres, que sur les questions de hiérarchie et de domination.

Le féminisme s'est toujours défini comme une approche critique: le terme «féminisme critique» n'est-il pas un pléonasme? En fait, l'expression est employée de façon multidimensionnelle. Bien sûr, l'approche féministe reste critique en débusquant, encore et toujours, les «biais masculins» de l'approche anthropologique «traditionnelle». Mais l'élaboration d'une nouvelle approche est une œuvre de longue haleine, qui demande, en basse continue, un patient travail de déconstruction. Un premier féminisme a eu le mérite de mettre sur la carte la portion féminine de l'humanité. Mais en centrant ses études sur un objet féminin perçu comme sans voix et dominé (sauf, peut-être, dans certaines sociétés «très simples»), il n'a certes pas su se dégager d'une vision masculine et occidentale. L'émergence des femmes en tant qu'«acteurs sociaux», dans les études subséquentes, n'a fait que déplacer le problème. Car ces études postulent l'existence soit d'êtres exceptionnels, capables d'accaparer un instant le pouvoir, mais sans que l'ordre des choses ne soit véritablement remis en cause; soit un pouvoir féminin «réel», souvent sous-jacent, qui s'opposerait, dans toute société, à la représentation symbolique d'un pouvoir masculin absolu.

Par-delà les questionnements du postmodernisme, on voit donc apparaître un féminisme critique, en ce sens qu'il est *autocritique*. Utilisant les outils de l'auto-analyse et de l'«autodéconstruction», il parvient cependant à éviter l'écueil de l'autodestruction, tout comme celui de la désintégration de l'objet d'étude. Ou encore, pour emprunter les termes de King (1995: 27-28) et l'idée de Strathern, la *critique négative* doit être suivie d'une *critique positive*, œuvre de reconstruction.

Notre inspiration vient tout autant de l'archéologie, et de son approche «*womanist*» (une nuance intraduisible en français, mais qui marque également une distance par rapport au féminisme «classique»). Ces études archéologiques récentes tentent de montrer la part qui revient aux femmes dans toute dynamique sociale:



These essays [du recueil présenté], and the wider range of literature they represent, are improving archaeological constructions of prehistory by approaching conventional data sets with more complex, and therefore more realistic, models of social differentiation. By assuming diversity among the actors who created the sites we examine, archaeologist concerned with gender have worked through unexamined implications of standard methodologies. (Joyce et Claasen 1997: 5)

Bien qu'il ne l'avoue pas volontiers, le féminisme critique effectue donc un retour aux sources: Mead, Kaberry et Richards «revisités» pour en tirer cette fois-ci l'essence: les femmes font partie de la société, y jouent un rôle important, bien que variable d'une société à l'autre, et possèdent leur propre discours. Mais il y a plus. Nous inspirant également de Kendall (1998), King (1995), O'Connor (1989), Ortner (1990, 1996: 1-20) et Schlegel (1990), nous tenterons ici de réunir les paramètres qui viendront baliser notre étude. Tel que nous le concevons et tel que nous voudrions le mettre en pratique dans cette thèse, un féminisme critique devrait montrer:

- une vision plus complexe et différenciée des groupes sociaux qui forment la société étudiée et de la façon dont les femmes s'intègrent à ces groupes (certains pouvant être exclusivement ou majoritairement féminins); cela implique l'abandon d'une catégorie homogène «femme» qui ne peut rendre compte de la complexité inhérente à toute société
- la compréhension d'un rôle actif et «structurel» des femmes dans la dynamique socioculturelle, en tant que groupes ou éléments constitutifs d'un groupe social
- une véritable analyse du genre, considérant les deux aspects, féminin et masculin, de cette notion
- cette analyse devra être globale, cherchant à montrer tant les différences que les points d'union du féminin et du masculin; tant ses aspects hiérarchique qu'«anarchique» ou égalitaire, quel que soit le type de société étudiée; en somme, il faudra nous hisser hors de la dichotomie «égalité/différence» (selon l'expression de Barrett et Phillips 1992: 8) qui a toujours marqué la pensée féministe
- une définition du système de représentation du genre en tant que construction culturelle où féminin et masculin sont liés aux autres symboles constituant les différents aspects du système global; en ce sens, si une valeur négative est associée au féminin, il se peut que ce ne soit pas tant la femme en général qui soit dénigrée, mais ce que le féminin symbolise dans un contexte particulier (cf. Strathern 1981).

## 4.2 Discours et société

Une fois définis ces paramètres généraux, il nous faut discuter la façon dont nous concevrons les rapports entre systèmes de représentation du genre et société. Avant toute chose, il nous faut définir ce que nous entendons par symbolique, système de représentation, discours et groupe socioculturel.

Puisque les énoncés que nous étudierons prennent des formes très variées (mythes, harangues, chants poétiques, sortilèges, etc.) il nous faut une métacatégorie qui puisse rendre compte des configurations de symboles mises en jeu: celle de «système symbolique du genre». Cependant, les valeurs associées aux symboles et jusqu'à un certain point leur organisation varient selon le discours propre à chaque groupe socioculturel. Par «système de représentation du genre», nous entendons l'ensemble des idées et des valeurs (parfois contradictoires) véhiculées par la société nahua sur le genre: comme tout système de représentation, il est à la fois «cadre d'intelligibilité» que la collectivité se donne et «condition de communication de ses membres» (termes repris de Lenclud 1992: 688). Le symbolique sous-tend, confirme et traduit le système de représentation qui l'englobe.

Par discours, nous entendons un sous-système de représentation symbolique du genre ou «système de représentation spécialisé», tel qu'il est énoncé, utilisé et transformé par une collectivité. Notre division du système de représentation global ne s'opérera donc pas par «domaines» (cosmos, corps, botanique, etc.) mais selon le groupe émetteur. Le discours est indissociable à la fois du langage symbolique qui le fonde et du contexte d'énonciation qui le modère.<sup>7</sup> Nous réduisons donc quelque peu le concept de discours, en le limitant au discours qui utilise le langage symbolique.

Par groupe ou groupe socioculturel, indifféremment, nous entendons un certain nombre d'entités diversement constituées au sein de la société nahua.<sup>8</sup> Il peut s'agir d'un groupe

<sup>7</sup> «La notion de "discours" fait référence à des contextes et à des situations d'énonciation, et plus profondément aux propriétés fondamentales des langues et du langage, d'une part, aux modalités de la symbolisation, d'autre part. (...) Toute parole est action ("dire, c'est faire"); tout discours est porteur d'un efficace: en ce sens, il est "magique" (T. Todorov). Le discours religieux - le religieux en tant qu'il est discours - relève de cette catégorisation générale, qui introduit une relation, fondamentale ici, entre le "savoir" capitalisé par le discours et le "pouvoir" que confère sa détention et le droit à l'énonciation». (Herrenschmidt 1992: 621-622)

<sup>8</sup> On pourrait peut-être inclure ces «groupes» sous ce que Lowie appelait «association», soit «toutes les unités sociales qui ne sont pas fondées sur la parenté comme facteur déterminant» (in Izard 1992: 94-95). Cependant, comme l'association est un groupe «dans une large mesure étranger aux grandes instances de

structuré et hiérarchisé (une institution au sens classique du terme), agissant collectivement, comme par exemple les prêtres. Mais il peut s'agir également d'un regroupement plus ou moins structuré, un ensemble d'individus partageant des normes culturelles mais agissant généralement de façon individuelle: c'est le cas, entre autres, des spécialistes du sortilège. Enfin, on doit aussi considérer des regroupements informels, des «groupes de performance» qui s'observent particulièrement lors des sessions de poésie chantée. L'individu ne s'identifie alors au groupe que le temps éphémère de son existence. À l'intérieur de chacun des groupes socioculturels, quelque soit son type, il faut reconnaître un sous-groupe féminin et un sous-groupe masculin, chacun porteur d'une identité et d'un discours propres que s'efforcera de délimiter cette thèse. L'ensemble de ces critères de catégorisation socioculturelle sera repris plus en détail au chapitre 2.

Notre premier critère de catégorisation du discours est formel: il s'agit du style. Inspirée par Beaucage (1985: 83) nous considérerons que les différents corpus composent chacun «un discours, qui se distingue au sein du discours social total par divers éléments formels, de même que par sa place et sa fonction». Et ce, dans notre cas, pour des raisons d'ordre historico-culturel: soit que le style soit effectivement l'apanage d'un groupe, soit que des exemples de ce style ne nous soit connus que par des informateurs d'un seul groupe socioculturel. Ainsi, le sortilège n'est utilisé que par les spécialistes des «pratiques populaires», tandis que, même s'il existait probablement un corpus populaire différencié, les mythes ne nous sont connus (à quelques exceptions près) que dans leur version aristocratique.

Style et discours sont donc intimement liés dans notre corpus total. Mais c'est à travers le contexte (au sens large) que s'organise le contenu du discours. Fondamentalement, il s'agit là d'une idée émise en anthropologie par Leach (1972 [1954]), puis Turner (1969). Ce n'est pas par hasard si le thème surgit chez deux anthropologues qui ont, chacun à leur façon, retravaillé le concept de structure sociale (britannique) et celui de structure symbolique (lévi-straussienne) dans une perspective dynamiste.

Puisque tous les systèmes sociaux, si stables et équilibrés soient-ils, contiennent des factions opposées, il y aura nécessairement des mythes différents pour légitimer les droits particuliers des différents groupes. [...] Mythes et rites sont un langage de signes

---

contrôle social» (Izard 1992: 95), le terme ne convient pas pour désigner les autorités civico-religieuses, qui forment plutôt un ensemble d'institutions.

par lesquels les hommes expriment leurs droits et leurs statuts, mais c'est un langage pour discuter, ce n'est pas un chœur harmonieux. (Leach 1972: 318)

Ou encore:

What is really needed, for the Ndembu and, indeed, for any other culture, is a typology of culturally recognized and stereotyped situations, in which the symbols utilized are classified according to the goal structure of the specific situation. There is no single hierarchy of classifications that may be regarded as pervading all types of situations. (Turner 1969: 41)

Dans un cas, l'accent est mis sur le groupe social (faction), l'individu et la manipulation du symbole; dans l'autre sur la performance, la situation et l'efficace du symbole. Au delà, bien entendu, des positions théoriques, ces orientations divergentes sont peut-être en partie dues à la nature des données ethnographiques utilisées; plus une société est complexe et différenciée (comme celle des Kachin *gumsa* étudiée par Leach), et plus il devient aisé d'identifier discours et groupe, de percevoir le découpage social où s'imisce le conflit. Cependant, discours et conflit ne sont pas nécessairement toujours liés: même dans des sociétés complexes (comme celle des Aztèques) le discours est lié aux groupes, mais il est autant non conflictuel (source et structurant de l'identité, modèles d'action, explication du monde, etc.), qu'il peut être, parfois, modulé selon les tensions sociales. Ce sera justement une des tâches de cette thèse que d'identifier, contextualiser et éventuellement modéliser les rapports entre les différentes facettes du discours nahua et les groupes socioculturels dont elles sont issus.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Du côté de l'analyse du discours littéraire, c'est à Mikhail Bakhtine et à son «Cercle» des années vingt que l'on doit l'idée de lier situation sociale et signe (en tant qu'élément d'un ensemble structuré). Nous tiendrons compte, selon l'expression de Gómez-Moriana, continuateur de Bakhtine, de «la diachronie, la diatopie et la diastratie» (1980: 184), dans l'indispensable étude du lieu d'énonciation (*locus enuntationis*) et de production du texte. Bien que Gómez-Moriana s'intéresse principalement aux procédés de parodie et de «subversion carnavalesque», procédés que nous ne retrouverons que fort peu dans notre corpus, sa conception générale de la «marginalité discursive» et de l'éventuelle tension dialectique entre système et événement, nous a certainement inspirée:

Ces procédés brisent la rigidité du système, tout en mettant en question le «subjectivisme créateur». En leur qualité de jeux sémiotiques historico-sociaux, ces procédés font, en effet, référence en même temps à l'histoire du signe verbal considéré et à ses utilisateurs «légitimes» à l'intérieur d'une société donnée, avec ses groupes antagoniques. Car d'après notre hypothèse (à l'opposé de la conception fonctionnaliste du «corps» social, base idéologique d'une conception unilatérale de «la culture» d'une société, de l'étude de «la littérature» dite «nationale», etc.) toute société est plurielle et conflictuelle, puisqu'elle ordonne (hiérarchise) des éléments antagoniques (de par leur position même dans la stratification sociale) et régularise leurs intérêts en conflit. (Gómez-Moriana 1990: 15)

Dans leur étude sur l'interprétation des problèmes de santé mentale en milieu rural (Abitibi), Corin et Bibeau (1990, Bibeau et Corin 1995) se sont penchés sur les rapports entre systèmes de représentation, systèmes d'action et sous-cultures:

Collected narratives which incorporate semantic and pragmatic networks serve as written material from which analysis permits the identification of systems of meaning and action to which people actually refer. These systems of representation and practices are also grounded in the specific forms of social organization and cultural values in which they have developed. (Bibeau et Corin 1995: 34)

En conséquence, les modèles utilisés par différentes sous-cultures «cannot be understood independently of the social context of each of the [...] subcultures and the specific value system that prevails in it» (ibid.: 41).

L'élaboration d'un discours est un processus dynamique, qui s'inscrit dans l'histoire socioculturelle et les rapports du groupe émetteur aux autres composantes de la société. Malheureusement, à l'exception de la trame historique qui sous-tend ce que nous appellerons la «version officielle» nahua, les sources ethnohistoriques restent généralement silencieuses sur le passé des collectivités que nous étudierons.

### 4.3 Hypothèse générale

#### 4.3.1 Contexte et «contre-culture»

Le problème spécifique qui est le nôtre ici - c'est-à-dire comprendre comment certaines représentations du genre en apparence contradictoires s'articulent par rapport aux composantes de la société - nécessite une théorisation particulière. Jusqu'à maintenant, on a pu constater que deux points reliés retiennent l'attention: c'est-à-dire la problématique de l'émission du discours, et la ou les variables responsables de la diversité des discours.

---

Foucault (1969, 1971, 1976) est évidemment incontournable pour qui s'intéresse à la pluralité discursive, au lieu d'énonciation et à la dynamique interdiscursive. De Foucault également vient l'idée que le discours fait l'objet d'un contrôle:

je suppose que dans toute société la production du discours est à la fois contrôlée, sélectionnée, organisée et redistribuée par un certain nombre de procédures qui ont pour rôle d'en conjurer les pouvoirs et les dangers, d'en maîtriser l'événement aléatoire, d'en esquiver la lourde, la redoutable matérialité. (1971: 11)

Nous verrons ici brièvement trois études récentes où l'auteur tente de modéliser les rapports entre systèmes symboliques du genre et société: celles de Messick (1987), de Schlegel (1990) et d'Ortner (1990). Dans chacun des cas, nous exposerons en quelques mots comment le modèle peut (ou non) s'appliquer au cas qui nous intéresse: la pluralité du discours nahua.

#### 4.3.1.1 Messick: le discours «subordonné» des tisserandes nord-africaines

Messick (1987) remarque que les études féministes et culturalistes n'ont pas su développer un outil conceptuel adéquat pour rendre compte, dans les sociétés à dominance masculine, de visions du monde différentes de l'idéologie dominante, représentations du monde articulées par les femmes dans des contextes non publics. Ces femmes partagent l'idéologie dominante qui exige leur subordination, mais en même temps participent à un «discours subordonné»:

a subordinate discourse (...) typically offers a commentary upon the male-perspective world. While the discourse is outwardly built of much that is "shared" with males, all such material is recast, augmented, and encapsulated in a world-frame constituted by women. (Messick 1987: 217)

Un tel discours n'est pas un rival du discours masculin, et il ne fait donc pas l'objet de persécution de la part des tenants de l'idéologie dominante. En fait, puisque ces derniers contrôlent à la fois le contenu du message idéologique et les moyens de communication prestigieux, le discours subordonné est souvent non verbal. On le retrouvera donc de préférence au sein d'activités féminines, comme le tissage.

L'auteur peut ainsi interpréter la signification du discours non verbal qui émerge de la pratique du tissage chez les femmes de la petite bourgade marocaine d'Azrou, discours dont il identifie nombre de versions ailleurs en Afrique du Nord. Suivant une représentation de type analogique, la trame de laine est identifiée à un enfant mâle: tant que la trame est en préparation, celle-ci représente l'enfant immature. La «naissance» (identifiée comme telle par les informatrices) de cet enfant a lieu une fois la trame installée sur le métier à tisser. À partir de ce moment, la tisserande perd tout contrôle sur le métier et la trame (*azta*) qui dirigent les événements relatifs au tissage: l'*azta* peut se laisser travailler facilement ou au contraire être capricieuse et poser des difficultés. Pour Messick, cette naissance serait en fait une représentation de la «deuxième naissance» qu'est le passage à l'âge adulte des garçons. En effet, une fois considéré adulte, le jeune homme

cesse de subir le contrôle de sa mère et devient dominant par rapport à elle. Un discours non verbal quelque peu similaire se retrouve au sein d'une catégorie d'hommes subordonnés: les tanneurs. Ici, la peau travaillée «renaît» lorsqu'elle devient cuir.

L'étude de Messick apporte des distinctions intéressantes pour notre propos, mais ne peut s'y appliquer directement. En effet, il nous faut rendre compte, au sein de notre matériel, de discours qui sont toujours verbaux et parfois en contradiction avec l'«idéologie dominante». De plus, ces discours ne sont pas toujours rattachés à des activités exclusivement féminines, et sont donc parfois issus de groupes mixtes.

#### 4.3.1.2 Schlegel: la signification «spécifique» d'un rituel hopi

Schlegel (1990), quant à elle, prend comme entités de base des groupes mixtes. Pour l'auteur, il existe dans toute société deux niveaux ou types de signification associés au genre: «général» et «spécifique». Le type «spécifique» peut comprendre plusieurs «significations» différentes au sein de la même société. «Thus, it may be that the specific meaning of gender in any particular instance may depart from the general, and that specific meanings may appear to be antithetical to one another» (Schlegel 1990: 24). C'est donc le contexte qui permet de rendre compte du niveau et des diverses significations utilisés:

The context of general ideology of gender is the total ideology of the culture. In contrast, the context of specific ideologies of gender are situations in which relations between the sexes occur; the meaning ascribed to gender has more to do with social reality than with the way these meanings fit with meanings of other symbolic categories. (*ibidem*)

L'idéologie «spécifique» peut être ainsi être véhiculée tant par les femmes que par les hommes, dans un contexte particulier (une situation) qui vient modeler cette idéologie parallèle. Quant à l'idéologie générale du genre, elle doit d'abord s'harmoniser à l'idéologie totale de la culture, c'est-à-dire aux autres catégories symboliques.

Ainsi, chez les Hopi (matrilinéaires et matrilocaux), l'idéologie «générale» relative au genre présente deux archétypes: la mère, source de vie, et le père, promoteur (*activator*) de la vie et protecteur des enfants et de la mère. En tant que mères potentielles ou réelles, les femmes se voient attribuer par les deux sexes une valeur supérieure aux hommes. Remplir les responsabilités dévolues à chaque sexe, en accord avec le «plan cosmique» hopi,

permet à chacun de participer à la bonne marche du monde; la reproduction (des êtres, des plantes, etc.) est la source de toute abondance.

Pourtant, lors de deux cérémonies faisant partie d'un cycle rituel, l'une (*wuwutsim*) menée par des hommes et l'autre (*mamraw*) par des femmes, les deux sexes se dénigrent mutuellement de façon obscène (chansons paillardes, insultes, projections d'ordures, etc.). Les participants à ces cérémonies à caractère sexuel sont considérés comme des germains rituels; les hommes font partie de deux fraternités et les femmes d'une «sororité» que l'on conçoit comme étant germaines. Le cycle rituel complet célèbre particulièrement les débuts du monde et la reproduction; l'aspect obscène mettrait en évidence, selon l'analyse de Schlegel, le caractère inacceptable de l'inceste frère-sœur. Ce n'est donc pas la sexualité qui est dénigrée, mais l'inceste. En effet, un homme hopi compte sur les enfants de sa sœur pour le remplacer dans son propre clan, mais cela se fera à travers les relations sexuelles de la sœur avec un autre homme, son époux. Sexualité et reproduction doivent donc être séparées symboliquement. En somme, la rivalité obscène des rituels *wuwutsim* et *mamraw* ne représente pas un discours sur le genre et les relations claniques en général, mais constitue un avertissement à l'encontre de relations et de comportements inappropriés.

Le modèle de Schlegel est intéressant en ce qu'il permet de mieux saisir les relations entre discours en apparence contradictoires, en fait complémentaires. Il serait utile, cependant, de savoir pourquoi seuls certains groupes semblent participer à la représentation de cette «idéologie spécifique». Mais, finalement, les deux niveaux de significations semblent bien faire partie d'une même idéologie, fragmentée en différentes «capsules de sens» (ici, éloge de la reproduction et dénigrement de l'inceste). Le modèle ne peut donc être utile pour analyser les discours contradictoires que nous étudions, qui, par ailleurs, s'inscrivent tous, à notre avis, dans la réalité sociale (à l'encontre de la distinction de Schlegel). Dans tous les cas (comme il deviendra apparent en cours de discussion), les discours sur le genre qui nous occupent entretiennent un rapport à la fois avec la réalité sociale et avec les symboles concurrents de l'idéologie en cause. Par contre, nous retiendrons l'idée du contexte influant la représentation du genre, au sein d'un même groupe: elle sera particulièrement utile pour rendre compte d'une situation de «performance», celle de la poésie chantée.

#### 4.3.1.3 Ortner: une «contre-hégémonie» de genre à Hawaï

Pour Ortner (1990), aucune société n'est parfaitement cohérente: chaque société-culture possède des «axes de prestige» masculin, d'autres de prestige féminin, des «axes d'égalité»



entre les sexes et enfin des «axes de prestige» qui ne se rapportent pas au genre. Elle dégage ainsi trois types d'«hégémonies»: un terme qui veut rendre compte à la fois des caractéristiques de la «culture» - non matérielle - de l'anthropologie américaine et de l'«idéologie» marxiste; mais aussi de leur enchâssement dans les pratiques et les institutions, qui avait été négligé du temps de *Sexual Meanings*. Ortner nomme ces trois hégémonies «égalitaire», «*female centered*» et «*male dominant*». Dans le dernier cas en particulier (qui nous intéresse ici), la société présente des contre-hégémonies et des «espaces flottants» (*loose ends*) où se sertissent égalitarisme ou autorité féminine (*ibid*: 45-46).

C'est une connexion directe entre système de représentation et réalité sociale qu'opère Ortner, lorsqu'elle affirme que:

(...) prestige and power cannot be «balanced» against one another. Weighing on-the-ground female power against male status and prestige is like trying to add the proverbial apples and oranges: without cultural prestige, female power is not fully legitimate and can only be exercised in hidden and/or distorted («manipulative») ways. (...) The «cultural level of prestige» and the «practices of power» cannot be divorced from one another (...). This paper thus represents, in part, an attempt to return to the historical dynamism of Weber's argument, in which one distinguishes between power and prestige not to eliminate one or the other or to try to add them together, but to see how they interact. (Ortner 1990: 39, 43)

Ainsi, dans la société hawaïenne du 18<sup>ème</sup> siècle (à dominance masculine), les femmes étaient évincées de toute responsabilité d'ordre rituel, même domestique, car elles étaient déclarées «profanes» (*noa*) tandis que les hommes étaient «sacrés» (*kapu*). Mais la fille aînée d'un chef pouvait hériter de l'autorité et effectuer, dans ces conditions, une partie des tâches rituelles associées au pouvoir. Il semble que la suprématie du simple principe de séniorité (l'aîné hérite du pouvoir quelque soit son sexe) sur le principe séniorité-et-genre (seul l'aîné de sexe masculin peut hériter) se soit lentement développées au cours de l'histoire hawaïenne.<sup>10</sup> Cependant, le principe de la séniorité simple entre en contradiction avec le concept *kapu-noa* associé au genre; ce principe exemplifie ainsi ce que Ortner appelle une contre-hégémonie. C'est dans ce contexte qu'au début du 19<sup>ème</sup> siècle, une

<sup>10</sup> Selon Irving Goldman (*Ancient Polynesian Society*, Chicago: University of Chicago Press, 1970 cité par Ortner 1990: 65) ce changement aurait eu lieu, autour du 15<sup>ème</sup> siècle, en concomitance avec une transformation générale de cette société, qui serait passée d'un système hiérarchisé («*ranked*») à stratifié («*more akin to a class structure*»). Un système de succession basé principalement sur la séniorité (succession de l'aîné, homme ou femme, au poste d'autorité) se serait alors développé.

régente ambitieuse, Kaahumanu, aidée par la reine-mère (sa «co-veuve»), put abolir le système *kapu* (base de la domination masculine) et déclarer les prêtres de haut rang subordonnés à la régence. Elle institutionnalisa cette forme de pouvoir, le *kuhina*, qui devint une position exclusivement féminine.<sup>11</sup>

Les concepts d'hégémonie, de contre-hégémonie et d'«espaces flottants» nous seront très utiles pour comprendre l'exemple nahua. Ils rendent compte, jusqu'à un certain point, à la fois de l'existence de représentations du genre contradictoires et de l'émission de ces représentations à partir de groupes mixtes ou exclusivement féminins. Cependant, à l'encontre d'Ortner, nous maintiendrons (bien artificiellement, sans doute, mais pour la clarté de l'analyse) une distinction entre discours et pratique sociale ou institutionnelle. En effet, nous tenterons de comparer, en conclusion de thèse, discours et pratique, et c'est pourquoi il nous faudra les maintenir distincts. Il nous faudra aussi tenter de comprendre quels facteurs expliquent la présence de discours contre-hégémoniques et «différents». Enfin, les discours «différents» (ni hégémoniques, ni contre-hégémoniques) seraient-ils simplement présents, comme le soutient Ortner, «parce qu'ils sont le produit d'une imagination qui ne semble pas menacer un ensemble particulier de dispositions» propres à l'hégémonie dominante (Ortner 1990: 45)?

#### 4.3.2 Prestige et autonomie

À travers l'exploration du matériel nahua, il appert que le discours y dépend simultanément du groupe émetteur et du contexte d'énonciation: l'un ne peut se concevoir sans l'autre. C'est en identifiant les locuteurs comme groupe, en tant que partie prenante d'une situation, elle-même issue d'un contexte socioculturel, qu'il devient possible de connecter le contenu du discours à la réalité sociale. Maintenant, comment parler de «discours féminin»? Car les groupes que nous avons identifiés (et qui seront détaillés au chapitre suivant) sont chacun composés d'individus des deux sexes. Et ce n'est pas premièrement en tant qu'individu (telle femme en particulier), ni en tant que catégorie sociale («les femmes») que les émettrices seront considérées ici. Il nous faudra donc procéder à un second découpage, interne à chaque groupe identifié. Certains discours, et

---

<sup>11</sup> Pour certains chercheurs, ces transformations sont principalement dues au contact avec les européens: Kaahumanu se convertit plus tard au protestantisme. Pour d'autres, il s'agit premièrement d'une conséquence des contradictions de la société hawaïenne et, pour Ortner, des contradictions issues de la contre-hégémonie de genre.

les systèmes de représentation du genre qui les sous-tendent, seront fonction des femmes en tant que constituantes principales du groupe considéré (c'est le cas, par exemple, de celui des spécialistes des pratiques populaires). Dans d'autres cas (comme celui des poètes), un discours sera proprement féminin, tandis que les hommes du même groupe en élaboreront un autre, parallèle et complémentaire.

En observant les variables qui pourraient rendre compte du système de représentation du genre véhiculé par chaque discours, nous en sommes arrivées aux mêmes paramètres que Ortner: le prestige, et l'autonomie. Non pas le prestige «première version» (Ortner et Whitehead 1981), celui des hommes *via* les femmes, mais le prestige «deuxième version», celui des femmes par rapport aux hommes (Ortner 1990, écrit en grande partie en collaboration avec Whitehead). Mais, en fait, comment définir le prestige?

Toutes les sociétés répartissent leurs membres en fonction d'une certaine hiérarchie de prestige, c'est-à-dire selon l'aptitude qu'elles reconnaissent pour chaque individu, à incarner exemplairement, dans ses aspirations et ses comportements, leurs valeurs essentielles. (...) Ces attributs sont associés, selon des modalités infiniment contrastées, au statut social, économique et politique, à la position héritée ou conquise qu'occupe chacun. Ici, le prestige suffit à fonder une hiérarchie; ailleurs, il renforce celles qui sont instituées. (...) Plus que les autres [principes de stratification] qui possèdent le caractère de système, [les inégalités de prestige] font intervenir la part de contingence attachée au destin individuel. (Lenclud et Mauzé 1992: 600)

Ortner, quant à elle, s'appuie sur les travaux de Dumont mais surtout de Weber pour opposer prestige et pouvoir effectif et, on l'a vu, revenir à l'étude de leur interaction. Quoi qu'il en soit, il nous semble qu'il faut d'abord distinguer les différentes manifestations du prestige pour mieux saisir leurs imbrications dans la réalité sociale. C'est ainsi que nous considérerons ce paramètre quelque peu fuyant en tâchant de voir en quoi les femmes du groupe peuvent «incarner les valeurs essentielles» de ce dernier. Dans un second temps, nous verrons en quoi ces valeurs essentielles viennent s'exprimer à l'aide du système de représentation du genre. C'est alors que nous pourrions constater que (dans la société qui nous occupe, tout au moins) plus les femmes ont de prestige par rapport aux hommes, à l'intérieur du groupe, et plus le féminin se verrait attribuer une valeur positive dans le système de représentation de ce même groupe. Cette corrélation est fortement nuancée, cependant, par un autre aspect du prestige: celui du groupe (global et sous-groupe féminin) par rapport aux autorités civico-religieuses émettrices du discours hégémonique, dont les valeurs essentielles s'expriment, ici aussi, en partie à l'aide du genre.

Le deuxième paramètre, l'autonomie, se révèle plus concret et facile à saisir. Encore une fois, il faudra évaluer l'autonomie des femmes par rapport aux hommes du groupe, et l'autonomie du groupe (global et sous-groupe féminin) par rapport aux autorités civico-religieuses. Plusieurs critères pourront être observés: cadre hiérarchisé ou non, modalités de contrôle des pratiques et du discours, contexte de pratique, incluant le financement, mode de transmission des savoirs, etc. En somme, si (pour paraphraser Bourdieu) on pense le «capital culturel» sur le modèle du capital économique, c'est le degré de contrôle des femmes sur ce capital qui sera observé. Tout comme on avait établi, dans les premières études féministes, que ce n'est pas l'apport des femmes à la production des biens qui influence leur statut, mais bien le contrôle qu'elles opèrent (ou non) sur cette production.

Une fois ces paramètres analysés, dans la mesure où les données ethnohistoriques le permettent, il sera éventuellement possible d'étudier leur interaction: c'est-à-dire tenter de modéliser les rapports entre degré d'autonomie et de prestige, d'une part, et contenu du discours sur le genre, d'autre part.

## Chapitre 2

### LES SOURCES ET LA MÉTHODE

#### Introduction

On réunit sous le terme d'ethnohistoire un certain nombre de travaux dont le sujet et les méthodes varient grandement. Il nous faut mentionner, très brièvement, comment cette étude se situe dans ce contexte. Les premières études ethnohistoriques sont issues de l'intérêt pour le phénomène de l'acculturation, mis de l'avant dans les années cinquante par les travaux de Herskovitch, Redfield, etc. L'ethnohistoire étudie alors, en utilisant certaines techniques héritées de l'histoire et de l'anthropologie, les changements encourus chez les populations autochtones nord-américaines suite au contact avec les cultures européennes. Ce filon, dont les perspectives théoriques se sont enrichies au fil des contributions, reste aujourd'hui encore l'un des plus productifs de la recherche ethnohistorique. En Amérique latine, on doit souligner les travaux de Gruzinski (1988) sur les métamorphoses de l'imaginaire mésoaméricain, de Wachtel (1971), qui présente la «vision des vaincus» du Pérou colonial ou l'étude de Prem (1988) sur les transformations de la propriété terrienne dans une région du Mexique central. L'ethnohistoire des anciennes sociétés étatiques de la Mésoamérique présente toutefois une particularité qui lui donne son caractère distinctif: elle peut utiliser des documents qui ont été produits par les autochtones eux-mêmes, souvent dans leur propre langue.

Il est d'autres visions de l'ethnohistoire, néanmoins. En Amérique du Nord, il s'agirait pour certains d'un ensemble de techniques, réunies et perfectionnées afin d'étudier l'histoire des autochtones; c'est «une avenue de recherche faisant appel aux traits spécifiques et essentiels de l'anthropologie (méthode ethnographique) et aux matériaux de l'histoire (sources archivistiques et imprimées)» (Viau 1996: 177) ou encore à «l'analyse d'une situation ethnographique à une époque historique donnée». Elle peut également être considérée comme «l'histoire autochtone dans une perspective autochtone» (*ibid*: 178).

Ces définitions s'appliquent assez bien à la recherche ethnohistorique sur la Mésoamérique préhispanique, à condition d'en augmenter quelque peu la teneur. Ainsi, le chercheur peut

faire l'histoire de la Mésoamérique (par exemple, Davies 1988), étudier une situation ethnographique particulière à un moment donné (cf. nombre d'études exposées dans notre chapitre 3), ou encore exposer la forme et le contenu de l'histoire telle que perçue par les autochtones (Gillespie 1989). Le mésoaméricaniste utilise bien les ressources de l'histoire, mais ces sources sont parfois d'ordre particulier: documents «écrits» préhispaniques, documents d'archives et imprimés coloniaux, iconographiques ou écrits, en langues européennes ou autochtones. Et surtout, il se doit d'incorporer à son étude les données archéologiques disponibles.

L'étude présentée ici se veut avant tout un travail anthropologique, d'orientation principalement synchronique et effectué dans des conditions particulières qui relèvent du statut historique, préhispanique, de la population autochtone étudiée. Ces conditions touchent tout d'abord la compilation des données, qui proviennent de sources historiques et non d'un travail de terrain. L'absence de terrain est en partie compensée par la possibilité d'étudier la langue autochtone partir des textes anciens, grâce à la présence de nombreux documents écrits en nahuatl par des Nahuas, et par l'existence de livres préhispaniques utilisant un système de notation pictographique. Ces documents sont de provenances géographique, ethnique et sociale assez diverses, et si l'ethnohistorien ne peut pratiquer l'immersion du terrain, il peut et doit cependant exploiter, dans son analyse, cette diversité des sources (cf. Collier 1982: 3), qui lui permet une vue générale souvent fragmentaire mais toujours riche. Autre condition particulière à l'ethnohistoire, l'analyse doit être précédée d'un examen critique des sources d'origine non préhispanique, qui présentent toujours un regard biaisé sur un passé qui, qu'il soit celui des ancêtres de l'auteur ou non, est à la fois objet de questionnement et outil politique.

Dans ce chapitre, nous exposerons tout d'abord l'organisation des données en ensembles discursifs, puis nous étudierons les particularités des sources, pour finalement présenter nos méthodes de compilation et d'analyse.

## **1. Autour du discours**

### **1.1 Un découpage stylistique et social**

On a vu (chapitre 1) que le découpage discursif s'est fait tout d'abord à partir du style (ou genre) «littéraire» employé, parce que ce style correspond à un discours particulier.

Trois principaux styles discursifs ont été retenus et se définissent comme suit:

a - le mythe ou *teotlatolli*, la «parole divine». Ici, nous avons également considéré d'autres styles au discours religieux similaire: les *teocuicatl* ou hymnes religieux et quelques *huehuetlatolli* ou «parole des anciens» (discours traditionnels, à contenu moral) qui font référence aux mythes, en particulier ceux utilisés par la sage-femme. Cet ensemble forme une parole qui relève souvent d'un savoir ésotérique, mais elle est en partie publique, colportée par des conteurs, chantée par les fidèles ou utilisée dans le cadre de cérémonies familiales. L'ensemble de ce discours faisait l'objet d'un certain contrôle de la part des autorités civico-religieuses, et nous le nommerons «discours officiel» (hégémonique) par opposition aux discours non hégémoniques b et c. Ces autorités sont principalement masculines, mais on retrouve un sous-groupe émetteur exclusivement féminin, celui des sages-femmes. Les caractéristiques de ces sous-groupes et de leur discours seront étudiées au chapitre 4.

b - le sortilège ou *nahuallatolli*, «parole déguisée». Il est utilisé par les sorciers et les guérisseuses, mais aussi, dans une moindre mesure, par certains professionnels (bûcherons, fabricants de chaux, apiculteurs, porteurs de charge, etc.), dans le cadre de leurs activités. Le *nahuallatolli* est une parole «privée», en général murmurée de telle sorte que le client (dans le cas de la guérisseuse) la saisit difficilement, et qui se transmet de maître à disciple. Bien que le sortilège soit, de loin, le style privilégié des guérisseurs, un mythe peut sous-tendre le «drame» joué lors de l'incantation. La majorité des émetteurs de ce discours sont des femmes; le discours des guérisseurs et des professionnels masculins offre peu de variantes significatives. Un sous-groupe masculin se distingue fortement, cependant: celui des sorciers. Ces sous-groupes et leur discours feront l'objet du chapitre 5.

c - la poésie ou *cuicatl*, «chant». Les poèmes sont composés par les nobles et par des poètes professionnels; savoir jouer de la musique et chanter des poèmes était considéré comme une partie non négligeable de l'éducation des jeunes nobles, garçons et filles. On reconnaissait plusieurs genres poétiques, distingués soit par leur thème, soit par leurs caractéristiques formelles. La poésie est d'abord une occupation de gens de cours, mais elle était chantée en public dans de nombreuses occasions. La grande majorité des poèmes qui nous sont parvenus sont attribués à des hommes, mais quelques pièces sont de

composition féminine. Le chapitre 6 explorera le contexte d'énonciation de ce discours, ainsi que ses particularités féminines.

Un tableau aidera à résumer les caractéristiques des groupes sociaux utilisant ces trois styles discursifs.

Tableau 2.1: Caractéristiques des trois groupes sociaux selon le style discursif utilisé

Style discursif	Mythique	Incantatoire (sortilèges)	Poétique
<b>Caractéristiques du groupe</b>			
<b>Émetteurs + masc.</b>	Prêtres/Dirigeants	Sorciers	Poètes
<b>Émetteurs + fém.</b>	Sages-femmes	Guérisseuses <sup>1</sup>	Poétesses
<b>Classe majoritaire</b>	Nobles	Roturiers	Nobles
<b>Période d'activité</b>	Permanente	Temps partiel?	Performance
<b>Organisation</b>	Hiéarchisée	Semi-hiéarchisée <sup>2</sup>	Égalitaire <sup>3</sup>

1. Le groupe étiqueté «guérisseuses» est celui qui comprend le plus d'individus des deux sexes, mais il est composé d'une majorité de femmes. Des six groupes présentés, seuls ceux des sages-femmes, des poètes et des poétesses sont uniquement composés d'hommes ou de femmes.

2. Le terme «semi-hiéarchisé» n'est sans doute pas très heureux, mais il tente de rendre compte de la situation mitoyenne du groupe utilisateur des sortilèges pour cette variable. En effet, ceux-ci agissaient principalement de façon individuelle; on sait cependant que les guérisseuses participaient en tant que groupe à des rituels des mois Ochpaniztli et Hueitecuilhuitl. Les guérisseuses de Tenochtitlan et d'autres villes importantes étaient donc probablement organisées en association ou guilde afin de pouvoir offrir l'esclave sacrifiée lors de ce dernier mois.

3. Les rapports entre les individus qui pratiquent la poésie ne sont égalitaires que le temps de la performance poétique, qui se déroule sous le signe de l'*ichiuoyotl*, l'«amitié» ou «camaraderie».

Dans cette catégorisation par style discursif, le groupe des sages-femmes pose quelque peu problème. Le cas doit être envisagé à partir de différents angles: la provenance des textes disponibles et l'organisation sociale. En effet, suite aux aléas de la compilation coloniale, presque tous les exemples de sortilèges proviennent de l'extérieur de la vallée de Mexico (région coixca-tlahuica, au sud) et étaient utilisés au 17<sup>ème</sup> siècle, tandis que pratiquement tous les discours des sages-femmes proviennent de Tenochtitlan-Tlatelolco et sont présentés comme préhispaniques.

Il est en effet étonnant, alors que les sources semblent indiquer que sages-femmes, *cihuatlanque* et guérisseuses forment une corporation, tout au moins dans les cités les plus



populeuses, de constater que leur style d'élocution n'est pas le même. Deux solutions se présentent: soit il s'agit de variantes spatio-temporelles, soit les membres de la même corporation utilisent différents styles. Nous avons opté pour la deuxième solution, en fonction des considérations suivantes:

- les quelques sortilèges connus en dehors de la région coixca-tlahuica sont de style à peu près semblable, ce qui suggère une homogénéité spatio-temporelle du sortilège
- aucun sortilège ou discours de guérisseuse n'apparaît dans le *codex de Florence* alors que les discours (*huehuetlatolli* et prières) des sages-femmes y sont très nombreux. À notre avis, ceci ne peut s'expliquer que par une convergence des jugements des informateurs nahua et des missionnaires: le discours de la guérisseuse ne vaut pas la peine d'être rapporté, celui de la sage-femme, oui. On remarque également que le travail de la sage-femme, dont la description est si élaborée au Livre VI, n'est pas inclus dans la liste des métiers du livre X, sauf peut-être à travers le terme général *tepaluia* (elle aide les gens) attribué à la guérisseuse. On peut interpréter ce fait comme le reflet d'une catégorisation à part de la sage-femme dans la société nahua.
- la sage-femme travaille en collaboration avec le *tonalpouhqui* ou devin officiel pour la cérémonie du baptême: ceci la rapproche de la prêtrise plus que la guérisseuse
- de la même façon, la sage-femme officie un rituel de passage, ce qui n'est pas le cas de la guérisseuse
- il est possible que les sages-femmes s'occupant des femmes nobles aient été elles-mêmes nobles
- au sein des corporations nahua il y a une hiérarchie de statut et il ne fait aucun doute que les sages-femmes sont les plus prestigieuses des *ticitl*; le *codex Carolino* (1967: 49) les nomme *ticitl tlamatqui*, les «guérisseuses savantes».

Il est donc probable que les sages-femmes se retrouvent à la fois au sommet de la hiérarchie de la corporation des *ticitl* et à la base de la hiérarchie ecclésiastique. Il est difficile de dire si elles pratiquaient leur occupation à temps plein ou partiel. Deux remarques finales sur cette question: d'une part, il est certain que les divergences régionales, même si elles ne sont pas la cause première de la variation de style, viennent accentuer ces différences. En fait, il est probable que les différences entre sages-femmes et guérisseuses étaient plus marquées dans le Mexique central qu'ailleurs: les sages-femmes tlahuica-coixca utilisent des sortilèges semblables à ceux des guérisseuses de la même région. D'autre part, si nous avons traité du discours des sages-femmes avec celui des guérisseuses, cela n'aurait changé en rien nos conclusions générales; cependant la

catégorisation que nous avons adoptée permet de faire ressortir des nuances qui seraient sans doute passées inaperçues autrement.

## 1.2 Le cas des guérisseuses

Encore une fois, et toujours pour les mêmes problèmes issus de la compilation coloniale, le discours incantatoire pose un dilemme. Le discours de la guérisseuse (qui est également celui du guérisseur) est-il particulier parce que celle-ci exerce cette profession ou parce qu'elle est coixa-tlahuica? Nous avons opté pour la première solution, pour les raisons suivantes:

- deux courts sortilèges, vraisemblablement d'une province aztèque orientale ou nordique, énoncent un discours assez semblable à celui des guérisseuses des provinces australes, ce qui indiquerait un discours pan-nahua des guérisseuses
- contrairement au discours des guérisseuses, le discours des sorciers (masculins et coixca-tlahuica) s'accorde au discours officiel de la vallée de Mexico, dont il ne fait que porter le raisonnement à son extrême; ce qui indique un discours particulier des guérisseuses par rapport aux autres utilisateurs de sortilèges de la même région
- la déesse principale invoquée par les guérisseuses coixca-tlahuica, Citlalicue, n'est pas celle qu'honore le culte officiel d'une cité qui, selon Coe et Whittaker (1982: 8), serait sans doute coixca (*Relación de Cuezala* 1985: 316-7; il s'agit de la déesse Coacihuatl). Ceci pourrait indiquer qu'au sein d'un même groupe ethnique, guérisseuses et prêtres «officiels» honorerait en tant que déesse principale deux divinités différentes. De plus, la divinité féminine «officielle» forme une dualité avec un dieu masculin, tandis que celle des guérisseuses forme une dualité entièrement féminine: deux conceptions du couple divin suprême assez distinctes pour que l'on puisse proposer un discours autonome, non hégémonique, issu des guérisseuses.

C'est pourquoi nous considérerons le *nahuallatolli* des guérisseuses d'abord comme une parole féminine (adoptée par leurs homologues masculins), mais sans conclure pour autant que cette parole était exactement la même chez les guérisseuses de toutes les régions. Et en soulignant que l'écart impressionnant qui existe entre le discours des guérisseuses et le discours officiel est encore exagéré par le fait que le premier provient principalement d'une région où le contrôle social du discours était sans doute moins prononcé qu'à Tenochtitlan: en ce sens, c'est donc également une dichotomie ville - campagne qui agit ici. Cependant, le caractère privé du *nahuallatolli* (le client n'en comprend pas les paroles)

explique de façon tout aussi satisfaisante l'absence de «censure» dont il fait montre, dans une société qui n'usait que modérément de ce procédé coercitif.

### 1.3 Une autre approche de la pluralité discursive nahua: l'étude de Gruzinski

À notre connaissance, la seule étude qui exploite systématiquement la pluralité discursive de la société nahua est un article de Gruzinski (1980), intitulé «Matrimonio y sexualidad en México y Texcoco en los albores de la conquista o la pluralidad de los discursos». Ce n'est pas par hasard si l'auteur traite de pluralité de discours en même temps que de sexualité: celle-ci forme certainement, à notre avis, le thème le plus contradictoire du métadiscours nahua. Nous sommes donc parfaitement d'accord avec Gruzinski pour marquer la différence interdiscursive: cependant, il est clair, d'après ce que nous avons déjà énoncé, que nous n'articulerons pas cette différence de la même façon. Pour Gruzinski, qui suit un schéma ici très foucauldien, c'est surtout entre les discours éthique et judiciaire (*huehuetlatolli* et lois), d'une part et le discours mythico-rituel, d'autre part, que se situe la différence: dans ce dernier «*la mujer ocupa como diosa madre una situación de poder y de prestigio que nunca se le reconoce en la vida familiar y social*» (*ibid*: 51; «en tant que déesse mère, la femme occupe une position de pouvoir et de prestige à laquelle elle ne peut prétendre dans le domaine familial ou social»). L'auteur reconnaît la spécificité du discours «magique» des sorciers, qu'il classe dans les discours marginaux, mais ne l'analyse pas; il se demande si ce discours ne serait pas utilisé par les «mauvaises femmes» (les *xochihua* féminines de notre analyse) pour inverser leur situation d'infériorité en une attitude plus autonome (*ibid*: 52).

Pour notre analyse, les discours éthique, judiciaire et mythico-rituel sur les relations entre hommes et femmes, et en particulier la sexualité, forment un tout contrôlé par les autorités civico-religieuses, et qui exploitent de façon plus ou moins prononcée le thème de la faute, tant masculine que féminine, et du bon comportement. Quant au discours magique (les sortilèges), nous ne le limiterons pas à la magie amoureuse; il est avant tout celui des guérisseuses, intégrées à la société (quoiqu'énonçant un discours non hégémonique), et qu'il faudra distinguer des sorciers. Ce discours-là, celui des guérisseuses, fait largement abstraction de la faute féminine, tandis qu'il inverse, on le verra, le sens de la faute masculine: c'est cette rupture interdiscursive que nous considérerons comme la principale du corpus (mais non la seule). Et cette rupture pourrait être rapportée à l'élaboration d'un discours par des femmes déjà en position de relative autonomie.

#### 1.4 Quelques concepts indispensables

L'univers symbolique nahua est le résultat d'une longue série de transformations, d'emprunts et d'apports neufs, procès qui a marqué l'histoire de la pensée mésoaméricaine. On en trouvera de nombreux exemples au cours de cette étude, et tous relèvent d'un «mécanisme fréquemment rencontré dans la pensée mésoaméricaine et que nous qualifierons de recyclage. Rien n'est perdu, tout est transformé, recyclé...» (Paradis 1988: 99) Ce concept que nous empruntons à L. Paradis, nous l'utiliserons dans sa dimension diachronique, mais aussi comme l'un des principes fondamentaux de l'emprunt interdiscursif, et qui rend compte, en quelque sorte, de l'intertextualité discursive nahua. D'un discours à l'autre, ce sont les mêmes personnages divins que l'on retrouvera, et pourtant, leur teneur est subtilement ou franchement modifiée, leur importance gonflée ou minimisée, leur pouvoir fragmenté et récupéré en une synthèse autre.

Autre concept que nous utiliserons constamment sans nécessairement y faire toujours référence, la «multivocalité du symbole», telle que définie par Turner, s'applique particulièrement bien au monde spirituel nahua. Les études qui ont pour thème l'analyse d'un seul symbole (par exemple, le miroir *in* Taube 1992) le montrent bien: les termes importants de la pensée nahua sont multivocaux au plus haut point. C'est là, en partie, un effet du recyclage, car d'anciennes attributions sont pieusement conservées tandis qu'on leur en superpose de nouvelles, plus appropriées au contexte contemporain, ou encore empruntées à des voisins et identifiées comme telles. Bien souvent, nous n'avons mentionné qu'un ou quelques aspects d'un symbole, qui s'intégraient à la réflexion sur le genre; rarement, si jamais, avons-nous épuisé ou mentionné l'ensemble de ces aspects.

#### 2. Les sources et leur interprétation

Nous ne présenterons ici que les sources dont nous avons tiré les textes analysés. On pourra cependant trouver, tout au long de l'étude, des renvois à d'autres œuvres: chroniques de conquistadors, recueils de discours (*huehuetlatolli*) compilés par les religieux, chroniques historiques, et autres.

## 2.1 Description des sources

### 2.1.1 Le *teotlatolli* ou discours «officiel»: mythes et cosmologie

#### 2.1.1.1 Les sources préhispaniques

Les documents de tradition préhispanique (*amoxtli*, livre ou *amatl*, papiers) étaient nombreux au moment de la Conquête. Les livres étaient faits d'un bande de peau de cerf ou de papier *amatl* (élaboré à partir d'écorce de *figus*) repliée sur elle-même en accordéon: on les conservait au *teocalli*, le temple, ou dans une bibliothèque, *amoxcalli*. On peut les regrouper en quelques catégories:

- les livres religieux, comprenant en général un *tonalamatl*, calendrier rituel, et d'autres informations rituelles et cosmologiques
- les livres d'interprétation des rêves et de divination
- les *xiuhamatl* ou compte des années, annales historiques et généalogiques
- différents ouvrages de référence sur les coutumes, les lois, etc.
- les papiers administratifs et militaires: listes de tributs, cadastres, recensements, cartes géographiques, minutes de procès, etc.

Il semble qu'il existait également des compilations de *teocuicatl* ou hymnes religieux et des recueils de *huehuetlatolli* ou discours traditionnels, mais aucun exemple (préhispanique ou copie coloniale) ne nous est parvenu.

Le système de notation nahua est hérité d'une longue tradition mésoaméricaine, où les premiers exemples d'écriture sont des dates issues du calendrier de 260 jours. Il est composé de deux sous-systèmes fonctionnant corrélativement: les hiéroglyphes et la pictographie narrative<sup>1</sup>. Les hiéroglyphes dénotent plus particulièrement le temps et l'espace, années, jours, et noms de lieu, ainsi que les noms d'individus. Ils sont de deux sortes: idéographiques et phonétiques, et toujours étroitement liés au langage. Ainsi, idéalement, à un hiéroglyphe correspond un mot facilement identifiable. La pictographie narrative vise une certaine efficacité de communication, qu'elle atteint grâce à une série de règles qui favorisent tant la rapidité de l'exécution qu'une reconnaissance aisée du

---

<sup>1</sup> Nous empruntons ici la terminologie de Prem 1992; ces termes correspondent à ce que l'on désigne souvent par «glyphes» et «iconographie» (respectivement), que ce soit pour le système de notation nahua ou pour les autres systèmes mésoaméricains.

message. Ainsi l'élément peint est réduit à son principe le plus simple. Les traits caractéristiques sont exagérés, les autres éliminés et on utilise souvent la partie pour le tout (Prem 1992: 53-56).

Un tel système ne pouvait servir que d'aide-mémoire, non de transcription fidèle: le livre préhispanique ne peut donc se concevoir en dehors de la tradition orale, qui en constitue à la fois l'inspiration et la lecture. On a trouvé plusieurs avantages à ce système de notation (Prem 1992: 54, Boone 1994: 19); en particulier, puisqu'il n'est pas grammatical, il peut être compris par des lecteurs de toutes langues, s'ils partagent un même système pictographique. Nous avons mis à profit cette caractéristique. En effet, si les relations causales et temporelles, la négation et certaines idées abstraites sont difficilement rendues par la pictographie, en revanche elle se révèle un moyen très efficace (sans doute même plus efficace que le langage) pour représenter des structures cosmologiques multivoques.

La grande majorité de ces documents ont été brûlés, soit pendant la Conquête, soit par les religieux réguliers au début de la colonie. Par la suite, afin de mieux comprendre la société qu'ils devaient évangéliser, les religieux ont cherché à retrouver les quelques exemplaires rescapés, conservés par les familles dirigeantes, et en ont fait établir des copies ou en ont transcrit le contenu en caractères alphabétiques, afin de l'inclure dans leurs propres œuvres.<sup>2</sup>

Nous avons utilisé les codex connus sous le nom de «groupe Borgia». Ces cinq codex préhispaniques seraient en partie de tradition nahuatl. Des corrélations entre le style du codex Borgia et celui de peintures murales, décors céramiques et figurines permettent de proposer comme lieu d'origine la région de Tlaxcala (Spranz 1982). D'autres, comme Seler ou MacNeish, étendent cette région d'origine au royaume mixtèque de Teotitlan. En fait, il semble que ces deux régions, Tlaxcala et Teotitlan, aient établi des liens privilégiés. Pohl (1994: 136-160) a montré comment un document hybride (*Lienzo de Tlapiltepec*) unit des traditions mixtèques et nahua. Plusieurs documents, tant mixtèques que nahua, permettent, selon cet auteur, de tracer des «couloirs d'alliances» existant entre certaines villes de ces deux groupes linguistiques, pendant la période postclassique. Les manuscrits Borgia, qui traitent tous de thèmes liés aux croyances religieuses, ont été nommés *codex Borgia* (1963), *Cospi* (1988), *Fejervary Mayer* (1985), *Laud* (1994) et

---

<sup>2</sup> Sur cette question, on peut consulter, entre autres, Garibay 1992, León-Portilla 1996 et les nombreuses mentions dans les sources: Durán 1984: 313, Motolinia 1973:2, *Pinturas* 1965: 23, Sahagún 1997: 214, 469, Zorita 1963, etc.

*Vaticano B* (1993); nous avons principalement puisé aux *tonalpohualli*, ou calendriers de 260 jours, ainsi qu'aux informations sur le cycle de Vénus et sur les pronostics agricoles. Le *codex Borbonico* (1981), peint au tout début de la colonie et peut-être originaire de la région de Colhuacan, contient une copie fidèle d'un *tonalamatl* préhispanique que nous avons également utilisée. Le *codex Aubin* (1981) serait sans doute une copie des débuts de la colonie d'un *tonalamatl* aztèque.

### 2.1.1.2 L'œuvre des religieux

- Les franciscains Olmos et Sahagún

Les franciscains ont été les premiers religieux à mettre pied en terre mexicaine, bientôt suivi par les dominicains et les augustiniens et, plus tardivement, les jésuites. Ce sont ces religieux réguliers qui ont entrepris la conversion des Indiens; c'est donc à eux que l'on doit les premiers lexiques et grammaires de langues autochtones. Le nahuatl continuera à jouer, pendant les premiers temps de la colonie, le rôle de *lingua franca* qu'il tenait déjà avant la Conquête. Mais les religieux, et surtout les franciscains, particulièrement favorables aux Indiens, s'intéressent également aux mœurs et aux croyances préhispaniques, par souci de mieux comprendre la société qu'ils doivent convertir et afin de débusquer plus facilement les pratiques «idolâtres». Il n'y a pas lieu ici de reprendre l'histoire de la conversion et des visées utopiques des franciscains (Baudot 1977; également Duverger 1990, Toumi 1992).

En 1533 (soit douze ans après la Conquête), les autorités civiles et religieuses chargent le frère franciscain Andrés de Olmos d'écrire un livre sur les «antiquités» des Indiens. Olmos est choisi pour son excellente connaissance du nahuatl. Le franciscain parcourt plusieurs cités du Mexique central et de la région totonaque: Tenochtitlan, Tlatelolco, Texcoco, Tlaxcala, Cholula, Tepeaca, Tlalmanalco, Hueytlalpan et Huexotzinco (Maxwell et Hanson 1992: 5-6); il s'appuie sur des codex préhispaniques et les explications des anciens, méthode qui fut reprise par Sahagún. Le *Tratado de antigüedades mexicanos* fut terminé vers 1540 et envoyé en Espagne: original et copies s'y perdirent. Selon Baudot (1977), le manuscrit aurait été composé de quatre parties: religion, histoire, calendrier et société, complétées par une grammaire du nahuatl; le manuscrit comportait également des informations iconographiques. Plusieurs manuscrits anonymes de la première moitié du 16<sup>ème</sup> siècle sont considérés, en tout ou en partie, comme des brouillons ou des copies de certaines sections du *Tratado*:

- *La Historia de los mexicanos por sus pinturas* (*Pinturas* 1965)
- *L'Histoyre du Mechique traduite de Spanhol* (*Histoyre* 1905) traduction en français effectuée par le cosmographe André Thévet vers 1543
- Le prototype perdu du groupe *Magliabecchiano*

Olmos écrivit, à partir de ses brouillons, un résumé de son *Tratado*, peut-être à la demande de l'évêque du Chiapas Bartolomé de las Casas pour son *Historia de las Indias* et son *Apologética Historia Sumaria* (Baudot 1977: 137-138). Les copies comme l'original de ce résumé, la *Suma* (date inconnue entre 1546 et 1554) se sont également perdus. Cependant, plusieurs passages des œuvres du franciscain Gerónimo de Mendieta (1971 [1596]) et du jésuite Juan de Torquemada (1976 [publiée en 1623]) ont été extraits de cette *Suma*. (Maxwell et Hanson 1992: 6-7). Tous ces documents ont été de grande importance dans cette étude, en particulier l'*Historia de los mexicanos por sus pinturas*, l'*Histoyre du Mechique* et le *codex Magliabecchiano* (1983), qui contiennent des versions de mythes autrement inconnues, souvent accompagnées - information rare et précieuse - de leur lieu d'origine. Malheureusement, aucune version nahuatl de ces textes (s'il en est jamais existé en caractères latins) ne nous est parvenue.

Le franciscain Fray Bernardino de Sahagún suivra la démarche de son prédécesseur Olmos. Pour mener à bien l'œuvre impressionnante qu'est l'*Historia General de las Cosas de Nueva España*, commandée par son supérieur Fray Toribio de Benavente dit Motolinia, il a lui aussi consulté des codex, et réuni les informateurs qui lui paraissaient les plus fiables, des personnes âgées issues de la noblesse. Pour la rédaction en alphabet latin, il emploie de jeunes scribes nahua trilingues (nahuatl-latin-espagnol) formés au collège franciscain de Santa Cruz de Tlatelolco. Le plan de l'œuvre est préparé dès 1540, et une première compilation terminée vers 1560 à Tepepulco (cité sous la tutelle de Texcoco): les *Primeros Memoriales* écrits uniquement en nahuatl. Sahagún est alors transféré à Tlatelolco; il y poursuit son oeuvre, choisit de nouveaux informateurs, vérifie et confronte les dires de chacun; il fera de même à Mexico, alors qu'il donne à son oeuvre sa structure finale en douze livres. Ainsi, selon ses propres dires, «le premier tamis où passa mon oeuvre fut celui des gens de Tepepulco, le deuxième celui de Tlatelolco et le troisième, celui de Mexico» (Sahagún 1997: 74). Le *codex de Florence* en est la copie «au propre», avec version espagnole, produite entre 1575 et 1577, et envoyée en Espagne pour approbation royale, sous le titre de *Historia General de las Cosas de Nueva España* (Edmonson 1974; López Austin 1974; Baudot 1977: 126-7; Garibay 1992: 12-13). L'approbation royale ne viendra pas; au contraire, Philippe II, en 1577, interdit tout écrit sur le passé des Indiens, et Sahagún verra l'oeuvre de toute une vie condamnée à l'oubli,



malgré les efforts de son nouveau supérieur, Sequera. En effet, l'intérêt séraphique pour le passé nahuatl apparaît suspect aux yeux du souverain, qui a peut-être perçu les visées utopistes de l'ordre (Baudot 1977: 487, 500-5).

La version espagnole ne constitue pas une traduction mot-à-mot, mais plutôt une transposition substantielle du contenu, avec parfois des raccourcis, mais également des précisions qu'il juge utiles au lecteur européen, et de longs passages de la plume de Sahagún. Si le contenu s'élabore entre les anciens et les assistants nahua, la structure d'ensemble est imposée par Sahagún (sous forme d'une encyclopédie en douze livres) et les sujets sont en général traités à l'aide de questionnaires aujourd'hui disparus, qui ont orienté le discours des informateurs. Par ailleurs, comme l'oeuvre devait également servir de manuel de référence sur la langue nahuatl, le nahuatl qu'on y retrouve est des plus élaborés et l'influence de l'espagnol y est pratiquement absente (Sahagún 1992: 578-9, X, 27; Karttunen et Lockhart 1976: xi). Le *codex de Florence* semble inépuisable: nous lui avons emprunté mythes, croyances, descriptions de rituels et autres; les images accompagnant le texte, au style très influencé par les techniques occidentales, forment également une source inestimable d'information. Il s'agit cependant d'un discours provenant d'hommes nobles et âgés, c'est-à-dire de la faction la plus conservatrice de la société nahua.

La toute première édition de l'*Historia General* est celle de Carlos Maria de Bustamante, imprimée en 1829; elle est tirée d'une copie fidèle de la version espagnole, le *codex de Tolosa* (Duverger 1983: 28 note 5). Nous avons consulté un fac-similé, l'édition du texte nahuatl avec traduction anglaise de Dibble et Anderson (1950-1974) et le texte espagnol édité par Garibay en 1956 (1997, également à partir de la copie de Tolosa), ainsi qu'un fac-similé des *Primeros Memoriales* (1993). Certains passages des *Primeros Memoriales* ont été paléographiés et traduits en espagnol: en particulier les sections sur les fêtes et les rites, par Aguirre en 1950, sur les sorciers et guérisseurs, par Garibay en 1944-1947, ainsi que les hymnes religieux en 1958 (1995); sections sur les rites, les dieux et les prêtres par León-Portilla en 1958 (1992).

- Les dominicains Durán et Ríos

Le dominicain Diego Durán est né en Espagne mais a passé son enfance à Texcoco où il arrive vers 1542-1544. Son oeuvre, la *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme* (1984) fut rédigée entre 1570 et 1581. Son but avoué est de combattre

l'idolâtrie indienne par une meilleure connaissance de ses racines préhispaniques; mais l'*Histoire* est beaucoup plus et, suite à une première section sur la religion, elle contient un volumineux traité historique. Ses informations proviennent de témoignages oraux, de documents pictographiques et de documents écrits de provenances diverses. L'un de ces derniers a également servi au chroniqueur Tezozomoc au début du 17<sup>ème</sup> siècle, au jésuite Juan de Tovar et à l'auteur anonyme du *codex Ramirez* (qui est peut-être Tovar) dans les années 1570. Cependant, les relations entre ces divers manuscrits sont encore mal comprises. Par contre, on sait que Tovar a confié son ouvrage à son confrère José de Acosta pour son *Historia natural et moral de las Indias* (Duverger 1983: 33). Les mythes que nous avons empruntés à Durán sont surtout mexica, mais comme Durán séjourne, pendant la période où il écrit son œuvre, près de Texcoco puis à Hueyapan au sud du volcan Popocatepetl (*ibid*: 31; Garibay 1984: xii), on y retrouve des informations provenant de ces régions. Sa description du culte de Xochiquetzal est unique et particulièrement détaillée. Les représentations pictographiques, bien que très influencées par le style européen, apportent un complément d'information. L'œuvre de Durán est considérée comme une source fiable, mais cet auteur, dans sa volonté de démontrer l'origine juive des Nahuas, n'est pas toujours très sélectif et se laisse souvent aller à des débordements littéraires.

Le dominicain Pedro de los Ríos est le compilateur du *codex Vaticano A* et le plus explicite des annotateurs du *codex Telleriano-Remensis*, deux manuscrits comportant des sections pictographiques annotées en caractères latins. On sait qu'entre 1541 et 1562, Ríos était assigné par son ordre à divers postes dans les villes de Mexico, Puebla et Oaxaca, et la plupart des informations des deux manuscrits proviennent sans doute de ces trois villes. Les images du *Telleriano-Remensis* auraient été produites à Mexico entre 1553 et 1555, et les annotations de Ríos à Puebla en 1562 et 1563. Deux annotateurs auraient été des Indiens nahuas bilingues; la première version du manuscrit, produite sous la tutelle de Ríos, aurait été ainsi le fruit du travail de quatre Nahuas, deux peintres et deux annotateurs (Quiñones Keber 1995: 130-132).

Le *codex Vaticano A*, annoté en italien et appartenant à la bibliothèque du Vatican depuis au moins 1596, aurait peut-être été produit en Italie par un copiste non indien, à partir d'un troisième document, une synthèse des informations comprises dans le *Telleriano-Remensis* (*ibid*: 129-130). Le *Vaticano A* comporte plus de sections que le *Telleriano-Remensis*: (1) informations cosmogoniques et mythologiques sur les débuts du monde, (2) un *tonalamatl* ou calendrier divinatoire, (3) tables chronologiques 1558-1619, (4) un

calendrier solaire avec les fêtes des 18 mois, (5) sacrifices et coutumes, (6) *xiuhamatl* ou chronique historique 1195-1549 et (7) glyphes d'années sans commentaires écrits ou pictographiques 1556-1562 (Glass et Robertson 1975: 186). Nous avons principalement utilisé des informations des sections 1, 2 et 4, mais certaines versions mythiques sont si christianisées que nous avons renoncé à les inclure dans notre analyse. Leur place serait plutôt dans une étude des transformations apportées à la mythologie suite à la Conquête. Nous avons utilisé une reproduction autrichienne avec traduction des commentaires italiens en espagnol (*codex Vaticano A* 1979).

Le *Telleriano-Remensis* présente un calendrier des dix-huit fêtes (incomplet, le début du manuscrit est perdu), un *tonalamatl* et un *xiuhamatl* 1197-1561. Nous avons utilisé le fac-similé publié par Quiñones Keber (*codex Telleriano-Remensis* 1995). Une critique des versions mythiques de cette source sera offerte en deuxième partie du chapitre 4.

- Le groupe Magliabecchiano

Ce groupe de manuscrits anonymes et apparentés comprend le *codex Magliabecchiano* (1983), le *codex Tudela* (1980), le *codex Ixtlilxochitl* (1976), et le manuscrit *Costumbres, Fiestas, Enterramiento y Diversas Formas de Proceder de los Indios de Nueva España* (1971).

Boone (1983) propose la filiation suivante: un prototype perdu, compilé peu après la Conquête par un missionnaire (on propose parfois Olmos), donne lieu à trois copies distinctes: (1) le *Libro de Figuras* (perdu), (2) une copie partielle perdue mais utilisée par le chroniqueur Cervantes de Salazar dès 1558-1566 et (3) le *codex Tudela* (circa 1553, partiel). La deuxième génération de copies serait, respectivement:

- (1) *codex Magliabecchiano*, milieu 16ème siècle
- (2) *codex Ixtlilxochitl* (circa 1600), directement copié du prototype et ayant appartenu à la bibliothèque du chroniqueur nahua Fernando de Alva Ixtlilxochitl
- (3) *Costumbres* (post 1553)

Tous les codex de ce groupe aujourd'hui disponibles comprennent des sections pictographiques annotées, à l'exception des *Costumbres* où des espaces vides indiquent que le copiste avait l'intention de copier ou de faire copier les représentations iconographiques. Les codex ont en commun de présenter une section sur les dix-huit fêtes

annuelles et une autre sur les dieux, que nous avons utilisées, en particulier pour les informations et les mythes concernant Xochiquetzal.

### 2.1.1.3 Les chroniqueurs nahua

Certains ouvrages de l'époque coloniale ont été écrits par des chroniqueurs nahua, indiens ou métis. Si nous les traitons en seconde place, c'est qu'il était nécessaire de les replacer dans le contexte où il se sont formés: au contact des missionnaires compilateurs. La source nahua qui nous a été la plus utile est certainement le texte anonyme connu sous le nom de *codex Chimalpopoca*, comprenant les *Anales de Cuauhtitlan* et la *Leyenda de los Soles* (écrites en 1570 et 1558, respectivement). Selon Motolinia, qui y séjourna en 1532 (O'Gorman 1973: xxvii), Cuauhtitlan était la quatrième cité en importance de l'empire aztèque. Deux des quatre assistants-grammairiens de Sahagún étaient originaires de cette cité, et il n'est donc pas étonnant qu'une chronique en nahuatl ait été écrite à partir de documents pictographiques et de traditions orales de Cuauhtitlan (Bierhorst 1992: 2-4). Il faut noter cependant que le chroniqueur de la *Leyenda* se dit lui-même *mexica*, aztèque. Le *codex Chimalpopoca* était en possession des descendants de l'historien Ixtlilxochitl au moins jusqu'en 1684 (Duverger 1983: 21). Nous avons utilisé le fac-similé accompagné d'une traduction espagnole de Velazquez, publié en 1945 (1992) et la paléographie, suivie d'une traduction en anglais, de Bierhorst (1992).

Autre manuscrit nahua anonyme, les *Anales de Tlaltelolco* auraient été écrites, selon leur auteur, dès 1528, à partir de documents pictographiques. Tlaltelolco était la ville jumelle de Tenochtitlan, annexée par cette dernière en 1473. Le manuscrit est surtout connu pour son récit de la chute de Tenochtitlan-Tlaltelolco, traduit du nahuatl à l'espagnol par Garibay (1997: 810-822), mais comprend l'histoire des Tlaltelolca et des Mexica depuis la sortie de Chicomoztoc, ainsi que plusieurs généalogies. Comme les *Anales de Cuauhtitlan*, l'histoire de Tlaltelolco est la transcription en alphabet latin d'un *xiuhamatl* ou chronique historique préhispanique. Comme le signale Beaudot (1977: 58-59) les *Anales de Tlaltelolco* sont uniques en ce sens qu'on ne peut leur attribuer aucune utilité pratique apparente; elles auraient été écrites par un Indien noble proche des tous premiers missionnaires franciscains. La plupart des manuscrits de Nouvelle Espagne conservés aujourd'hui dans les fonds d'archives sont des copies de versions plus anciennes, mais le manuscrit 22a de la Bibliothèque Nationale de Paris serait un original, écrit sur papier de fibre d'agave (Mengin 1939: 73-74; Garibay 1992: 34). Nous avons utilisé la paléographie

et la traduction allemande de Mengin (1939), ainsi que la traduction espagnole de Berlin (1948).

Ainsi, plusieurs historiens de familles nobles produisent, pendant la première moitié du 17<sup>ème</sup>, des chroniques dont le but inavoué est de rehausser l'image des nobles familles autochtones, afin de récupérer certains de leurs privilèges qui se sont étiolés au cours de la colonie (cf. Durand-Forest 1987: 459-73). Citons Domingo de San Antón Nuñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, noble de Chalco-Amaquemecan, qui écrit en nahuatl et Fernando de Alva Ixtlilxochitl, de la lignée royale de Texcoco, en espagnol: leurs écrits, fort intéressants à divers égards, nous ont peu servi dans cette étude; Hernando de Alvarado Tezozomoc, de la lignée royale de Tenochtitlan, qui a laissé une chronique en nahuatl [1609] et une en espagnol, et à qui nous avons empruntés deux mythes de la pérégrination aztèque (1992; manuscrit parvenu à travers une copie effectuée par Chimalpahin); enfin Juan Bautista de Pomar, également de la lignée de Texcoco, sur lequel nous reviendrons plus loin.

Diego Muñoz Camargo, quant à lui, est un chroniqueur métis de Tlaxcala, fils d'un conquistador et d'une Indienne; malgré son ascendance modeste, c'est à lui que l'on demandera d'écrire la *Relación Geográfica* de Tlaxcala en 1571. Ces «relations» avaient été commandées par Philippe II dans toutes les régions de ses vastes colonies, afin d'obtenir un meilleur portrait de son empire; elles constituent souvent des sources extrêmement utiles sur des régions autrement peu connues (cf. Cline 1972). Mais c'est surtout son *Historia de Tlaxcala* (1972) que nous avons consultée, car elle contient mythes et rituels de cette région, moins bien documentée que le Bassin de Mexico. Malheureusement, les versions de Muñoz Camargo sont souvent brèves et pauvrement rendues par un auteur qu'on pourrait croire mal à l'aise face à sa double identité, dans une société où les métis de basse extraction ont peu de place.

### 2.1.2 Le *nahuallatolli* et le monde des sortilèges

Les chroniqueurs dont nous avons parlé jusqu'à maintenant ont toujours cherché à garantir l'authenticité de leur œuvre, et pour ce faire ils ont choisi, nous l'avons vu, les sources qui leur semblaient les plus fiables: informateurs très majoritairement nobles et de sexe masculin, documents conservés dans les familles dirigeantes. Heureusement, d'autres voix sont également parvenues à se faire entendre, mais dans un contexte beaucoup plus conflictuel. Il s'agit de celles des gens du commun, femmes et hommes, guérisseuses ou

sorciers, que les gens d'églises auraient voulu faire disparaître comme ils ont éradiqué la prêtrise des grands temples. Mais l'entreprise est autrement plus délicate: car les praticiens du monde magique sont nombreux et souvent dissimulés dans les villages éloignés. Pire: leur art, en particulier la divination, attire à eux clients et disciples métis, noirs ou espagnols.

Le document le plus ancien que nous ayons à notre disposition date de 1571, et est donc contemporain de l'œuvre de Sahagún; il s'agit d'une série d'annotations anonymes faites à la première édition de la première partie du dictionnaire de Molina, un lexique espagnol-nahuatl publié en 1555. Le dictionnaire annoté, connu sous le nom de *codex Carolino* (1965, publié par Garibay) fut découvert par hasard par Francisco del Paso y Troncoso dans la bibliothèque du Colegio del Estado de Puebla, sans doute un peu avant 1883 (*ibid*: 12). Ces annotations constituent un ensemble de précisions apportées par un religieux franciscain dans le but de faire connaître des pratiques «idolâtres» encore en usage, mais également d'aider les confesseurs dans leur tâche. On y parle donc abondamment de sorcellerie et de sexualité et les annotations, qui comprennent de nombreuses interpolations en nahuatl, sont principalement en espagnol ou, lorsque le sujet l'exige, en un latin peu châtié. L'auteur anonyme y a intégralement noté un sortilège en version nahuatl. Le *codex Carolino*, malheureusement trop court, est une source inestimable pour comprendre la sexualité telle qu'elle se pratiquait, et non à partir du discours hégémonique des informateurs nahua interrogés par les missionnaires.

Mais la plupart des documents sont plus tardifs: c'est surtout au début du 17<sup>ème</sup> siècle que l'Église entreprend de s'attaquer sérieusement au problème des «pratiques idolâtres» dans les faubourgs et les campagnes. Au moment même où les chroniqueurs indiens nobles entreprennent leur «âge d'or», on écrit et publie des manuels pour l'information des curés œuvrant dans les villages autochtones. L'un comme l'autre phénomènes relèvent certainement d'une détérioration des relations entre l'Église et les groupes dirigeants de la société novohispane d'une part, et les populations indiennes d'autres part. À cette époque, celles-ci ne forment plus que 10% de ce qu'elles étaient avant la Conquête, alors les populations espagnoles, *criolla*, noire et métis augmentent. Par ailleurs, les curés séculiers ont remporté une guerre de pouvoir qui les opposait aux réguliers; or les séculiers tirent leur revenu de leur paroisse et n'éprouvent pas cet élan de sympathie envers les autochtones qui caractérisait bien des réguliers du siècle précédent.

Hernando Ruiz de Alarcón est l'un de ces curés «extirpateur d'idolâtrie»; frère du célèbre dramaturge Juan Ruiz de Alarcón, il est originaire de Taxco, ville minière de l'actuel État du Guerrero. Après des études à l'Université de Mexico, il devint curé de la paroisse d'Atenango, non loin de Taxco, et, en 1617, juge ecclésiastique. Il semble que ce soit l'archevêque de Mexico, Juan de la Serna, qui lui ait commandé un *Traité des superstitions* à partir des cas qu'il aurait lui-même observés. Alarcón mit cinq ans, selon ses dires, à compiler et écrire, reproduisant minutieusement un grand nombre d'incantations en nahuatl et les traduisant avec, semble-t-il, l'aide des mêmes «idolâtres» repentis qui les utilisaient (Alarcón 1987: 127; Serna 1987: 294; sur Alarcón et son époque, voir Coe et Whittaker 1982, Andrew et Hassig 1984, Bernand et Gruzinsky 1988). Tout ce matériel, compilé dans les régions coixca et tlalhuica, ne sera pas publié mais repris par Jacinto de la Serna, curé, recteur de l'Université de Mexico et visiteur général de l'archevêché de Mexico. L'oeuvre de Serna, le *Manual de Ministros de Indios* (terminée en 1650), contient des sections sur les pratiques préhispaniques (basées, entre autres, sur les œuvres des jésuites Torquemada et Acosta, et sur un manuscrit anonyme de Colhuacan, que l'on ne connaît que par Serna), et des informations sur les pratiques populaires de son époque, à partir des compilations d'Alarcón et Pedro Ponce (1987; Tzompahuacan au sud-ouest du Bassin de Mexico), et sur des cas qu'il a pu observer personnellement. Comme Serna avait en main une autre copie du *Traité des superstitions* que celle qui nous est parvenue, il apporte parfois un complément d'information, mais il ne fournit en aucun cas la version nahuatl des incantations. Sahagún avait décrit les sorciers et guérisseurs, sans noter leurs sortilèges; ces traités et manuels viennent rendre aux personnages de Sahagún les mots qui leur manquaient.

Les autochtones, par protection royale, ne pouvaient être menés devant les tribunaux de l'Inquisition. Ce n'est pas le cas des nombreux métis, Noirs et Espagnols qui se livraient aux mêmes pratiques. Les archives de l'Inquisition (Archivo Nacional de la Nación, Mexico) rapportent nombre de cas, dont la majorité s'échelonne entre le début du 16ème et la fin du 18ème siècle. Les minutes des procès comportent de nombreuses informations sur le monde magique. Nous les avons étudiées à travers la compilation réalisée par Aguirre Beltrán (1987) et avons retenu deux sortilèges transcrits en nahuatl.

### 2.1.3 Le *cuicatl* ou chant poétique

Il existe deux recueils de poésie nahua, l'un connu sous le nom de *Cantares Mexicanos*, et l'autre sous celui de *Romances de los Señores de Nueva España*, paleographiés et traduits en espagnol par Garibay, sous le titre de *Poesía náhuatl* (1993 [1964-1968]). Plusieurs extraits plus ou moins volumineux de ces manuscrits ont été paléographiés et traduits par d'autres auteurs. Citons, parmi ceux que nous avons consultés: en espagnol, León-Portilla (1994) et, en français, Baudot et León-Portilla (1991).

Les *Cantares Mexicanos*, conservés à la Biblioteca Nacional de México, nous sont parvenus grâce à une copie datée de 1585, probablement de la main d'un jésuite (Bierhorst 1985: 7-8). Ce manuscrit comprend également, entre autres, des copies de textes tirés de l'œuvre de Sahagún. L'original des *cantares* avait donc sans doute été compilé entre les années 1550 et 1580 par un ou plusieurs assistants nahua de Sahagún. Certains indices laissent penser qu'il pourrait s'agir d'Antonio Valeriano d'Atzacapotzalco, gouverneur de cette cité, puis de Mexico. Les *cantares* ont été utilisés par plusieurs auteurs de la première moitié du 17<sup>ème</sup> siècle, parmi lesquels Torquemada, Ixtlilxochitl, Chimalpahin et le jésuite Horacio Carochi (*ibid*: 12-14). C'est de ce manuscrit que nous avons extrait les quelques poèmes d'amour qui ont résisté au temps et à la censure catholique. Nous les avons tirés du fac-similé publié par la Universidad Nacional Autónoma de México (1994); nous avons également consulté les éditions de Garibay, et la paléographie, accompagnée d'une traduction en anglais, de Bierhorst (1985).

L'autre recueil est une compilation effectuée par Juan Bautista de Pomar, auteur de la *Relation de Texcoco* de 1582. Comme Muñoz Camargo (également auteur, on l'a vu, d'une des relations commandées par Felipe II), Pomar est métis; mais il est issu de la lignée royale de Texcoco. Dans sa relation, Pomar ne s'identifie pas comme membre de l'aristocratie autochtone, mais adopte une attitude très pro-indienne, déplorant, en particulier, l'autodafé des manuscrits préhispaniques. Sa relation est accompagnée d'un certain nombre de poèmes, réunis sous le titre de *Romances de los Señores de Nueva España* (manuscrits conservés à l'Université du Texas). Certains poèmes des *Cantares* s'y retrouvent, mais Pomar apportent également d'autres pièces. Ces poèmes sont destinés à démontrer la grandeur et la subtilité d'esprit des nobles nahua, et le choix de Pomar est assez sévère: on n'y parle que fort peu d'amour ou de sujets féminins. Quelques pièces nous intéresseront, toutefois, et nous avons surtout utilisé l'édition de Garibay.



## 2.2 Interprétation des sources: le brouillage colonial

Dans le palmarès des sources ethnohistoriques, les documents sur le passé nahua s'inscrivent en une sorte de position intermédiaire. À l'exception des quelques codex préhispaniques, difficilement compréhensibles sans l'aide des textes coloniaux, aucun document de première main ne vient éclairer l'ethnohistorien. En ce sens, l'étude du passé nahua est moins privilégiée que celle de multiples sociétés historiques de l'Ancien Monde. Cependant, elle est la seule, dans le Nouveau Monde, à pouvoir disposer d'un nombre considérable de sources écrites par des autochtones, dans leur propre langue.

Notre propos est principalement l'étude du discours contenu dans ces sources. Celui-ci fait montre, jusqu'à un certain point, de standardisation et de continuité, grâce au contrôle orchestré par les autorités civico-religieuses préhispaniques, et à l'utilisation d'un système de notation pictographique. Cependant, ce discours est avant tout issu d'une tradition orale en constante évolution. Son dépôt «dans la lumineuse prison de l'alphabet» selon l'expression de Garibay, est venu cristalliser la tradition orale, dans l'état où elle se trouvait au 16<sup>ème</sup> siècle. Ce point ne pose pas de problème particulier; c'est le lot de toutes les traditions, l'exemple le plus connu étant le passage de l'oral à l'écrit de l'Illiade et de l'Odyssée.

Plus préoccupant est le problème de l'objectivité des informations sur l'organisation sociale, et de la conformité du discours au modèle préhispanique, premier maillon d'une chaîne de possibles malentendus:

Question importante que l'objectivité de tels écrits. Mais tout aussi problématique, l'acuité de notre regard porté des siècles plus tard sur ces civilisations qu'il nous faut presque réinventer. (Toumi 1992: 58)

À l'inverse ce regard lui-même, comme le souligne Taylor, est en partie façonné par cette situation:

que l'ethnologie américaniste soit fondée sur un triangle - le monde ibérique puis créole, le reste de l'Occident, le monde indien - plutôt que sur un duo - la société des ethnologues et celle des ethnologisés - c'est une vérité première, qu'il est important de souligner car le rapport des uns aux autres fut et reste très différent, et affecte l'américanisme de courants contradictoires et complexes. (Taylor 1996: 627-628)

La compréhension du discours préhispanique passe donc premièrement par celle de la société novohispane qui l'a compilé, premier sommet du triangle, et par celle de la tradition anthropologique, son deuxième sommet. Ce dernier point explique que nous nous soyons attardée, au premier chapitre, sur les aspects théoriques de cette étude, car il semblait primordial de comprendre comment, dans l'appréhension des autres comme dans la nôtre, les a priori théoriques venaient modifier ou enrichir le regard de l'anthropologue.

Quant à la question de l'objectivité des sources, elle engendrera toujours son lot d'impondérables. Nous avons tenté d'éviter les positions extrêmes, qui ont toutes été visitées au cours de la période récente de l'ethnohistoire mésoaméricaine. C'est dire qu'il nous est apparu aussi peu utile de nier l'importance de l'influence espagnole sur les sources, que de rejeter les informations sur la société ou l'histoire préhispanique comme un discours mythique, et les exemples de discours donnés pour précolombiens comme des élaborations principalement coloniales.

Nous avons préféré utiliser les outils méthodologiques à notre disposition, tout en reconnaissant qu'il nous faudra rester bien souvent dans le domaine des hypothèses. Nous avons tâché de réunir et de faire travailler conjointement tous les moyens disponibles pour fonder le plus solidement possible ces hypothèses.

L'outil le plus utile tout au long de cette étude a certainement été la connaissance de certains aspects de la société et de la pensée novohispane. En effet, l'une des constantes des chroniqueurs, en particulier des religieux et de leurs disciples nahua, est d'établir une identification étroite entre composantes espagnoles et nahua. Les raisons en sont multiples mais peuvent se résumer à quatre principales, que nous éclairerons d'un exemple qui a le rare avantage d'illustrer tous les cas. Ce n'est pas par hasard: la virginité est un thème primordial de la religion catholique, et celle des jeunes filles était l'objet d'un contrôle familial et social. Dans les sources nahua, la virginité n'est que rarement mentionnée, et les informations sur l'existence d'un contrôle social sont contradictoires chez les chroniqueurs. Voici les principaux facteurs de confusion:

1. la volonté, chez les franciscains principalement, de: (1) conserver les mœurs nahua (considérées comme hautement morales) tout en faisant disparaître la religion préhispanique et (2) démontrer que les Indiens sont dignes de recevoir la religion catholique. Cette situation a mené, par des détours qu'il serait trop long de détailler ici, à de nombreuses confusions. Ainsi, lorsque Durán affirme «la fornication simple avec une

vierge était punie de mort», il confond la sévérité des mœurs nahua, d'une part, et, d'autre part, l'importance attribuée par la pensée catholique à la «corruption d'une vierge» et l'identification, dans cette pensée, de la virginité et de la vie religieuse. Une comparaison avec de nombreuses autres sources mieux informées sur ce point précis permet de rectifier l'affirmation de Durán de la façon suivante: «les rapports sexuels avec une femme qui se consacre aux dieux, etc.» et «les rapports sexuels d'un novice à la prêtrise avec une jeune fille, etc.» (sur la morale novohispane en matière de sexualité, nous avons principalement suivi l'ouvrage collectif du *Seminario de Historia de las Mentalidades* publié en 1988).

2. l'utilisation du nahuatl comme langue d'évangélisation amène: (1) la nécessité de rendre en nahuatl des concepts catholiques: le brouillage est alors linguistique, et il devient difficile de dégager, dans un terme, la signification préhispanique et l'apport catholique (ici, nous avons souvent suivi Toumi 1992). Ainsi *ichpuchtli*, qui signifie «jeune fille non mariée», devient «vierge» sous la plume des religieux; en fait, le nahuatl classique ne possède pas de mot qui corresponde au concept de virginité, et il fallait, pour être vraiment précis, utiliser une périphrase du genre «qui n'a jamais eu de rapport sexuel» (*amo cuiloni*) ou «encore tout à fait jeune fille» (*oc uel ichpuchtli*). On nommait *ichpuchtli* la déesse éternellement jeune de l'amour, Xochiquetzal (non mariée, mais certainement pas vierge! *codex Carolino*: 29 et 36) (2) la compilation de certains discours afin qu'ils servent de modèles pour l'évangélisation ou le maintien des bonnes mœurs chrétiennes: c'est le cas de certains *huehuetlatolli*, où l'écheveau des thèmes préhispaniques et des arrangements catholiques est particulièrement malaisé à délier.

3. la propension, chez les religieux, à vouloir démontrer la maîtrise du diable sur le Nouveau Monde préhispanique. Toute ressemblance entre les religions préhispanique et catholique est alors accentuée, au prix de quelques déformations, pour prouver que Lucifer, dans son domaine, cherchait à imiter Dieu. Ainsi Coatlicue, la mère du dieu Aztèque Huitzilopochtli, est vierge selon les *Pinturas*, alors que selon le *codex de Florence*, elle est une mère aux nombreux enfants effectuant une retraite religieuse. Parce que la version du *codex de Florence*, et non celle des *Pinturas* (dans ce cas précis), s'inscrit dans la tradition mythique nahua, telle que connue par d'autres sources, on peut penser que la virginité de Coatlicue résulte, entre autres facteurs, de la volonté d'en faire une anti-Sainte Vierge.

4. la nécessité pour les chroniqueurs nahua, afin de rehausser le statut de leurs ancêtres, de les faire se conformer au système de valeurs de la société dominante et d'accentuer, encore

une fois, les ressemblances. Ainsi, selon certaines sources, les jeunes filles étaient sévèrement «gardées», tandis que selon d'autres les rapports prémaritaux semblent avoir été relativement fréquents, soit sous l'instigation des parents eux-mêmes (selon Motolinia), soit par insubordination de la jeune fille et sans acte de répréhension de la part des parents (selon le *codex de Florence*). L'auteur du *codex Carolino* indique qu'il existait des divergences de vue sur cette question entre les chroniqueurs. Sa description de jeunes filles mâchant du chiclé «de façon légère» pour indiquer leurs intentions, vaut la peine d'être mentionnée: cet acte se nommait *moteixantia*, «attirer quelqu'un à soi» (1967: 20). Cette situation reflète en fait une contradiction inhérente à la société nahua, on le verra, ainsi que des écarts entre les mœurs nobles et roturières. Mais il reste certain que la première version est celle que les chroniqueurs présentaient la plus aisément, parce qu'elle était conforme à la morale novohispane et à ce qu'on attendait de la morale nahua.

Bien entendu, ces confusions pouvaient souvent s'effectuer à l'insu de leur auteur, et il ne s'agit pas nécessairement de stratégies consciemment orchestrées. Bien souvent, la confusion provient, en dernière instance, de la simple difficulté de concevoir les choses autrement qu'à travers sa propre grille de lecture culturelle (cf. Bernard et Gruzinski 1988). Le syncrétisme religieux, c'est-à-dire l'intégration d'éléments préhispaniques dans les pratiques catholiques et vice-versa, est vite apparu aux yeux des religieux comme une situation alarmante, situation que les franciscains, plus particulièrement, avaient en partie créée.

Mais, lorsqu'elle s'avère utile, c'est parfois la différence que l'on va marquer: ainsi Chimalpahin rappelle que la succession du pouvoir pouvait s'effectuer, dans la Chalca préhispanique, autant par les femmes que par les hommes. S'il met de l'avant cette affirmation peu à l'honneur de ses ancêtres (puisqu'elle suggère, sur certains points, un statut légal masculin et féminin équivalent), c'est qu'il veut démontrer l'injustice commise envers un prétendant au pouvoir, débouté parce qu'il ne peut y prétendre qu'à travers la lignée maternelle (cf. Durand-Forest 1987: 470-471; Chimalpahin s'aide également de quelques exemples européens). On retrouve une stigmatisation de la différence indienne chez certains chroniqueurs, en particulier les conquistadors: comme nous n'y avons pas été souvent confrontée, et que celle-ci est en général facilement identifiable, nous n'en traiterons pas plus avant ici.

Une fois ce cadre général de critique des sources élaboré, l'expérience de chaque item du corpus et de son ensemble permet d'affronter le cas par cas; ainsi la connaissance des

idiosyncrasies propres à chaque auteur et celle des informations contenues dans l'ensemble du corpus permet souvent de distinguer une déclaration biaisée d'une information singulière et pertinente, soit qu'elle provienne d'une région ou d'un groupe social peu documentés, soit qu'elle ne soit pas facilement exprimable dans le contexte d'élaboration des chroniques. Les images accompagnant les textes sont également une source de comparaison extrêmement utile, car, héritière de l'ancienne technique pictographique, on y trouve codifiées des distinctions que le texte écrit ne fait pas toujours (cf. Brown 1983, Arvey 1988). L'analyse de l'iconographie autochtone coloniale est particulièrement utile pour distinguer les rôles masculin et féminin, ainsi que, par l'étude de l'habillement des personnages, certains usages préhispaniques et coloniaux.

### 3. Compilation et analyse des données

#### 3.1 Méthode de compilation

Lors de deux séjours de plusieurs mois chacun au Mexique (1996 et 1997), nous avons pu consulter un grand nombre de sources éditées, écrites et pictographiques, traitant, en tout ou en partie, du passé préhispanique nahua. Nous avons alors compilé un ensemble d'extraits de mythes, sélectionnés à partir d'un critère premier: la présence, dans l'épisode mythique, d'un personnage féminin au rôle important. Très rapidement, il fut possible de constater que tous les épisodes sélectionnés mettaient en scène des variations de deux déesses: Cihuacoatl et Xochiquetzal. Seuls deux personnages féminins aztèques se distinguent, on le verra, de cet ensemble relativement homogène. Ces extraits forment un corpus de 62 fiches, parfois doublées ou triplées par la présence d'une traduction et d'un commentaire pré-analytique, formant ainsi un fichier de 117 éléments. Chaque fiche contient également des informations sur la source, la date et le lieu de création de celle-ci, le cycle dont fait partie le mythe et un numéro attribué à celui-ci selon la place qu'il occupe à l'intérieur du cycle. Cet ensemble constitue le cœur de l'étude sur la «pensée officielle»: vinrent s'y greffer en cours d'analyse nombre d'éléments fournissant un complément d'information: extraits de *huehuetlatolli*, mythes connexes, hymnes religieux, croyances étiologiques, éthologiques et astrologiques, attributs et épithètes des dieux, etc. Enfin, le mythe nahua ne peut se comprendre qu'en fonction de la cosmologie qui y est reliée: structure de l'univers et cycles temporels.

L'étude des sortilèges a demandé la constitution de deux fichiers distincts. Le premier rassemble les protagonistes: guérisseuses et sorciers. Une telle compilation n'était pas disponible dans les études précédentes et il était particulièrement important pour notre analyse de bien cerner le ou les groupes sociaux véhiculant le *nahuallatolli*. Nous avons effectué cette compilation à partir des textes de Hernando Ruiz de Alarcón (1629; 39 cas) et de Jacinto de la Serna (1655; 9 cas), des annotations anonymes au dictionnaire de Molina connues sous le nom de *codex Carolino* (1571; 2 cas) et de l'œuvre de Mendieta (fin du 16ème siècle; 2 cas); 60 cas supplémentaires (1614-1775) ont été identifiés parmi la compilation de 524 documents d'archives de l'Inquisition de la Nouvelle Espagne (Archivo General de la Nación, Mexico), effectuée par Aguirre Beltrán pour son œuvre *Medicina y magia* (1987 [1963]); enfin, deux cas sont tirés d'un document d'archives écrit de la main de Hernando Ruiz de Alarcón (Archivo General de la Nación, Inquisición 303.19 fol. 78-80), et dont une copie nous a été aimablement fournie par Jonathan Amith. Nous avons pu ainsi regrouper 114 spécialistes du monde magique, tous issus de la société coloniale et œuvrant selon la tradition nahua. Les cas préhispaniques étant rarement détaillés dans les sources, une telle compilation ne peut malheureusement pas inclure d'exemples pré-coloniaux. Chaque fiche comprend des entrées pour l'identification du spécialiste (nom, sexe, catégorie sociale, lieu de pratique et spécialité professionnelle), de la source (date, référence) et des liens entre spécialistes; ceux-ci peuvent être de parenté ou d'apprentissage.

La société novohispane reposait sur une division de la société en sous-groupes basés sur la «race»: Espagnols, Indiens et *castas*, cette dernière catégorie regroupant tous les métis ou «sang-mêlés». Sur les 114 cas que nous avons pu compiler, 73 sont désignés «Indiens» par les sources, 18 mulâtres, 6 esclaves d'origine africaine, 4 métis et 2 Espagnols; dans 11 cas cette information n'est pas disponible. On sait qu'en général, les métis et surtout les mulâtres étaient souvent des enfants illégitimes vivant au village avec leur mère indienne, et donc, culturellement parlant, des Indiens (Cortés J. 1988). Dans certains cas, les sources désignent le «maître» nahua d'un disciple non indien. Cette compilation est, bien entendu, imparfaite: elle ne représente qu'une fraction de la population «magique», celle ayant eu maille à partir avec l'Inquisition ou les «ministres des Indiens». De plus, une véritable recherche en archives serait nécessaire afin d'obtenir une meilleure vision d'ensemble. Mais cette recherche nécessiterait à elle seule de longs mois de travail, qui ne seraient pas justifiés dans le cadre de cette étude, puisque son but n'est pas l'analyse de la population sorcière novohispane. Quoi qu'il en soit, cette compilation, dans son état actuel, nous a permis de broser un tableau de la situation qui semble correspondre au peu que l'on sait

de la situation préhispanique et, sur certains points, à la pratique actuelle dans les villages nahua (cf. le point 1.2. du chapitre 5).

Les sortilèges sont constitués de phrases courtes et souvent répétitives où l'officiant interpelle une entité: il lui demande protection, lui assigne une tâche ou cherche à s'en protéger. Ces entités sont sexuées et l'épithète qui leur est attribuée indique en général leur féminité ou leur masculinité. Il était donc possible d'analyser en tant que rapports de genre les relations qu'elles entretiennent entre elles et avec l'officiant. Pour ce faire, il nous a fallu fractionner 65 sortilèges rapportés par Alarcón et en extraire chacune des interpellations: ce travail de fragmentation a permis la constitution de 169 fiches (notre deuxième fichier). Chacune d'entre elles contient les informations suivantes: nature de l'entité, épithète en nahuatl, traduction en français, identification du dialecte (tlalhuica ou coixca, selon les informations *in* Coe et Whittaker 1982), sexe de l'entité, sexe et spécialité de l'officiant, lien positif ou négatif de l'entité avec l'officiant, sexe d'une autre entité en relation avec la première lorsque c'est le cas et valeur positive ou négative de ce lien, et enfin, lorsque disponible, identification personnelle de l'officiant. Dans 18 cas (sur un maximum de 59 officiants), les informations disponibles ont permis d'inclure le protagoniste dans le fichier des 114 spécialistes.

Notre étude puise continuellement au «fichier des épithètes», mais nous avons également procédé à une analyse textuelle de certains éléments du corpus: incantation ou mythe fondant le sortilège. Aux 65 incantations compilées par Alarcón, nous avons ajouté trois autres sortilèges disponibles dans les sources, ce qui constitue pratiquement l'ensemble des sortilèges connus. C'est dire à quel point le rapport hommes-femmes est présent dans cette forme de discours. L'un est un sortilège d'amour compilé avant 1571 par l'auteur du *codex Carolino*; sa provenance est inconnue, mais probablement est-il originaire du centre du Mexique (Bassin de Mexico et région sud ou région de Puebla?). Les deux autres proviennent d'un document d'archives daté de 1665 et relatant le procès, à Zacatecas, de Francisca Rodriguez, guérisseuse mulâtre ayant appris son art d'une femme nahua, Luisa (AGN-Inquisición 513.31 *in* Aguirre Beltrán 1987). Il s'agit d'un sortilège d'amour et d'une incantation destinée à la divination amoureuse. Il est difficile de préciser l'origine de ces sortilèges; Francisca elle-même ne parle pas le nahuatl et l'orthographe avec lequel on a reproduit les mots incantatoires est si fantaisiste qu'il est souvent malaisé d'en comprendre le sens. Il semble s'agir cependant d'un dialecte ne faisant pas usage du *tl* mais plutôt du *t*, et on mentionne que le sortilège s'accompagnait de musique de type huastèque, ce qui laisserait croire à une origine orientale.

Parmi les *cuicatl*, nous avons identifié certaines pièces où apparaissent des personnages féminins; leur petit nombre, cependant, ne justifiait pas l'utilisation d'un système de compilation particulier.

### 3.2 Méthode analytique

Afin d'analyser les textes sélectionnés, nous nous sommes inspirée de la méthode dite *grounded theory* (Strauss et Corbin 1990; Corbin et Strauss 1990). Les fondements théoriques de cette méthode sont issus des courants de pensée de l'école de Chicago connus sous le nom de *pragmatisme et interactionnisme symbolique* (Corbin et Strauss 1990: 5); elle en exploite particulièrement deux principes:

- l'omniprésence du changement. Selon cette conception, les phénomènes ne sont pas statiques mais plutôt en constante transformation, répondant aux fluctuations des conditions auxquelles ils sont liés
- la liberté de choisir, inhérente aux acteurs sociaux:

Strict determinism is rejected, as is nondeterminism. Actors are seen as having, though not always utilizing, the means of controlling their destinies by their responses to conditions. (*ibid*: 5)

Il s'agit donc d'une approche interactive, où l'on se doit non seulement de dévoiler les conditions ambiantes, mais de comprendre comment les acteurs répondent à ces conditions, ainsi qu'aux changements apportés par leurs propres actions.

La méthode se propose de développer un ensemble bien intégré de concepts qui permet de procéder à une modélisation du phénomène social à l'étude. Ce modèle (la *theory*) doit décrire et expliquer ce phénomène; elle peut mener à une certaine prédiction, mais seulement en regard de conditions spécifiques.

Voici les points de procédure les plus importants, énoncés ici en fonction du domaine d'analyse qualitative considéré par les auteurs, soit l'analyse de discours à partir d'entrevues. (1) L'analyse doit commencer dès la compilation des données, de façon à orienter les entrevues et observations suivantes, autant en fonction des questions primordiales que des premiers résultats; (2) les «concepts» sont l'unité de base de l'analyse. Il s'agit de comparer et d'identifier les événements, qui reçoivent une étiquette



conceptuelle. On recherche la précision en regroupant les phénomènes semblables et seulement eux, et la cohérence en regroupant systématiquement les phénomènes semblables; (3) on peut alors développer et relier des catégories. Ainsi, les concepts qui appartiennent à un même phénomène peuvent être reliés pour former une catégorie, qui représente un niveau d'abstraction plus élevé. Les catégories s'élaborent selon la même méthode que les concepts. C'est en les reliant les unes aux autres qu'on peut construire une «théorie»; (4) les *patterns* et les variations doivent être pris en compte. Les données doivent être observées pour la régularité et pour comprendre les absences de régularité; (5) le changement doit être partie prenante de la théorie: il faut briser un phénomène en ses diverses étapes et rendre compte des transformations liées aux conditions changeantes; (6) il faut également analyser les conditions structurales englobantes et y replacer le phénomène à l'étude.

Même si notre intention était de suivre à la lettre la procédure décrite, nos données nous en empêcheraient. En effet, le corpus nahua préhispanique est fini et donné, en ce sens qu'il n'est aucune possibilité d'y ajouter un iota. La collecte de données ne peut donc être réajustée en fonction de l'analyse: l'analyste reste aux prises avec une absence d'information, si le chroniqueur n'a pas juger bon de documenter la question qui intéresse le premier.

Cependant, il n'est pas impossible d'adapter la procédure, dans ses grandes lignes, aux conditions particulières de l'ethnohistoire nahua et à notre projet. C'est surtout à l'analyse du discours mythique que seront utiles un certain nombre de points. Nous empruntons tout d'abord l'essence même de la *grounded theory*, ce qui lui donne son nom: un mouvement constant de va-et-vient entre les données et l'analyse qui oblige l'analyste à une continuelle confrontation entre le discours contenu dans les sources et la structure qu'il en dégage progressivement. Car si le corpus nahua est fini, il n'est pas pour autant restreint: les données sont si abondantes qu'il en est toujours de nouvelles qui, d'abord écartées ou incompréhensibles, viennent prendre leur place lorsque la structure analytique en formation montre un «creux» inattendu qu'elles se chargent de remplir.

Nous avons également fait usage «d'étiquettes conceptuelles», à cela près que nous avons toujours tenté, dans la mesure du possible, de comprendre ce que ces concepts<sup>3</sup> signifient

---

<sup>3</sup> À défaut d'un meilleur terme, nous utilisons celui de «concept», au risque de créer une confusion. Il ne s'agit pas ici d'un outil analytique, mais de la simple «représentation mentale et abstraite d'un objet» (Petit Robert 1986) ou d'une action, tel qu'elle appert dans le texte étudié.

dans le contexte nahua. C'est-à-dire que nous étions confrontée à la double difficulté de ne pas imposer nos propres définitions aux données, et de ne pas confondre la signification nahua d'une métaphore avec son homologue occidentale. Les concepts ont été réunis en catégories elles-mêmes rassemblées pour former, en fin de compte, une analyse globale. Ainsi passe-t-on du concept «tirer une flèche» à la catégorie «rapports sexuels» et finalement à «rapports hommes-femmes», tandis que le concept «tirer une flèche» est pour sa part divisé en «silex», «bois», «archer», «cible» et «instrument propulseur», chacune de ces fractions devenue concept étant analysée dans l'ensemble de ses composantes. Le contenu symbolique de «tirer une flèche» ne s'assimile pas, par contre, à celui du concept identique représentant l'éros dans la pensée occidentale, sauf peut-être dans l'idée extrêmement générale (et différemment appliquée) de «lien intense» et de «blessure» suggérée par la flèche.

Cette étape précise, une fois adaptée à l'analyse mythique, se rapproche assez de la méthode structuraliste, à laquelle nous empruntons également, il va sans dire, l'idée de mythologie structurée et les principes d'opposition et d'inversion. Car on aura remarqué que «un tel tire une flèche à un tel» peut se concevoir comme un mytheme et l'ensemble des situations analogues comme un «paquet de relations» qui permet de réorienter le mythe selon un système à la fois diachronique et synchronique; «rapports sexuels non maritaux» pourrait être le «trait commun» unissant ce paquet de relations (cf. Lévi-Strauss 1958: 233-237). Cependant, sur ce point précis, cette méthode se distingue de l'analyse structurale par sa volonté de construire une interprétation toujours issue des données, auxquelles cette interprétation doit être continuellement confrontée. C'est pourquoi nous avons systématiquement comparé la structure obtenue par analyse avec celles que l'on trouve représentées graphiquement dans les codex préhispaniques, puisque le mésoaméricaniste a l'exquise possibilité de consulter de telles représentations. Il faut néanmoins admettre que ces représentations sont parfois insuffisantes: il s'agit de codifications issues du passé mésoaméricain, reprises par les Nahua, et qui ne rendent pas toujours compte de la complexité de la matière mythique et cosmologique telle qu'on peut l'observer à la veille de la Conquête. Au moment de présenter ce que nous considérons comme une structure globale, nous avons donc utilisé nos propres représentations.

L'étude systématique du changement, que nous avons déjà mentionnée plus haut, constitue un autre point de divergence avec le structuralisme. Cette attention particulière au mouvement nous a permis de dégager les cycles de métamorphose que souffrent certains dieux nahua; cet aspect avait déjà été noté mais, à notre connaissance, jamais analysé. On

pourrait désigner, en fait, le système de représentation nahua de «structure dynamique», qui se transformerait à un rythme accéléré et cyclique.

Certaines particularités des *nahuallatolli* et de la poésie, nous ont poussée à utiliser, de façon concomitante, d'autres méthodes d'analyse. Ainsi, les *nahuallatolli* se résument parfois à une série d'invocations invitant certaines entités à engager une action. Afin d'inclure l'ensemble de ces incantations dans l'analyse, nous avons procédé, à partir du fichier décrit plus haut, à de simples calculs d'occurrences, en nombre et en pourcentages, selon différentes variables liées au genre. Pour la poésie, la première étape consistait à dégager le sens de ces textes obscurs, à partir d'une identification plus précise de leurs auteurs et de leur contexte d'élocution, ainsi que d'une analyse à la fois de la structure du texte et de la teneur conceptuelle des termes employés.

Tous ces textes s'inspirent cependant d'un fond commun nahua: on y retrouve donc soit les mêmes personnages mythiques, soit les valeurs sociales et les comportements représentés par ces personnages. Une fois analysées les données incluses dans cette étude, il a donc été possible de ramener l'ensemble des résultats à un certain nombre de catégories englobantes dont les modalités étaient diversement exploitées par les différents discours.

#### **4. Quelques mots sur la traduction**

Nous avons traduit nous-même du nahuatl tous les extraits cités, et étudié chacun des textes analysés dans sa version originale en nahuatl, lorsque celle-ci avait été conservée. Tout d'abord, le contact avec la langue d'origine nous semble primordial pour analyser le discours. En effet, le nahuatl rend de façon précise et récurrente certains concepts par certains termes, que l'on ne peut pas toujours traduire, de façon systématique, par le même mot. Seul le recours au texte original permet alors d'identifier le concept. Ensuite, il existe peu de traduction en français de ces documents (à quelques notables exceptions près, comme les travaux de Baudot et Durand-Forest). Cependant, nous ne prétendons pas, dans cette étude, faire œuvre littéraire: nous avons systématiquement sacrifié l'élégance à ce qui semblait une expression plus littérale, un rendu plus précis de la teneur du texte. Chaque fois que possible, nous avons consulté les fac-similés des œuvres étudiées.

Le nahuatl marque rarement le genre, ce qui peut poser un certain nombre de problèmes pour une analyse des rapports hommes-femmes. Dans les textes, la tournure neutre est le

plus souvent utilisée et le genre précisé lorsque vraiment nécessaire, afin d'éviter une confusion. Les noms personnels permettent rarement de deviner le sexe de leurs propriétaires, mais la mention *in cihuatl*, «c'est une femme» éclaire en général le lecteur, tandis que l'on prend pour acquis qu'un nom sans mention est celui d'un homme. Les termes *teotl*, «divinité», *tlacatl* «personne», *pilli* «noble» et bien d'autres, ainsi que les préfixes *qui-* et *quin-*, complément d'objet direct à la troisième personne du singulier et du pluriel, valent pour les deux sexes; de même que le très utilisé *te-* «quelqu'un, les gens».<sup>4</sup>

Même lorsque le genre est précisé, l'ambiguïté est toujours possible, car il n'est pas toujours aisé de distinguer l'objet du sujet. Cependant, quelques règles peuvent s'appliquer: le nahuatl classique utilise en général la séquence verbe-sujet-objet ou, si l'on veut souligner le sujet, sujet-verbe-objet; les séquences objet-verbe-sujet (souligne l'objet) et sujet-objet-verbe (souligne le sujet puis l'objet) sont peu utilisées, et l'ordre objet-sujet-verbe (souligne l'objet puis le sujet) est pratiquement inconnu; enfin la séquence verbe-objet-sujet ne s'utilise qu'avec des compléments d'objets indéfinis (Launey 1979: 37-41). En général, les informations extraites du contexte, des indications du scribe et de l'ordre des mots parviennent à éclaircir une ambiguïté.

Un vocatif spécifique aux femmes et aux hommes permet, lorsqu'il est présent, d'éviter toute équivoque. La marque du vocatif est le suffixe *-e* pour les hommes, et, pour les femmes, une accentuation (non transcrite dans les textes, en général) de la dernière syllabe, plutôt que de l'avant-dernière. Dans les *nahuallatolli* du 17<sup>ème</sup> siècle à deux reprises, le vocatif masculin est utilisé par une femme: erreur de transcription, perte de la signification du vocatif ou appropriation du discours de l'autre lorsque la guérisseuse se transforme en un dieu masculin.

Le pluriel des désignations nahua insérées dans le texte français sera parfois indiqué (pl.), mais, par convention, le singulier sera toujours utilisé. La mention (H) sera utilisée pour indiquer dans les traductions la forme honorifique nahuatl, marque de respect. Enfin les abréviations (F) et (M), signifient «féminin» et «masculin»: elles seront utilisées dans plusieurs contextes, et entre autres pour identifier, lorsque nécessaire, le sexe de la personne qui parle.

---

<sup>4</sup> «te- peut prendre une valeur *disjonctive* et signifie alors "un tel ou tel autre" et entraîne les sens contextuels de "quelqu'un, n'importe qui"; il peut prendre une valeur *conjonctive* et signifie alors "un tel et tel autre", ce qui entraîne les sens contextuels de "plusieurs, beaucoup, tous"» (Toumi 1992: 115 n. 17).

Nous avons consulté des lexiques espagnol-nahuatl anciens: Molina 1992 [1555-1571], Arenas 1982 [1611], et Clavijero 1974 [seconde moitié du 18ème siècle]; ainsi que des dictionnaires compilant des sources coloniales: Siméon 1994 [1885], Karttunen 1983, Bierhorst 1985. Pour les termes espagnols des 16ème et 17ème siècles inusités aujourd'hui, nous avons utilisé le *Diccionario de Autoridades* de la *Real Academia Española* (1969 [1726]). Enfin, pour les questions d'ordre grammaticale, nous avons consulté Sullivan 1976 et Launey 1979.

## **Chapitre 3**

### **LES NAHUA**

#### **Cadre général et études sur la femme nahua préhispanique**

Ce chapitre a pour but de présenter, à partir d'une sélection d'études, un rapide survol de certains aspects de la société et de la culture nahua, ainsi que du rôle que tenaient les femmes. La première partie s'attardera à quelques informations essentielles à notre propos, réparties en deux sous-sections: la société et les croyances religieuses. En fait, nous avons toujours tenté, dans chaque domaine ou institution abordé, de mettre en valeur le rôle des femmes; pour le reste, nous nous sommes limitée aux informations fondamentales qu'il faut exposer avant de pouvoir discuter de questions plus pointues. C'est dire que cette section ne se veut pas un compte rendu exhaustif de la société nahua, mais plutôt un ensemble de points de repère utiles à la poursuite de la discussion.

Dans la seconde partie, au contraire, nous verrons un certain nombre d'études sur la femme nahua et les hypothèses qui y sont émises. Nous aborderons ainsi plus en détail la question du statut de la femme et de la symbolique qui entoure la féminité.

#### **1. Les Nahua**

##### **1.1 La société nahua, quelques points de repère**

###### **1.1.1 Histoire et populations**

Dans les pages qui suivent, nous allons analyser des mythes regroupés en cycles chichimèque, toltèque et aztèque. Ces divisions sont le reflet de certains événements historiques que ces mythes prétendent rapporter, et que nous allons brièvement évoquer ici. D'après les recherches ethnohistoriques et linguistiques, les Nahua sont originaires du nord-ouest du Mexique et le nahuatl fait partie des langues uto-aztèques. Organisés en bandes de nomades chasseurs-cueilleurs, certains groupes nahua (les «Chichimèques») ont immigrés en vagues successives vers le Mexique central: les différents dialectes nahuatl

du Mexique central représentent en partie ces vagues d'immigrations. Selon les sources ethnohistoriques, ces migrants commencent à arriver dans le Mexique central au moment où la cité-état de Tollan perd de son pouvoir, à partir du 12 ou 13ème siècle: en fait, il est fort possible que les Tolteques eux-mêmes aient été de langue nahuatl, et qu'une première vague d'immigration soit arrivée dès le 9ème siècle. Pendant cette période, Colhuacan, ville située sur la rive sud du lac Texcoco, devient le centre régional le plus important et se considère comme l'héritière de la puissante Tollan. Les immigrants nahua se sont peu à peu conformés au modèle des populations sédentaires rencontrées sur leur route et installées dans les régions où ils se fixent: États actuels de Mexico, Guerrero, Puebla et Tlaxcala ainsi que le Bassin de Mexico. Dans cette dernière région, une lutte continue pour le pouvoir s'instaure entre les Nahuatl et leurs alliés respectifs.

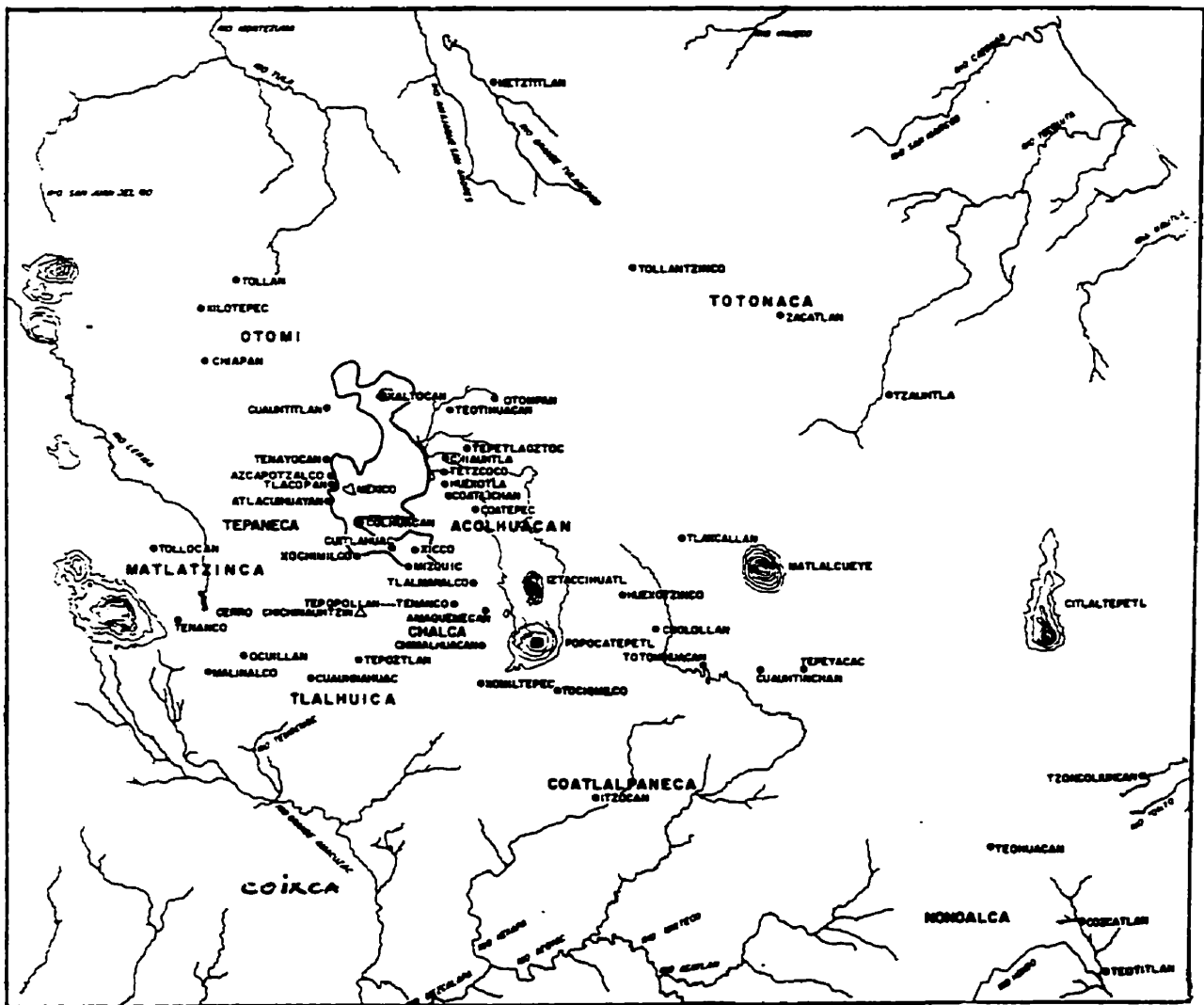


Figure 3.1: Carte du Mexique central à la veille de la Conquête (d'après Carrasco 1971b: figure 1)

Lorsque les Aztèques arrivent dans le Bassin de Mexico vers le milieu du 13<sup>ème</sup> siècle, Colhuacan est toujours florissante; les Acolhua de Coatlinchan et Texcoco (à ne pas confondre avec les Colhua de Colhuacan) et surtout les Tepaneca d'Azcapotzalco ont formé leurs propres régions d'influence, précaires cependant. Les Aztèques commencent leur carrière en tant que mercenaires de telle ou telle cité-État et, au début du 14<sup>ème</sup> siècle (1325 selon la version «officielle» des sources), fonde Tenochtitlan. En 1428 (toujours selon les sources) Itzcoatl, *tlatoani* («dirigeant») de Tenochtitlan s'unit à son parent Nezahualcoyotl, *tlatoani* de Texcoco pour renverser Azcapotzalco. C'est le début de la Triple Alliance Tenochtitlan-Texcoco-Tlacopa, où Tenochtitlan domine et où Tlacopa représente le pouvoir vaincu d'Azcapotzalco (Davies 1988: 153-167). La conquête espagnole eut lieu en 1521 et le nouveau gouvernement s'installa à Tenochtitlan-Mexico, établissant une continuité *via* le lieu de pouvoir mexica.

À la veille de la Conquête, on estime que Tenochtitlan comptait entre 150 et 250 mille habitants (Smith et Hodge 1994: 8). On comptait dans la vallée de Mexico entre 1,16 et 2,96 millions d'habitants, selon les estimations. La densité de population y aurait donc été de 160 à 410 habitants/km<sup>2</sup>. L'ensemble du Mexique central aurait été peuplé de 3.33 à 6.4 millions d'habitants, avec une densité de 160 à 310 habitants/km<sup>2</sup> (Smith 1996: 62).

Les groupes nahua les plus importants, outre ceux déjà nommés, étaient les Malinalca de Malinalco, les Chalca de Chalco-Amaquemecan, les Tlalhuica de Cuauhnahuac (Cuernavaca), les Coixca de Tepecuacuilco et Chilapa et les Huexotzinca, Chololteca et Cuauhtinchanca à l'est des volcans Iztaccihuatl et Popocatepetl (figure 3.1). Tous ces groupes furent conquis par les Aztèques ou devinrent leurs alliés. Un groupe voisin, cependant, resta indépendant: il s'agit des Tlaxcalteca de Tlaxcalla. Tout au long de cette étude, nous prendrons en considération des documents ayant été compilés dans plusieurs de ces cités et de leurs satellites.

### 1.1.2 Les classes sociales

La société nahua était divisée en deux classes principales: les nobles ou *pilli*, et les gens du commun, *macehualli*, *tlalmaitl* et *tlacotli*.



### 1.1.2.1 Les nobles

De la classe noble proviennent les prêtres et les dirigeants. Le *tlatoani* («celui qui parle», pl. *tlatoque*) est le dirigeant d'une province ou d'une ville: ses responsabilités sont à la fois politiques, guerrières et religieuses. Il reçoit une grande part du tribut et du travail fourni par les gens du commun, le produit de terres attribuées au dirigeant et le produit de ses propres terres en tant que membre d'une famille noble. En général, le fils de l'épouse principale hérite de la charge, mais il peut s'agir également d'un petit-fils, enfant d'un fils ou d'une fille. À Tenochtitlan, les frères ont préséance sur les fils, et le successeur devait être haut placé dans la hiérarchie militaire. Le palais du *tlatoani* nourrissait un grand nombre de dépendants qui y vivaient ou y vquaient à leurs affaires: épouses et enfants, serviteurs, artisans, juges, collecteurs du tribut, *tecutli*, etc. Les richesses du palais étaient également redistribuées lors de cérémonies religieuses et d'événements militaires (Carrasco 1971: 351-352; 361-362).

Les *tecutli* (de *cui*, «prendre»? , pl. *teteuctin* ) sont placés sous les ordres du *tlatoani*; ils occupent différentes charges, dont celle de juge. Ils perçoivent également le tribut des gens du commun qui leur sont attachés (*teuccaleque*, «habitants de la maison du seigneur») et possèdent leurs propres terres. Le successeur est désigné par le *tlatoani* qui considère en premier lieu un fils du *tecutli*.

Les enfants des *tlatoani* et des *tecutli* sont *pilli*, nobles de naissance.<sup>1</sup> Ils se consacrent à différentes fonctions comme collecteurs du tribut ou ambassadeurs, sont nourris au palais et possèdent une partie des terres du *tecutli* dont ils sont parents. Il existait différents statuts parmi les *pilli*: *tlatocapilli*, *teucpilli*: fils de *tlatoani* ou de *tecutli*, *tlazopilli* («enfant précieux, aimé»), fils de l'épouse principale et *calpanpilli* («enfant du palais»), fils d'épouses secondaires (*ibid.*: 352-354).

Les nobles bénéficient de certains privilèges qui viennent marquer leur statut social: ils sont les seuls à pouvoir porter des tissus de coton et des ornements luxueux, à pouvoir consommer de la chair humaine sans être un parent de celui qui a capturé le prisonnier sacrifié (condition essentielle pour les gens du commun).

---

<sup>1</sup> *Pilli* signifie à la fois «enfant» (garçon ou fille) et «noble».

### 1.1.2.2 Les gens de commun

Les gens du commun se divisent en plusieurs catégories: *macehualli* («méritant», pl. *macehualtin*), personne libre qui doit payer tribut, *tlalmaitl* («bras de la terre», pl. *tlalmama*; on dit aussi *mayeque* «mains droites») personne attachée à un noble, dont il doit cultiver les terres mais qui ne paie pas de tribut et *tlacotli* («gâcheur»), esclave.<sup>2</sup>

Les *macehualli* forment la catégorie la plus nombreuse; ils habitent les *calpulli* («grande maison», pl. *calpultin*) ou quartiers des villes et des villages. Le *calpulli* est à la fois une unité du système administratif et politique global et un groupe corporatif possédant certaines terres (Carrasco 1971: 366-367). Les terres sont distribuées aux couples mariés; une terre non cultivée rejoint le stock communautaire et est alors réattribuée. Le chef de *calpulli* est en charge de la distribution des terres, de l'organisation du tribut et doit représenter son *calpulli* lors de diverses occasions officielles. Si les nobles sont polygames, les *macehualli* sont en général monogames.

Les *tlalmaitl* ou *mayeque* sont des locataires permanents sur les terres des nobles. Ils pouvaient soit payer une rente commune en nature (équivalent à toute leur production sauf le nécessaire à leur survie), soit se voir attribuer une terre en échange de travail sur celle du seigneur. Il doivent également fournir bois de chauffage et eau à celui-ci. Le *tlalmaitl* peut transférer sa terre à ses enfants et il demeurait sur la terre du seigneur lorsqu'elle était transmise à ses héritiers. Les *tlalmaitl* sont dégagés de tout autre forme de tribut, à l'encontre des *macehualli* libres.

L'esclavage n'était pas héréditaire, sauf dans certains cas particuliers où une famille devait fournir un esclave par génération, et tous les enfants naissaient libres. La situation d'esclave représentait parfois un abandon volontaire de ses responsabilités par le citoyen *macehualli*; on pouvait également devenir esclave en punition d'un délit. La seule obligation du *tlacotli* était de travailler sans rémunération; sinon, il gardait sa liberté personnelle, pouvait avoir une famille et même ses propres *tlacotli*. Il ne pouvait être

---

<sup>2</sup> Siméon (1994: 578) fait dériver *tlacotli* de *coa*, acheter. Cependant, «chose achetée» se construit *tlacoualli*. Par contre, *tlacotli* pourrait aisément se construire sur le modèle de *macehualli*, à partir de *tlacoa*, «gâcher les choses». Bien que tous deux soient des substantifs verbaux passifs, il faut probablement entendre «méritant» (*macehualli*, c'est la traduction littérale habituelle du terme) et «gâcheur» (*tlacotli*). Les arguments qui soutiennent la conception d'un esclave «gâchant les choses» seront exposés au chapitre 4, point 1.3.3.2.

sacrifié aux dieux que s'il avait été revendu par quatre propriétaires différents, pour cause de comportement non désirable (*ibid.*: 356).

On reconnaissait un statut particulier aux négociants (*pochtecatl* «habitant de Pochtlan» ou *oztomecatl*, «habitant d'Oztoman»), et artisans de produits de luxe (*toltecatl*, «habitants de Tollan»)<sup>3</sup>, issus des *macehualli*: plumassiers, orfèvres, joailliers, etc. Les *toltecatl* et les *pochtecatl* payaient en général le tribut à même leurs denrées. Ils possédaient leur propre organisation pour le paiement du tribut et la tenue de leurs cérémonies religieuses et corporatives (*ibid.*: 355, 359). On sait que certaines femmes pouvaient être *pochtecatl*; cependant, elles ne participaient pas aux voyages et confiaient leurs marchandises à un *pochtecatl* masculin, tout comme le faisaient également les chefs âgés (*pochteca tlatoque*, «seigneurs des négociants»; Sahagún 1997: 496). Les femmes *pochtecatl* participaient à l'instance décisionnelle de la guilde (*pochtecatlatocayotl*, «gouvernement des négociants»; Hellbom 1967: 121).

### 1.1.2.3 Mobilité sociale

Une certaine mobilité caractérise l'organisation sociale nahua. Il était possible pour un *macehualli* de gravir les échelons de la hiérarchie militaire en faisant des prisonniers pour le sacrifice, et ainsi d'accéder à un poste administratif ou même à la noblesse. Cette mobilité aurait été quelque peu restreinte chez les Aztèques à la veille de la Conquête. Tous les groupes corporatifs qui pouvaient acheter un esclave pour le sacrifice (équivalent du prisonnier de guerre) voyaient probablement leur statut s'élever (Carrasco 1971: 354-355, 359). On peut donc penser que c'était le cas, entre autres, des sages-femmes et des guérisseuses. Les marchands pouvaient être anoblis, officiellement pour leurs exploits guerriers, en particulier en tant qu'espions (*quimichin*: souris) en terre étrangère. Du côté des femmes, une jeune fille *macehualli* pouvait devenir l'épouse secondaire d'un noble polygame et voir ses enfants devenir *calpanpilli*. La prêtrise et les diverses charges administratives des cités permettaient à certaines de s'élever dans la hiérarchie sociale.

---

<sup>3</sup> Pochtlan était le nom d'un quartier de Tlatelolco habité par les négociants (Soustelle 1955: 112-113); c'était également le nom d'un «monastère» de Tenochtitlan où vivaient les prêtres de Yacatecutli, dieu protecteur de la guilde (Sahagún 1997: 162). Pochtlan signifie «Au milieu des ceibas». Oztoman est également un nom de lieu et signifie «Là où s'étend la grotte» et le terme *oztomeca* s'applique plus particulièrement aux marchands qui servaient d'espions dans les terres étrangères. Enfin, on appelait les artisans «Toltèques» (*toltecatl*) parce que les habitants de l'ancienne ville de Tollan avaient la réputation d'avoir été d'extraordinaires artistes et artisans (Siméon 1994: 713).

Certains indices montrent que les autorités civiles et religieuses craignaient les soulèvements populaires, surtout en cas de mauvaise décision pouvant mener à la famine (inondation suite aux travaux d'aqueduc de l'empereur Ahuizotl: Soustelle 1955: 71; abandon des dieux pourvoyeurs pour le dieu catholique: *Colloquios in* Toumi 1992: 66-67). Aucune révolte nahua préhispanique n'est cependant documentée par les chroniques historiques, sauf dans le cas de régions conquises reprenant leur autonomie.

### 1.1.3 Organisation politique

La base de l'organisation économique et politique de l'État est le *calpulli* (quartier d'une agglomération) ou le village, avec son chef, qui peut être un *tecutli*, son collecteur du tribut (*tequitlatoqui*) et son «policier». C'est à partir de cette unité que s'effectuent la répartition de la terre, la collecte du tribut, le travail dû aux nobles, et la levée des contingents militaires.

Le monde politique nahua est d'abord formé d'un ensemble de *teteuctin* ou leaders locaux. Certaines régions, comme celle des Nahua coixca dans l'actuel État du Guerrero, n'ont jamais connu d'organisation plus complexe avant leur conquête par les Aztèques (Paradis 1982). Ces *teteuctin* étaient dans d'autres régions assemblés sous l'égide d'un *tlatoani*. On connaît plusieurs exemples de femmes *teteuctin* et *tlatoani* ayant occupé le commandement, bien qu'en général ce soit une charge masculine. Les cités sont pourvues d'un conseil administratif, parfois composé de nobles et de plébéiens, et où l'on retrouvait sans doute des femmes (cf. Bell 1992).

L'organisation globale relevait de l'association de différents groupes sociaux et politiques: par exemple, l'association de plusieurs cités-États en confédération, ou l'acceptation d'un groupe ethnique immigrant qui vient former un nouveau *teuccalli* («maison noble») à l'intérieur du regroupement initial. «It was typical of ancient Mexico that this social and territorial segmentation appeared constantly as a process of both fragmentation and growth» (Carrasco 1971: 360). Avec la consolidation du pouvoir aztèque, de la Triple Alliance et l'extension de son empire, l'organisation politique devenait de plus en plus structurée et centralisée. Cette centralisation était principalement tournée vers l'administration économique, c'est-à-dire l'organisation du tribut, qui, avec l'approvisionnement en prisonniers pour le sacrifice, restait le mobile premier de toute conquête. Une certaine centralisation religieuse avait également cours, car même si le culte des dieux locaux n'était pas discontinué, on imposait le culte du dieu aztèque

Huitzilopochtli, considéré comme supérieur, et les prêtres de Mexico contrôlaient les écoles religieuses (*calmecac*) de tout l'empire (sur la dynamique des conquêtes, Conrad et Demarest 1984, Hassig 1992)

#### 1.1.4 Système économique

L'économie nahua est fondée principalement sur l'agriculture et l'artisanat. Hommes et femmes collaborent à l'intérieur de ces deux domaines, mais l'agriculture comme l'artisanat sont principalement des tâches masculines. Cependant, le tissage est un domaine féminin et c'est la forme d'artisanat la plus importante, tant par la quantité de tissus produits que par leur statut de monnaie d'échange. Une technologie assez simple permettait de mener à bien ces activités: entre autres, le bâton à fouir pour l'agriculture (*coa*), le fuseau (*malacatl*) et le métier à tisser à courroie dorsale et à chaîne simplement tendue sur cadre (*iquitihualoni*) pour l'élaboration des tissus.

Le système économique nahua repose sur trois bases: le marché, tenu régulièrement dans des petites localités comme dans les grandes villes; le tribut, exigé en biens et en travail par les seigneurs locaux et l'État; enfin les négociants au long cours (*pochtecatl*) qui permettent de compléter l'éventail des denrées disponibles, et transigent en particulier des produits de luxe pour la noblesse.

##### 1.1.4.1 Économie impériale et régionale

L'empire aztèque était constitué de 38 provinces tributaires (Barlow 1992). Le tribut répondait tant aux besoins en produits de base de la population de Tenochtitlan, en pleine expansion, qu'à ceux des nobles en produits de luxe, nécessaires au maintien de leur position sociale. Il était collecté directement par des fonctionnaires impériaux, en parallèle du tribut dû au dirigeant local par ses sujets. Les items les plus en demande sont les pièces de tissus.

Cependant, la «*pax azteca*» de la deuxième moitié du 15<sup>ème</sup> siècle aurait permis un accroissement des échanges économiques, parallèlement au circuit impérial. L'ascension sociale des *pochtecatl* ou marchands serait liée à ce développement économique. Par ailleurs, chaque cité possédait son marché; les monnaies d'échange les plus courantes étant les pièces de tissus (*cuachtli*) et les grains de cacao (Smith 1996: 174-175). Les femmes occupaient, comme les hommes, des postes administratifs au marché (*tianquizpan*

*tlaiacanque*) et pouvaient être responsables de la surveillance des prix, de l'organisation des provisions pour les expéditions guerrières, et de la gestion du tribut. En fait, le marché est toujours, dans les sources, associé aux femmes, qui semblent avoir formé la majorité des vendeuses comme des acheteuses (Kellogg 1997: 129).

Les dernières recherches ethnohistoriques et archéologiques semblent montrer que l'organisation de la production artisanale et les systèmes d'échange varient grandement d'une région à l'autre. La production artisanale pourrait se catégoriser selon trois modalités: une production domestique pour les besoins de la maisonnée, une production «industrielle domestique», où des producteurs à temps partiel fabriquent à la maison des produits tant pour la consommation domestique que pour l'échange, et des ateliers individuels non domestiques, où travaillent des artisans à temps plein. (Smith et Hodge 1994: 22, d'après D. Peacock). Comme on l'a vu, les productions de l'artisanat nahua sont nombreuses: poterie, textile, outils de pierre taillée, orfèvrerie, joaillerie, plumasserie, travail du bois et de la pierre, etc.

#### 1.1.4.2 Le cas des produits textiles

Comme la production des textiles est un travail principalement féminin, et qu'il a une grande importance symbolique (le coton est réservé aux nobles et de nombreuses déesses y sont associées) nous nous y attarderons quelque peu ici. La production textile pourrait se classer dans la catégorie «production domestique pour consommation et échange». La production de textile en fibre d'agave, utilisée par les gens du commun, était une affaire familiale: les hommes étaient en charge de tout le procédé préalable au filage, tandis que les femmes filaient et tissaient la fibre (Hicks 1994: 90). Un quartier d'artisans de la fibre d'agave a été identifié lors de la collecte de surface effectuée au site d'Otompan, au nord-est de Mexico. Le coton, cependant, était filé et tissé dans chaque maisonnée individuelle de la ville (le peson de fuseau, en céramique, utilisé pour filer la fibre d'agave est plus volumineux que celui servant au coton, ce qui permet d'identifier les secteurs de ces deux activités; Nichols 1994). Rien n'exclut, cependant, l'existence d'artisanes fileuses et tisserandes professionnelles, comme semble le suggérer le *codex de Florence*.

Le coton, importé des régions chaudes sous forme de balles de coton brut, était transformé, filé et tissé par chaque femme de la maisonnée, tout au long de l'année. Pour les premières tâches, elle se faisait sans doute aider des jeunes et parfois des hommes; le filage est associé aux jeunes filles et le tissage aux femmes adultes. Chaque femme devait

produire les tissus nécessaires pour sa maisonnée, pour les différents tributs, et pour échanger contre des biens d'usage courant au marché. Hicks (1994) a calculé que les femmes âgées de plus de 12 ans d'une maisonnée moyenne de sept personnes devaient sans doute travailler environ 20 semaines pour les besoins de la maisonnée, et 13 à 14 semaines pour le tribut; il leur restait donc environ 18 semaines pour produire un surplus, soit 6,75 *cuachtli* ou pièces de tissu standard, représentant en tout 27 *zolt* (chaque *zolt* équivalent à 3 verges et un tiers au carré). Hicks suppose donc que cette quantité suffisait pour se procurer les denrées de base nécessaires à la maisonnée pendant un an.

Lors d'un mariage, les femmes âgées de la famille du marié offraient à la mariée, de la part de son nouvel époux, cinq *cuachtli*, pour qu'elle puisse acheter des denrées au marché (piment, sel, torches de pin et bois pour la cuisson; le mari, normalement, devant fournir le maïs par le travail de la terre). Hicks (*ibid*: 105) s'étonne que ce ne soit l'inverse, c'est-à-dire que l'épouse ne donne les pièces de tissu au mari. On pourrait tenter d'apporter quelques éléments de réponse. Tout d'abord, il s'agit d'un couple de roturiers: les femmes âgées apparentées à la mariée annoncent au mari qu'il devra aller misérablement de ville en ville pour vendre du sel, du piment, du salpêtre et du poisson (*codex de Florence*, Livre VI-23; 1969: 132-133). Le mariage était arrangé par les femmes et les hommes des deux familles, celle du mari engageant une *cihuatlanqui*, responsable du bon déroulement de l'affaire. Les cinq pièces de tissu constituaient un cadeau de la part des femmes de la famille du mari à la nouvelle arrivée. Le travail pré-mariage de la jeune fille était probablement considéré *de facto* comme appartenant à la maisonnée de son père; de toute façon, apprenant à tisser vers 14 ans (*codex Medoza* 1992: fol. 61) et se mariant dès l'âge de 15 ans, la jeune fille n'avait pas le temps de se tisser elle-même un «trousseau». Une fois mariée, la jeune fille ne fait plus partie de la famille de son père, qui n'a pas à entretenir le jeune couple. Le cadeau aurait donc permis à la nouvelle épousée de tisser sa propre «monnaie» pendant un an ou deux.

Nul doute que toutes les dépenses de la maisonnée, lorsque le chef de famille y était présent, ne devait pas être décidées par la femme seule (sur la constitution de la maisonnée, cf. le point 1.1.8.1), mais le fait que la femme produise la monnaie et l'échange elle-même au marché lui donnait certainement une grande autonomie. De plus, les fréquentes absences des maris, dues aux activités militaires, menaient les femmes à gérer seules la maisonnée. Dans les discours relatifs au mariage rapportés par Sahagún, on rappelle toujours à la jeune fille qu'elle doit respecter ses obligations domestiques et qu'elle ne doit pas choisir elle-même son époux, mais il n'est dit nulle part qu'elle devra

obéir à cet époux. La femme était, ni plus ni moins que l'homme, une «adulte juridique» (selon l'expression de Kellogg 1997).

Une étude de Brumfield (1991), menée à partir des données archéologiques de trois localités de la vallée de Mexico (Huexotla, Xaltocan et Xico) et de trois sites de l'actuel État du Morelos (Xochicalco, Coatetelco et Coatlan Viejo) semble montrer que les stratégies adoptées pour faire face au tribut aztèque diffèrent selon les régions. Ainsi, certains sites de la vallée de Mexico montrent, pendant la période Aztèque Récent (1350-1521 A.D.), un déclin du travail du tissage, déclin évalué en termes de fréquence des pesons de fuseau par rapport aux tessons de rebords. Parallèlement, la fréquence des plaques pour cuire les galettes de maïs (par rapport à l'ensemble des pots) augmente; ainsi, les femmes auraient produit plus de galettes aisément transportables, nécessaires pour se nourrir lors de travail à l'extérieur de la maisonnée. Une partie de ces activités extérieures aurait permis, dans la vallée urbanisée, de se procurer au marché les tissus nécessaires pour payer le tribut, plutôt que de les tisser à la maison. Par contre, dans les sites plus «provinciaux», les fréquences des pesons de fuseau et des pots (par rapport aux plaques) restent importantes: les femmes produisaient le tribut en tissu à la maison, mais la mobilité réduite leur aurait permis de ne pas augmenter l'exigeant travail de production des galettes de maïs.

### 1.1.5 Organisation religieuse

Les prêtres ne sont pas exclusivement des nobles, mais proviennent principalement de ce groupe social. Ils possédaient, comme les militaires, leur propre hiérarchie. Cette hiérarchie est mal connue, mais les principaux titres semblent avoir été, à Tenochtitlan et en ordre ascendant: *tlamacazton* ou novice, *tlamacazqui*, jeune prêtre, *tlenamacac*, *papahua*, *cuacuilli*, et les deux *quequetzalcoatl*. Ces derniers se nommaient Quetzalcoatl Totec *tlamacazqui* et Quetzalcoatl Tlaloc *tlamacazqui*, et ils formaient la dualité suprême de la hiérarchie, à l'instar de la dualité aztèque Huitzilopochtli-Tlaloc. Le «prêtre principal» était «obéi et tenu pour l'égal» du *hueytlatoani* (Grand *tlatoani*) Motecuzoma (Pinturas 1965, cité par Nicholson 1971: 437). Il s'agit sans doute du *Mexicatl tehuatzin*, élu par les *quequetzalcoa* et en charge de l'administration religieuse des provinces. Les tâches les plus importantes de la prêtrise consistaient à veiller au bon fonctionnement des temples et à l'organisation des nombreuses fêtes religieuses. Les temples les plus importants devaient être tenus, sous la tutelle du prêtre du temple, par plusieurs prêtres auxiliaires parmi lesquels on retrouvait souvent des femmes (*cihuateopixqui*). (Nicholson



1971: 436). Le devin *tonalpouhqui*, quant à lui, était en charge de lire le calendrier divinatoire pour prédire la bonne ou la mauvaise fortune d'un événement, ou le destin d'un enfant.

Certains devoirs rituels étaient accomplis par des prêtres «à temps partiel» qui se relayaient tous les mois de vingt jours, et des pénitents, hommes ou femmes (celles-ci moins nombreuses), qui faisaient vœu de servir au temple pour un certain temps. Des adolescents, garçons et filles, servaient au temple de Huitzilopochtli pendant un an. Tous devaient vivre, pendant le temps de leur service, en communauté non mixte, dans l'abstinence sexuelle et se plier à une série de tâches rituelles et d'autosacrifices quotidiens (Nicholson 1971:436-437). Les jeunes filles, en particulier, devaient préparer la nourriture, filer et tisser les tissus nécessaires pour le culte divin.

Deux prêtresses portant le titre de *cuacuilli* apparaissent dans une liste de Tepeapulco, aux côtés de 31 prêtres masculins qui semblent plus ou moins de même rang (*cuacuilli, tehuatzin, tehua*). Elles se trouvent donc sur le palier hiérarchique juste au-dessous des prêtres suprêmes. Toutes deux sont en charge du temple d'Atenchicalcan, représentant l'ouest et consacré à la déesse-mère Toci. L'une, la *Cihuacuacuilli iztaccihuatl*, était la prêtresse principale du temple et recevait ceux qui avaient une requête auprès de Toci. L'autre devait organiser certains aspects de la fête mensuelle Ochpaniztli, célébrée en l'honneur de la déesse Toci. À cet égard, comme tous les prêtres, elle est sous la tutelle du *Epcoa cuacuiltzin*, maître de cérémonie des fêtes mensuelles. (*Primeros Memoriales* 1993: fol. 258v-260v; Sahagún 1997: 125, 169-170; *Codex de Florence II*, app.: 211). Brown (1983: 125) a fait remarquer que l'image accompagnant la description de la fête Ochpaniztli dans les *Primeros Memoriales* représente des prêtresses effectuant un sacrifice humain. Un coup d'œil à cette représentation (*Primeros Memoriales* 1993: fol. 251v) suffit pour juger qu'il n'est aucun doute possible: une femme est sacrifiée par quatre prêtresses près d'un temple. Tout le haut de l'image est occupé par cette scène, tandis que la moitié inférieure représente un rituel guerrier mené par des hommes. Les deux scènes semblent se dérouler à la lueur des flambeaux. Dans la partie qui nous occupe, les deux *cihuacuacuilli* portent des ornements de papier complexes, associés à Toci, ainsi qu'un bouclier. La prêtresse principale participe au sacrifice, debout sur un petit banc orné de fleurs; c'est une prêtresse auxiliaire qui brandit le couteau de sacrifice. L'environnement du sacrifice est peu représenté: il avait lieu soit au temple même comme les autres, soit dans la cour intérieure attenante. Aucun texte connu ne mentionne de sacrifice fait par des

prêtresses, mais c'est certainement l'image, moyen d'expression privilégié des Nahuas, qui fait autorité ici.

Mentionnons, du côté des femmes, des «spécialistes du rite de passage». Les sages-femmes (*tetlacachiuiliani*, «celle qui fait naître», *temixiuitiani* «celle qui fait accoucher» ou *tepalehuiani*, «celle qui aide») sont responsables du rite du bain de vapeur pour la parturiente, de l'accouchement et du baptême de l'enfant. Les *cihuatlanqui*, «celles qui demandent» sont en charge de la demande en mariage et de la cérémonie (Sahagún 1969, Livre VI), où n'intervient aucun prêtre masculin. Les devineresses non officielles et les guérisseuses sont surtout des femmes. Les méthodes de guérisons sont aussi empiriques que magiques, une distinction qui ne s'opère pas dans la pensée nahua préhispanique. Le diagnostic s'effectue très souvent par divination. Sages-femmes, *cihuatlanqui*, guérisseuses et devineresses, partagent le nom de *ticitl* (pl. *titici*) mais leur position sociale n'est pas la même. Les *ticitl* participent activement au rituel de la fête Ochpaniztli; elles offrent également une sacrifiée lors de la fête Hueitecuilhuitl (Durán 1984, I: 267).

Enfin, les cultes domestiques étaient sous la responsabilité de la maîtresse de maison. Ils se déroulaient autour du foyer, de l'autel domestique (*calpulco*) et d'autels secondaires dans les cours intérieures de la maisonnée (Nicholson 1971: 436). La maison était considérée comme un microcosme dont le foyer était le centre, et à ce titre représentait un milieu protecteur; mais c'est également un endroit sombre, lieu de vie et de mort, et à ce titre pouvait être néfaste, comme pouvait l'être le signe de jour «Maison». La plupart des activités domestiques des femmes comportaient un aspect rituel: balayage (purification de la maison et des temples), repas (et encens *copalli*) servis en offrande aux dieux (autels domestiques et publics), tissage des habits divins, etc. (Burkhart 1997).

#### 1.1.6 Institutions éducatives

Tous les enfants, des deux sexes, avaient accès à une éducation donnée dans des établissements non mixtes. Le *calmecac*, sans doute réservé aux nobles, formait les prêtres et les prêtresses sous le patronage du dieu Quetzalcoatl. Pour ce qui est des garçons (*tlamacazqui*), on leur apprenait la «lecture» des livres sacrés, l'ordonnance des rituels, et les principes structurants de l'univers; on connaît peu la teneur exacte de l'enseignement des prêtresses, mais on sait que certaines femmes savaient «écrire» (par exemple, *codex Telleriano-Remensis* 1995). Tous devaient accomplir diverses tâches quotidiennes: services pour le temple et autosacrifices (extraction de sang de diverses parties du corps

avec l'extrémité pointue d'une feuille d'agave ou une lame d'obsidienne). Aux jeunes filles (*cihuatlamacazqui*, «femmes prêtresses») incombaient le balayage (acte rituel) et la préparation de la nourriture divine. Une prêtresse de rang *cuacuilli* était en charge de chaque *calmecac* pour jeunes filles. Un prêtre, le *Tepan tehuatzin*, sous les ordres du *Mexicatl tehuatzin*, devait veiller au bon fonctionnement des *calmecac* de tout l'empire aztèque (Sahagún 1997: 168-169).

Il semble que chaque quartier (*calpulli*) possédait son *telpochcalli* (Carrasco 1971: 365). Au *telpochcalli*, des maîtres-guerriers (*tiachcauh*) enseignaient aux jeunes hommes l'art militaire. Aux jeunes filles, des «institutrices» (*ichpuchtiachcauh*) enseignaient à chanter et à danser en l'honneur du même dieu. Les jeunes gens du *telpochcalli* en sortaient au moment du mariage. Sahagún associe d'une part le *calmecac* à la noblesse et au dieu prêtre Quetzalcoatl et d'autre part le *telpochcalli* aux gens du commun et au dieu guerrier Tezcatlipoca (Sahagún 1997: 208-214; 401-405).

### 1.1.7 Institutions judiciaires

On sait finalement peu de choses du système judiciaire préhispanique, que nous abordons parce que nous parlerons souvent par la suite d'adultère et de sorcellerie, deux crimes graves dans la société nahua. Les causes étaient entendues devant des juges et notées sur papier: ces juges étaient soigneusement choisis par le souverain, pour leur probité. À Texcoco, la moitié d'entre eux étaient choisis parmi les nobles et l'autre moitié parmi les plébéiens. Les juges disposaient de l'aide de scribes, de messagers et de «gendarmes» (Soustelle 1955: 99). Les institutions militaires et éducatives, ainsi que la guilde des marchands possédaient leur propre système judiciaire pour les causes internes. Selon les sources (Motolinia 1996: 489-499; Durán 1984: 184; Leyes 1941, *Pinturas* 1965: 71-76; cf. également Gruzinski 1980: 41-45), et sous certaines conditions qui nous restent souvent mal connues, l'ivresse publique (sauf pour les personnes âgées), les rapports sexuels avec une femme mariée ou consacrée aux dieux, l'inceste, l'homosexualité et le travestissement pour les deux sexes, le viol, l'avortement, le vol, la sorcellerie; le meurtre et la trahison envers l'autorité civile ou guerrière étaient punis de mort. Si les coupables étaient *macehualli*, la sentence était exécutée publiquement par les maîtres-guerriers *tiachcauh*. Les nobles, quant à eux, étaient discrètement éliminés au palais. En cas d'adultère, les deux coupables étaient exécutés: ceux-ci devaient être pris sur le fait et le mari ne pouvait se faire justice lui-même sous peine de mort. L'inceste se limitait aux relations entre frère et sœur, parent et enfant, grand-parent et petit-enfant et entre beaux-

parents et beaux-enfants; une femme pouvait épouser le frère ou le fils (d'un autre mariage) de son mari décédé. Selon Motolinia (1996: 498), les querelles privées entre hommes amoureux d'une même femme (non mariée) se réglaient uniquement sur le champ de bataille.

### 1.1.8 Organisation familiale

#### 1.1.8.1 La maisonnée

Il n'existe pas véritablement de données sur l'organisation préhispanique des familles roturières. Cependant, Carrasco (1964) a étudié la composition des maisonnées à partir d'une liste exhaustive des familles d'un quartier de Tepoztlan (village de l'actuel État du Morelos, au sud de Mexico), datant de la fin des années trente ou du début des années quarante du 16<sup>ème</sup> siècle et colligée pour fin de collection du tribut. Nombre d'habitants ne sont pas baptisés et deux familles sont polygames: il est probable que l'étude de Carrasco puisse donner un aperçu de la situation préhispanique. Nous avons extrait ici les informations particulièrement pertinentes pour notre propos. La famille du *tecutli* de Tepoztlan se trouve incluse dans les chiffres.

Dans le *calpulli* (quartier) Tlacateopan de Tepoztlan, selon ce document colonial, 54% des 549 maisonnées sont constituées d'une famille nucléaire (avec ou sans parents et dépendants non mariés) et 43% de deux ou plusieurs familles nucléaires. Dans 8 cas sur 549 (1,45%), le chef de famille est une femme; dans 2 cas il s'agit d'une veuve avec des enfants et un couple marié sous sa dépendance (respectivement une nièce et un fils, dans ce dernier cas la mère de l'épouse du fils est également dépendante de la veuve); dans 4 cas d'une veuve avec des enfants non mariés; dans 2 cas d'une femme seule, une veuve et une femme abandonnée. Deux de ces 8 maisonnées font partie des 17 maisonnées hébergeant en tout 36 personnes démunies et non apparentées parmi leurs dépendants; il s'agit ici de trois femmes.

Des 826 couples de Tlacateopan, 35% habitent de façon autonome et 65% vivent en *joint families* ou «maisonnées complexes»; 304 couples (soit 37% de l'ensemble des couples) vivent en tant que dépendants dans ces maisonnées complexes.<sup>4</sup> Ce sont en général des liens agnatiques entre hommes qui sous-tendent la cohabitation. Cependant, des liens

---

<sup>4</sup> Les couples dépendants non parents du chef de maisonnée ne sont pas inclus dans ces chiffres.

féminins opèrent dans plusieurs cas: sœur, fille ou cousine du chef; fille ou fils de la sœur du chef; frères ou sœurs de l'épouse du chef, etc.. Chez les 304 couples dépendants, de tels liens féminins sous-tendent la cohabitation dans 21,35% des cas. La terminologie nahuatl ne permettant pas de distinguer, du côté paternel et maternel, les oncles, neveux et cousins, il est possible que ce pourcentage soit en fait légèrement plus élevé (Carrasco ayant toujours compté ceux-ci du côté agnatique). Les cas les plus fréquents sont la résidence dans la maisonnée du père de l'épouse (9,86%) ou du mari de la sœur de l'époux (5,59%).

Lorsque le couple dépendant habite chez le père de l'un des époux (125 cas, soit 41,11% des 304 couples dépendants), la résidence est «patriuxoridomestique» dans 24% (30) et «patriviridomestique» dans 76% (95) des cas. L'analyse de Carrasco montre de façon convaincante que le pattern secondaire (patriuxoridomestique) se produirait lorsqu'un chef de famille n'a pas de fils adulte et tente d'attirer son gendre à la maison. Les enfants se marient entre 15 et 20 ans, les filles en moyenne plus jeunes que les garçons. Peu de nouveaux couples choisissent une résidence néodomestique, si ce n'est aucun.

Le cycle familial le plus commun semble donc le suivant: un jeune couple se forme et vit chez le père ou un parent agnatique de l'époux. Ce type de résidence peut être très court et suivi d'une résidence néodomestique, ou se prolonger jusqu'à ce que les enfants soient élevés, ou encore jusqu'à ce que le jeune époux succède à son père comme chef de maisonnée. Lors de la mort du chef, c'est un fils marié qui lui succède ou, s'il n'a que de jeunes enfants, un frère. Les dépendants, jeunes frères et sœurs mariés ou non, oncles et tantes du fils promu chef, restent en général sous la tutelle du nouveau chef de famille. La veuve peut rester ou aller vivre chez une de ses filles mariées. Cependant, un frère marié qui a lui-même un fils marié reste rarement dépendant du chef et fonde sa propre maisonnée: c'est pourquoi seules 2 maisonnées réunissent des membres de quatre générations. De la même façon, l'étendue collatérale est restreinte: on retrouve à Tepoztlan 2 cas de couples mariés dépendant d'un cousin chef de famille.

Cependant, il semble que la structure familiale observée à Tepoztlan était relativement simple, avec en moyenne 1,5 couple par maisonnée. Selon une autre source datant de 1548, analysée par Borah et Cook (1960, *The population of Central Mexico in 1548*, cité par Carrasco 1964: 209), la moyenne aurait été, dans le Mexique central, de 2,93 couples par maisonnée.

### 1.1.8.2 Le *tlacamecayotl* ou système de filiation

Kellogg (1986, 1988, 1997) montre, à partir de l'étude de l'idéologie de la parenté, du système d'héritage, des schèmes de résidence et des termes de parenté, que le système de descendance nahua était de type cognatique. Ainsi, travaillant à partir d'autres sources que Carrasco, Kellogg (1997) obtient, pour les «maisonnées complexes», un ratio d'une maison sur quatre (10/41) obtenue par héritage matrilineaire (46,6% de toutes les maisonnées sont complexes, sur un total de 88 maisonnées de 34 sites résidentiels de la ville de Mexico, décrites dans des documents judiciaires du 16<sup>ème</sup> siècle, cf. Kellogg 1986). Pendant la période préhispanique, bien ce soit le frère aîné qui héritait de la terre, celui-ci devait en léguer une part à ses frères et sœurs au fur et à mesure que ceux-ci se mariaient. Les femmes *pochtecatl* pouvaient transférer à leurs enfants les fruits de leurs labours. De façon générale, la propriété de l'épouse et celle de l'époux restaient autonomes tout au long du mariage et chacun récupérait son bien en cas de divorce (cf. Durán 1984, I: 57). Kellogg en conclut donc que sans être égaux, hommes et femmes étaient perçus comme des équivalents structuraux.

Le système de descendance cognatique s'exemplifie à travers le *tlacamecayotl* («chaîne des personnes»), s'étendant sur cinq générations. Quatre principes généraux structurent le *tlacamecayotl*:

- (1) ce système met l'accent sur la descendance linéaire; seuls des vrais germains appartiennent tous au même *tlacamecayotl*;
- (2) l'ancêtre que l'on invoquait pour justifier un droit ou l'appartenance au groupe pouvait être masculin ou féminin et chacun peut remonter à cet ancêtre selon des liens féminins ou masculins;
- (3) il y avait plusieurs façons de déterminer la ligne responsable des droits primaires, et celles responsables des droits secondaires et tertiaires; ici la résidence et le plus grand prestige de la lignée mâle entraient en ligne de compte;
- (4) le *tlacamecayotl* pouvait servir de matière pour découper des groupes corporatifs plus restreints (trois ou quatre générations).

Les maisonnées ne s'étendaient que très rarement au delà des liens constitués par le *tlacamecayotl*. Celui-ci, et non le *calpulli* (quartier) formait la base du système de parenté (Kellogg 1986). Notons toutefois que l'appartenance des individus au *calpulli* ou au village était un élément important de leur identité.

### 1.1.8.3 Mariages royaux et politique

Carrasco (1984) a dégagé trois principales formes de mariages royaux. La structure des mariages royaux se distingue de celle des mariages des gens du commun, sur lesquels on sait d'ailleurs peu de choses. Pour comprendre les premiers, Carrasco propose une table à deux entrées, l'une comprenant deux paramètres et l'autre trois, totalisant ainsi six situations possibles. Les mariages peuvent donc être hypogame (la femme est de statut plus élevé que son époux), hypergame (son mari est de statut plus élevé) ou isogame; ils unissent des individus d'une même lignée (intradynastique) ou de lignées étrangères (interdynastique).

Selon les sources ethnohistoriques, le mariage le plus important en terme de transmission de pouvoir est le mariage hypogame interdynastique. C'est-à-dire que le seigneur (*tlatoani*) d'une cité, par exemple Texcoco au moment de la Triple Alliance, épousera en noces «légitimes» une princesse (*cihuapilli*) d'une cité plus prestigieuse (dans ce cas-ci, la seule possible étant Tenochtitlan). C'est le fils de cette épouse-là, quelque soit son rang de naissance dans la famille polygame, qui succédera à son père, grâce au statut prestigieux de sa mère. Le système est le même entre Texcoco et ses subordonnées, le seigneur d'une cité étant donc le fils d'une *cihuapilli*, et le cousin matrilinéaire du *tlatoani* de la cité dominante.

Quant à la cité au sommet de la pyramide, Tenochtitlan, elle doit pratiquer un mariage intradynastique puisque les femmes les plus prestigieuses se trouvent au sein de la famille elle-même. Cette forme de mariage serait associée, selon Carrasco, à la succession collatérale (d'un frère à l'autre) du pouvoir chez les Aztèques. Tant que Tenochtitlan fut sous la domination tépanèque, le *tlatoani* aztèque était le fils d'une *cihuapilli* tépanèque. Lorsque Tenochtitlan prit le contrôle de la région, le système se modifia et la succession de père à fils, par le biais d'une mère tépanèque, ne fut plus la forme privilégiée. Le successeur potentiel épousait alors plutôt la fille aztèque du *tlatoani* précédent, sa parente agnatique.

Enfin, la troisième forme de mariage importante en ce qui a trait au passage du pouvoir est le mariage hypergame intradynastique. Ici, la femme marie un homme d'une cité plus prestigieuse, mais tous deux sont issus d'une même lignée. L'enfant né de ce mariage règnera sur la cité subordonnée. Le tout premier mariage dans une telle cité subordonnée est en fait interdynastique et correspond en général à l'imposition d'un seigneur étranger:

par exemple, un prince aztèque est envoyé pour régner sur une cité, épouse une *cihuapilli* locale, et leur fils lui succèdera. Par après, le successeur pourra être un fils d'une *cihuapilli* de la cité, si celle-ci a contracté un mariage hypergame dans la branche aztèque de sa famille. L'enfant naît dans une autre cité, celle de son père, mais il devient seigneur de la cité subordonnée *ipampa inantzin*: «de par sa mère».

Ainsi, conclut Carrasco, l'existence de la polygamie associée à différents types de mariage permet la formation de plusieurs alliances politiques simultanées, et parmi les nombreux fils on peut toujours trouver un candidat adéquat à la succession, quelle que soit la situation politique du moment.

## 1.2 Religion et cosmologie

La religion tenait un rôle particulièrement important en Mésoamérique préhispanique et imprégnait chaque secteur du monde social et intellectuel.

All aspects of what are usually considered by anthropologists to be the religious aspect of a culture were richly developed: ritualism, extensive pantheon of individualized deities, cosmogony, cosmology, mythology, esoteric and exoteric symbolism, hierarchically organized, formal priesthood, sophisticated religious art and architecture, theological and philosophical speculation, magic and shamanism. (Nicholson 1971: 395)

### 1.2.1 Structure de l'univers

Les Nahuas percevaient le monde les entourant selon certains principes fondamentaux communs à toutes les traditions: espace horizontal composé d'un centre d'où émergent quatre directions liées au temps, et auxquelles sont associés couleurs, arbres, animaux, etc.; espace vertical composé d'un ciel de neuf ou treize étages, d'une terre formée d'un monde entouré d'eau et d'un monde souterrain de neuf étages. Un lieu de printemps éternel, Tlalocan ou Tamoanchan, était situé à l'est, au sud ou au ciel. Au-delà de ces généralités, les variantes régionales sont fort nombreuses, en particulier en ce qui a trait à la composition des étages verticaux, et aux composantes des points cardinaux. Nous offrons ici un résumé simplifié des principales croyances, élaboré à partir des études de Soustelle 1940, Nicholson 1971: 403-408, León-Portilla 1974: 83-127, López Austin 1984, 1994. Les informations proviennent de plusieurs sources: représentations iconographiques, mythes, prières, poèmes, discours moraux, etc.



### 1.2.1.1 Chronologie nahua

On considérait que l'univers était l'œuvre des fils de la dualité primordiale, qui créèrent et organisèrent les différents dieux et le monde avec ses étages (*Pinturas* 1965). Quatre dieux devinrent successivement soleils, sans que la véritable humanité ne soit encore créée: ces soleils naquirent successivement un jour Jaguar, Pluie, Vent et Eau. Chacun des soleils fut détruit par une catastrophe en rapport avec son jour de naissance (*Leyenda* 1992). Selon les *Pinturas*, le dernier soleil fut détruit par une inondation et le ciel s'effondra sur la terre: les dieux Tezcatlipoca et Quetzalcoatl séparèrent la terre du ciel et placèrent les arbres soutiens du monde. Puis la véritable humanité fut créée à partir des os d'humanités précédentes que Quetzalcoatl alla chercher dans l'inframonde. Le maïs fut alors inventé ou trouvé pour nourrir cette humanité, toujours par Quetzalcoatl, aidé de sa mère Cihuacoatl. Enfin, naquirent la lune (masculine) et le cinquième soleil, nommé d'après son jour de naissance Quatre Mouvement (Nahui Ollin): celui-ci devait être détruit par un tremblement de terre.

Les mythes que nous analyserons dans cette étude font référence à des événements qui entourent les débuts du monde et la naissance du cinquième soleil: naissance du maïs et guerres pour nourrir le soleil. D'autres racontent des événements plus tardifs, que nous avons rapidement évoqués en début de chapitre: chute de Tollan et récits de migration des Nahuas, sortis de la grotte originelle de Chicomoztoc pour conquérir les terres du sud. Dans les sources, cependant, aucune division n'apparaît entre récits mythiques et «historiques»: il s'agit d'une suite ininterrompue d'événements précisément datés, bien qu'événements et dates puissent varier grandement d'une source à l'autre. Cette «histoire événementielle du monde» se déroule de façon cyclique, spiralée, et le même type d'événements se reproduit lors de jours ou d'années portant la même date (sur cette dernière question, Duverger 1983).

### 1.2.1.2 Espace vertical

L'univers nahua est composé d'un monde infraterrestre (*mictlan*, «lieu des morts»), de la terre, plate ou en biseau (*tlalticpac*, «sur la terre») et d'un monde supraterrrestre (*topan*, «par-dessus nous», *ilhuicatl*, «ciel»). Le Mictlan est composé de neuf étages et régi par Mictlantecutli et Mictlancihuatl, Seigneur et Dame du Lieu des Morts. Les neuf étages ou «plaines», lieux d'épreuves, doivent être traversés par le défunt avant d'arriver à la rivière

de la mort, que son chien (sacrifié pendant les funérailles) doit lui faire traverser à la nage. Parvenu de l'autre côté, le défunt reste quatre ans au Mictlan, puis se dissout dans un «stock commun» dont sont issus les nouveaux-nés (López Austin 1984).

Le supramonde est composé de neuf ou treize étages, selon les traditions: il peut s'agir soit de neuf étages célestes, soit de un étage terrestre, neuf célestes et trois supracélestes ou, enfin, de quatre directions terrestres et neuf étages célestes. Le contenu de ces étages varie sensiblement d'une source à l'autre. Cependant, on y retrouve, au dernier palier, l'Omeyocan ou Lieu de la Dualité, demeure de Ometeotl, divinité de la dualité, sous ses deux aspects masculin et féminin, Ometecutli et Omecihuatl, Seigneur et Dame de la Dualité. Là, également, se trouve le Tamoanchan (?), lieu du printemps éternel et de l'arbre fleuri, Xochitlicacan («lieu où se dressent les fleurs»). À cet arbre fleuri, principe nourricier, viennent téter les enfants morts en bas-âge; ils y redeviennent pierre de jade ou de turquoise afin de pouvoir retourner sur terre avec de nouveaux parents. Un peu plus bas, Tlaloc (?), le dieu de la pluie, possède un palais formé de quatre pièces et d'une cour intérieure (correspondant aux quatre directions et au centre terrestres), où se trouvent les différentes formes de pluie que ses aides, les Tlaloque, envoient sur terre à sa demande.

Plus bas encore, vers le milieu ou le début des étages, on retrouve le soleil et Tonatiuh Ichan, la «maison du soleil», lieu de délice que fréquentent les hommes morts à la guerre ou au sacrifice, et les femmes mortes à la guerre, au sacrifice, et surtout en couches. Les hommes accompagnent le soleil du lever au zénith, les femmes du zénith au couchant, puis elles donnent le soleil aux morts. Le Mictlan s'éveille alors jusqu'au matin et les morts accompagnent le soleil vers l'est où les hommes l'attendent pour commencer la nouvelle journée. Les hommes se transforment en colibris et en papillons chaque après-midi, et définitivement au bout de quatre ans. Les femmes se transforment en fantômes chaque nuit et semblent rester déesses indéfiniment. Au matin, elles se rassemblent pour aller rencontrer les hommes au zénith. Enfin, selon les sources (*Histoyre* 1905: 22-23, *Pinturas* 1965: 69-70, *codex Vaticano A* 1979: fol. 2) les neufs étages célestes sont également occupés par les étoiles, les comètes, les phénomènes atmosphériques, les oiseaux, la planète Vénus, les dieux, etc.

### 1.2.1.3 Espace horizontal

La terre, quant à elle, est formée d'un monstre crocodilien nommé *cipactli* ou encore, selon d'autres versions, d'un batracien monstrueux, Tlaltecutli («seigneur terre»), qui avale

et rejette le soleil chaque jour. Ce monstre est posé sur la mer (*teoilhuicaatl*, «eau céleste divine»), qui l'entoure et se poursuit jusqu'à l'horizon, où elle rejoint le ciel. La surface terrestre (*tlalticpac*) est composée de quatre directions (*nauhcampa*, «quatre lieux») et d'un centre, *tlalxico*, le «nombri de la terre» (Nicholson 1971: 403).

- Tlapcopa, l'est, «le côté du lieu de l'aube» est le côté des hommes accompagnateurs du soleil. C'est aussi le lieu du Tlalocan, paradis terrestre régi par Tlalocantecutli ou Tlaloc et Chalchiuhicue, Seigneur de Tlalocan et Sa Jupe est de Jade, dieu de l'eau céleste et déesse de l'eau terrestre. Là se rendaient tous ceux qui étaient morts d'une façon que l'on associait à l'eau: noyade, foudre, hydropisie, etc.

- Mictlampa, le nord, «le côté du lieu des morts», est à la fois lieu de mort et d'origine. Le Mictlan est sous terre mais aussi au nord, où se trouve la «plaine» *teotlalli* («terre divine»), terre des Mixcoa et des Chichimèques, ancêtres mythico-historiques des Nahuas. Le Mictlan est un lieu de mort, mais ce n'est pas un lieu de punition: s'y rendent tous les adultes qui ne meurent pas de façon à aller au Tlalocan ou à la Maison du Soleil;

- Cihuatlampa, l'ouest, le «côté du lieu des femmes» est la demeure des accompagnatrices du soleil;

- Huitztlampa, le sud, «le côté du lieu des épines» est le lieu des divinités Huitznahua et de l'alcool. Comme le Mictlampa est à la fois au nord et sous terre, le Huitztlampa est à la fois au sud et au zénith.

Dans chacune de ses directions, on trouvait un arbre sacré qui maintenait en place l'inframonde, la terre et le supramonde. Chaque direction est portée par une espèce différente, qui varie selon les sources: dans l'ordre, mesquite<sup>5</sup> (*mizquit*), ceiba<sup>6</sup> (*pochotl*) cyprès<sup>7</sup> (*ahuehuatl*), et saule<sup>8</sup> (*huexotl*) selon un codex apparenté au groupe Magliabecchiano (Nicholson 1971: 404). À chaque direction est également associée une couleur (rouge, bleu-vert, jaune, blanc, noir, également variables), et un oiseau ou un animal (voir Nicholson 1971: tableau 1; identification scientifique des espèces in Dibble et Anderson 1963). Enfin, aspect fondamental, à chaque direction sont assignés cinq signes de jour du calendrier, dont un porteur d'année. Ainsi le temps et l'espace étaient-ils liés et interdépendants, formant des séries de «lieux-instants» qui venaient déterminer tout ce qui s'y trouvait placé (Soustelle 1940: 84-85).

---

<sup>5</sup> *Prosopis juliflora*

<sup>6</sup> *Ceiba pentandra* Gaertn

<sup>7</sup> *Taxodium mucronatum*

<sup>8</sup> *Salix* L. spp.

## 1.2.2 Les calendriers et les rituels

Le temps nahua est divisé selon trois cycles principaux: le calendrier «divinatoire» de 260 jours et le calendrier «solaire» de 365 jours, et le cycle de la planète Vénus. On reconnaissait également les cycles lunaire et marsien, et on tenait compte des différents phénomènes célestes: constellations, Voie Lactée, comètes, éclipses, etc. Comme nous prendrons les trois premiers cycles en considération au cours de notre étude, il nous faut rappeler brièvement les principes structurant le calendrier utilisé par les Nahua (Soustelle 1940: 79-85, Caso 1967, 1971, Andrews et Hassig 1984: 11-13, Thompson 1988: 152-172; Aveni 1993).

### 1.2.2.1 Le calendrier divinatoire de 260 jours

Le calendrier divinatoire de 260 jours (*tonalpohualli*, «compte des jours») est composé de vingt séries de treize jours (cf. annexe 1). Ces séries sont formées en associant à une liste de vingt symboles un chiffre de un à treize; le premier jour se nomme Un Monstre (*ce cipactli*), le deuxième Deux Vent (*ome ehecatl*), le troisième Trois Maison (*ei calli*), etc, jusqu'à Treize Roseau (*matlactli-omei Acatl*). On recommence alors la série des treize chiffres avec les sept jours restants (Un Ocelot, etc.) puis on recommence la liste des vingt jours, etc. Au bout de 260 jours, les deux listes reviennent à leur point de départ, Un Monstre. Chaque jour (*tonalli*) est associé à une direction dans un ordre invariable est-nord-ouest-sud, en commençant par Monstre-est, et à un dieu patron de ce jour. Chaque chiffre de un à treize est soit bénéfique, maléfique ou indifférent. L'association direction-patron-chiffre permet ainsi d'attribuer une valeur à chaque jour. Chaque fois que le chiffre «un» réapparaît, une nouvelle «treizaine» commence. Chaque treizaine est associée à une direction et un dieu patron de la treizaine (différent du dieu du jour), souvent accompagné d'un dieu patron secondaire. C'est la direction et les dieux patrons, qui viennent donner sa «valeur» à la treizaine, qui sera bénéfique, maléfique ou mitigée. Enfin, trois autres listes courent de façon concomitante tout au long du calendrier: les neuf seigneurs de la nuit, les treize seigneurs du jour et les treize oiseaux sacrés. Le calendrier divinatoire ou *tonalpohualli* servait principalement à déterminer l'influence néfaste ou bénéfique d'un jour pour telle ou telle activité et à prédire le destin d'un nouveau-né. Le *tonalli* (jour-âme de l'enfant) était déterminé par son «baptême» qui pouvait avoir lieu soit le jour même de sa naissance, soit un des quatre ou cinq jours suivants si le premier était trop néfaste.

Certains rituels suivaient le *tonalpohualli*, en particulier les anniversaires des dieux, fêtés en général par leur fidèles (par exemple, les scribes fêtent leur dieu patron Chicomexochitl, «Sept Fleur», le jour Sept Fleur) et les rituels associés à un aspect de ce dieu (par exemple, fête de la poésie en Un Fleur, associé à Xochiquetzal).

#### 1.2.2.2 Le calendrier solaire de 365 jours et le *xiuhmolpilli*

Le calendrier de 365 jours (une année se dit *xiuhtli*) se compose de dix-huit mois (*meztli*, lune) de vingt jours et de cinq jours *nenonemi* («ils vont en vain») hors-compte et extrêmement néfastes. On ne sait comment le calendrier était réajusté, peut-être par l'ajout d'un sixième *nenonemi* tous les quatre ans.<sup>9</sup> Selon le chroniqueur Sahagún, le calendrier solaire de la vallée de Mexico débutait le 12 de notre mois de février, mais, en fait, les informations sont contradictoires et il est probable que le début du calendrier différât d'une cité à l'autre. Chaque mois était l'occasion de fêtes et de rituels très élaborés auxquels participait la population, et ponctués de sacrifices humains; l'une des célébrations donnait son nom au mois (cf. annexe 1). Broda (1982, 1983) a montré comment certains de ces rituels sont liés aux activités agricoles et guerrières; il s'agit ici de provoquer un bon déroulement des phénomènes désirés.

Ainsi, pendant les six premiers mois s'entremêlaient des rituels liés au cycle agricole annuel et d'autres liés au cycle de l'agriculture avec irrigation (tableau 3.1). Pendant les quatre premiers mois de l'année, on sacrifiait des enfants représentant les aides de Tlaloc, dieu de la pluie, afin d'obtenir une bonne saison des pluies. Avec les mois 5 et 6 se terminaient à la fois les rites de la saison sèche (demande des pluies et semences) et ceux liés à la culture avec irrigation (récolte et consommation). Les rites à caractère agricole suivants semblent liés à la croissance du maïs, et le mois 11 surtout était consacré au bon mûrissement du maïs.

Puis les mois 12 et 13 consacraient la fin de la saison des pluies, avec le culte aux aides de Tlaloc (sous forme de montagnes) et aux dieux de l'alcool d'agave. Montagnes et alcool sont également liées à la chasse et à son dieu, fêté le mois suivant (le plus propice aux activités cynégétiques): ces trois mois marquent la transition entre la saison des pluies et la saison sèche. Pendant les quatre premiers mois de la saison sèche, après la récolte, avaient

---

<sup>9</sup> Pour Graulich (1987) et d'autres, le calendrier n'était pas réajusté, ce qui expliquerait certains désaccords entre les noms des mois, les rituels et la saison correspondante, au moment de la conquête. Nous suivrons ici plutôt l'analyse de Broda (1982, 1983).

lieu les activités guerrières: celles-ci sont marquées, pendant les mois 15 et 16, par le culte à Huitzilopochtli (dieu aztèque de la guerre) et au soleil qu'il incarne. Le mois 17 semble indiquer un retour à la symbolique agricole, autour du feu et du grenier à grain: c'est l'époque où, aujourd'hui, on nettoie les greniers à grain pour y mettre le maïs, qui a terminé de sécher. Enfin pendant le mois 18 s'effectuait un rituel pour favoriser la croissance des enfants. Il pourrait s'agir en partie d'une transition pour annoncer les sacrifices d'enfants, qui recommençaient au mois 1 (Broda 1983: 150-157).

Tableau 3.1: Correspondances entre les saisons, certains rituels et les mois du calendrier de 365 jours, dans les hauts plateaux mexicains, d'après Broda 1983

Saison	Mois	Rituel	Calendrier grégorien (d'après Sahagún)
<b>Xopan</b> (saison des pluies)	6	pluies et semences / culture d'irrigation (suite)	23 mai - 11 juin
	7-10	croissance du maïs	12 juin - 30 août
	11	mûrissement du maïs	31 août - 19 sept.
	12-13	montagnes et alcool	20 sept. - 29 oct.
	14	chasse	30 oct. - 18 nov.
<b>Tonalco</b> (saison sèche)	15	soleil (guerre)	19 nov. - 8 déc.
	16	soleil et pluies	9 déc. - 28 déc.
	17	feu et vieux maïs	29 déc. - 17 jan.
	18	croissance des enfants	18 jan. - 11 fév.
	1-5	pluies et semences / culture d'irrigation	12 fév. - 22 mai

Certains événements astronomiques importants, comme les passages du soleil au zénith (le 17 mai et le 27 juillet à Tenochtitlan) et au nadir (16 novembre), ainsi que les solstices d'été et d'hiver semblent avoir été marqués pendant les rituels. En fait, Broda en vient à identifier deux cycles concomitants qui viennent colorer le symbolisme des rituels des 18 mois: un cycle agricole (divisé, on l'a vu, en cycle annuel et cycle avec irrigation) et un cycle solaire, lié à la guerre et aux dirigeants (Broda 1982: 93-97).

L'année solaire ne pouvait commencer que par quatre jours de l'année divinatoire, qui, au moment de la Conquête étaient, dans le Mexique central: Lapin, Roseau, Silex, et Maison; jours associés respectivement à l'est, au nord, à l'ouest et au sud ( $365 = [18 \times 20 \text{ jours}] + 5$ , on arrive donc chaque année cinq jours plus loin que l'année précédente, et comme  $20 \div 5 = 4$ , il y a quatre «porteurs d'année»). Chaque porteur d'année passe à travers la série des treize chiffres ( $365 = [28 \times 13 \text{ chiffres}] + 1$ , on arrive donc chaque année un chiffre plus loin que l'année précédente), et les deux calendriers, divinatoire et solaire, reviennent à leur point de départ commun à tous les cinquante-deux ans ( $4 \text{ jours porteurs} \times 13 \text{ ans} = 52$

ans). Ce point de départ est l'année Un Lapin, mais, au moment de la Conquête, la jonction des deux calendriers se célébrait l'année suivante, en Deux Roseau, l'année Un Lapin ayant été, selon les sources, jugée trop néfaste. La reprise du cycle donnait lieu au rituel le plus élaboré chez les Nahuas, le *xiuhmolpilli* ou «ligature des années».

### 1.2.2.3 Le cycle de Vénus et le *huehueliztli*

Le cycle de Vénus (pour un observateur terrien) est en moyenne de 584 jours. Pour des raisons d'ordre rituel les Nahuas du Mexique central considéraient ce chiffre comme la durée constante du cycle; le lever héliaque de la planète (moment où Vénus apparaît pour la première fois à l'est avant le lever du soleil) était considéré comme le point le plus important du cycle et sans doute son point de départ. C'est le moment où la planète est la plus brillante. Le cycle se compose d'une période d'élongation occidentale (263 jours) pendant laquelle la planète apparaît à l'est, avant l'aube; d'une période de conjonction supérieure de 50 jours où la planète est invisible (elle passe derrière le soleil), un coucher héliaque (première fois où Vénus se couche à l'ouest après le soleil) qui ouvre la période d'élongation orientale (263 jours) pendant laquelle la planète est visible après le coucher du soleil, et enfin d'une période de conjonction inférieure où elle est invisible pendant 8 jours (elle passe entre la terre et le soleil). Les nombres de jours indiqués constituent des moyennes, mais il semble que pour des raisons, encore une fois, d'ordre rituel (peut-être pour faire correspondre les périodes à un certain nombre de lunaisons), ces chiffres n'étaient pas respectés: le codex maya de Dresde (1988) indique plutôt, dans l'ordre, des valeurs de 236, 90, 250 et 8, pour un total de 584. Dans le Mexique central, on aurait peut-être considéré des élongations de 260 ou 273 jours (Aveni 1993: 101-102 et figure 34, 211-212 et note 22).

Le lever héliaque pouvait se produire seulement lors de cinq jours du calendrier divinatoire ( $584 = [29 \times 20 \text{ jours}] + 4$  et  $20 \div 4 = 5$ ), soit Monstre, Serpent, Eau, Roseau et Mouvement, tous des jours d'est. Certains de ces signes (jour et chiffre) donnaient lieu, cinq fois par 104 ans, à des événements néfastes qui sont décrits dans les *codex Cospì* (1988) et *Vaticano B* (1993), ainsi que dans les *Anales de Cuauhtitlan* (1992: fol 7; cf. également *codex Dresden* 1988 pour une version maya de ces prédictions). À chaque cycle, le lever se produit douze chiffres plus loin pour revenir au même chiffre et au même jour au bout de 65 cycles ( $584 = [44 \times 13 \text{ chiffres}] + 12$ , c'est à dire qu'à chaque cycle, on arrive un chiffre avant celui de l'année précédente, et 5 jours porteurs  $\times 13 = 65$  cycles). Or 65 cycles de Vénus (37960 jours) font 146 cycles de 260 jours et 104 années solaires,

c'est-à-dire deux *xiuhmolpilli* (2 x 52 ans = 104 ans). Ce cycle était la plus longue période de temps nommée par les Nahuas: c'est un *huehueliztli*, une «vieillesse». Par ailleurs, cinq cycles de Vénus (2920 jours) correspondent à huit années solaires: on verra que ce cycle était également célébré.

#### 1.2.2.4 Le cycle de vie

Des cérémonies familiales ponctuaient la vie nahua: baptême; discours des parents à leurs enfants à l'«âge de raison» et à l'adolescence; entrée des jeunes au *telpochcalli* ou au *calmecac*, mariage; première grossesse; accouchement; prise et consommation d'un prisonnier (comportant un important aspect public, le sacrifice, d'où est exclue la famille); funérailles. Chacun de ces événements est l'occasion de discours et réponses standardisés et souvent de banquets. À l'approche de la mort, l'individu pouvait se «confesser» au prêtre de la déesse Tlazolteotl, afin de se purifier avant le dernier passage. Pour les purifications de moindre importance, les Nahuas pratiquaient également l'autosacrifice: offrande de sang tiré de diverses parties du corps.

De façon générale, c'est la crémation qui est utilisée pour disposer du corps du défunt. Toutefois, les jeunes enfants sont en général enterrés à l'intérieur de la maison (Smith 1996) et les femmes mortes en couches sont enterrées dans la cour intérieure des temples consacrés à ces femmes divinisées (Sahagún 1997). Un individu très prestigieux, dans certains cas exceptionnels, peut être transformé en «momie sacrée», ce qui fait probablement de lui un ancêtre divinisé, comme les dieux tutélaires.

#### 1.2.3 Le panthéon

Présenter le panthéon nahua n'est pas une tâche aisée, puisque que les dieux ne forment pas véritablement un système intégré: le panthéon tel qu'il pouvait s'observer au moment de la Conquête est l'aboutissement de milliers d'années de développement et de nombre d'emprunts interrégionaux (Andrews et Hassig 1984: 9). Comme un résumé de la situation est cependant indispensable pour la suite de notre étude, nous tenterons, à partir des travaux de plusieurs auteurs, de présenter les principes fondamentaux autour desquels s'articule ce panthéon.



### 1.2.3.1 Caractéristiques divines

- Chaque communauté nahua a son dieu tutélaire, souvent confondu avec un chef mythique responsable de la migration du groupe. Ce dieu est souvent représenté sous forme de «paquet sacré» mortuaire (*tlaquimilolli*) contenant objets ou cendres du dieu. Certaines communautés servaient de lieu de pèlerinage où l'on honorait des dieux au culte plus généralisé (non tutélaire): Quetzalcoatl à Cholollan, Tezcatlipoca à Texcoco, Tlacohtcalco et Tianguismanalco, Tlaloc au mont Tlaloc près de Texcoco (Nicholson 1971: 409-410), la déesse-mère Tonantzin à Tepeyacac (aujourd'hui lieu de pèlerinage de la patronne du Mexique, la Vierge de Guadalupe), la déesse-mère Toci près de Tlaxcalla (Notre Grand-mère, transformée en Sainte-Anne, grand-mère du Christ; Sahagún 1997: 704-705; Gruzinski 1988: 247-251; Noguez 1996). Les divinités tutélaires plus connues sont Huitzilopochtli, dieu de Tenochtitlan, Mixcoatl, dieu de Tlaxcalla et Cihuacoatl, déesse de Colhuacan. Les différentes corporations ont également leur dieu patron: Xochiquetzal pour les tisserandes, Toci chez les guérisseuses, Nappatecutli régit les fabricants de nattes, Coyotlinahual les plumassiers, Chicomexochitl patronne les scribes, etc. (Nicholson 1971: 430). Dieux tutélaires et patrons sont fêtés par leurs protégés lors de fêtes déterminées par l'un des deux calendriers.

- La plupart des éléments importants composant l'univers sont représentés par les dieux, mais peu d'attributions sont associées à une seule divinité: le maïs, par exemple, se compose de nombre d'entités divines distinctes (par exemple, Caso 1953). De plus, chaque dieu incarne des aspects positifs et négatifs: ainsi, la divinité qui provoque une maladie est aussi celle qui la guérit. Le panthéon n'est pas manichéen: la proportion des aspects positifs et néfastes varie selon les divinités et il n'existe pas de séparation nette entre les principes divins du bien et du mal comme dans la tradition chrétienne (Andrews et Hassig 1984: 10, 24, 30, 35).

- La «substance divine» peut se diviser et réintégrer sa source (par exemple, lors du sacrifice humain la substance divine est partagée entre le sacrifié et le dieu), elle peut répartir ses attributs (ainsi Quetzalcoatl est à la fois Ehecatl, le vent et Tlahuizcalpantecutli, l'aube) et se regrouper en une nouvelle entité divine, pour former, par exemple, une entité duelle (López Austin 1995: 25; ces points sont aussi documentés par plusieurs autres auteurs). Lors du sacrifice humain, où le sacrifié incarne le dieu, cette «substance» immergeait les édifices de la cité, à travers le sang du prisonnier-dieu, et les êtres humains via l'anthropophagie (D. Carrasco 1995).

- Généralement représentés de façon anthropomorphe (Nicholson 1971: 408) les dieux pratiquent la métamorphose et se transforment de façon cyclique; ces métamorphoses peuvent provoquer des identifications lorsque deux dieux différents se rencontrent en un point donné d'un cycle et deviennent un (López Austin 1994: 27; nous en verrons de nombreux exemples dans cette étude); de plus, ils meurent ou disparaissent et ressuscitent à l'instar des étoiles, du soleil et de la végétation (Seler 1963, Soustelle 1940: 40; Aveni 1993: 103).

- Le sacrifice humain est nécessaire aux dieux, et en particulier au soleil. Les dieux eux-mêmes se sont sacrifiés pour que le cinquième soleil puisse amorcer sa course. Les êtres humains (*macehualli*: «méritants») ont la responsabilité de fournir aux dieux cette nourriture divine essentielle à la poursuite du monde, ainsi que celle de les honorer.

### 1.2.3.2 Structure divine

- Bien que les liens entre les dieux et les déesses soient souvent exprimés en terme de parenté, aucune structure familiale ou hiérarchique claire ne semble apparaître. Par contre, une divinité se fractionne pour former des constellations de deux, quatre, cinq ou quatre cents: duelle est en général chaque divinité, dans ses aspects masculin et féminin. Ainsi, Omteotl est Ometecutli et Omecihuatl, à la fois deux et un. Elle est quatre lorsqu'elle se divise selon les directions de l'univers (comme les porteurs d'années): par exemple, les quatre Ixcuiname, déesses de l'adultère, ou les quatre Tezcatlipoca, dieux créateurs. Cinq si on ajoute à ce quatuor un centre, tout en imitant le nombre de jours d'une même direction: c'est le cas des cinq Tonaleque de l'est, des cinq Cihuateteo de l'ouest et d'autres encore (Nicholson 1971: 409). Enfin, nombre de divinités sont quatre cents, c'est-à-dire possèdent d'innombrables aspects: c'est le cas, entre autres, du dieu de la pluie Tlaloc et de ses quatre cents aides, du dieu de l'alcool Ometochtli et de ses quatre cents lapins-ivresses, des deux fois quatre cents étoiles qui représentent les hommes (Tonaleque) et les femmes (Cihuateteo) du soleil. On reconnaît ces fractionnements à ce qu'ils partagent tous un ou plusieurs attributs de la divinité. Par exemple des dents apparentes pour les Cihuateteo, un masque aux yeux ronds pour les Tlaloc, une peinture corporelle de lignes rouges parallèles pour les Mixcoa.

- Au-delà de ces fractionnements Nicholson a identifié plusieurs «complexes de divinités» regroupés en trois «thèmes culturels fondamentaux»:

- divinité créatrice: Omēteotl la divinité de la dualité et ses aspects. Aucun culte ne lui était consacré. Nicholson range également ici Tezcatlipoca, dieu créateur mais aussi de la guerre et Xiuhtecutli, le dieu du feu

- fertilité agraire: Tlaloc, Chalchiuhicue et les divinités de l'eau, les divinités du maïs dont Centeotl et Chicomecoatl, les divinités de l'alcool, les déesses-mères, et Xipe Totec, dieu associé au printemps

- guerre-sacrifice: Tonatiuh, le soleil, Huitzilopochtli, dieu solaire des Aztèques, Mixcoatl-Tlahuizcalpantecutli, et Mictlantecutli et les divinités des morts

Cependant, ces thèmes se chevauchent et ne peuvent être véritablement isolés les uns des autres (Nicholson 1971: 408 et tableau 3): c'est bien ainsi que nous considérerons le panthéon et nous verrons que la place des déesses-mères peut être discutée, puisque nombre d'entre elles sont reconnues comme guerrières. Nicholson place hors catégorie Quetzalcoatl, dieu de la planète Vénus et prêtre historico-mythique de la ville de Tollan, ainsi que Yacatecutli, le dieu des marchands.

• Les attributs permettent de former d'autres associations entre les dieux, à l'intérieur ou entre fractionnements et «complexes», afin de mettre en évidence, dans un contexte particulier, un aspect spécifique qui les réunit. Ainsi Quetzalcoatl, la planète Vénus, peut emprunter l'aspect décharné de Mictlantecutli un jour où il est létal; Tlaloc, le dieu de la pluie, peut se peindre le corps en Mixcoatl solaire s'il est néfaste (refuse de pleuvoir). Entre dieux de sexe différent, la situation est semblable: tous les dieux qui ont un rapport avec les Cihuateteo peuvent être associés au sceptre *xonecuilli* qui les représentent ou porter le bouclier *teueuelli* qui est le leur; Itzpapalotl, déesse guerrière, peut emprunter la peinture corporelle de Mixcoatl. Certaines associations se reproduisent fréquemment, mais les possibilités, en théorie du moins, sont innombrables.

Par ses métamorphoses, ses correspondances et ses échanges d'attribut, le panthéon est donc en perpétuelle reconstruction et déconstruction, comme s'il n'était qu'un jeu de cartes aux mains du principe créateur. Les innombrables dieux du panthéon ne sont tous que des fractionnements des principes éternels féminin et masculin, eux-mêmes réunis en Omēteotl, la divinité suprême. C'était sans doute la conception qu'en avait l'autorité religieuse, même si celle-ci ne se trouve pas explicitement exprimée dans les sources (Nicholson 1971: 411). C'est pourquoi quel que soit le personnage divin par lequel on tente de saisir un mythe, on finit par attirer à soi tout le panthéon.

## 2. Études sur la femme nahua

Les études sur la femme nahua que nous avons sélectionnées ici s'articulent autour de trois thématiques: le statut de la femme, la sexualité et la part du féminin dans la représentation symbolique du genre.

### 2.1 Le statut de la femme nahua

#### 2.1.1 Le statut de la femme en Mésoamérique nahua, quelques pionniers

En 1944, George Vaillant consacrait une page de son ouvrage de référence sur les Aztèques au «statut de la femme» (1956: 118-119). Pour Vaillant, la société aztèque forme une chefferie, et non un État. Les chroniqueurs, espagnols ou métis, auraient été influencés par la culture européenne lorsqu'ils affirmaient l'existence de classes sociales héréditaires. Tous les statuts prestigieux auraient donc été atteints par des individus particulièrement doués, mais n'étaient cependant accessibles qu'aux hommes. Vaillant (qui cite Bandelier et Bancroft)<sup>10</sup> indique que les femmes avaient certains droits (acquérir des propriétés, s'engager dans des contrats ou se présenter en cours pour obtenir justice), mais que ceux-ci étaient inférieurs à ceux des hommes, et il donne comme exemple le double standard en matière de relations sexuelles: l'épouse doit être fidèle, le mari non, à condition de ne pas séduire une femme mariée. Il en conclut donc que:

While the legal position of women was relatively low, judged by modern standards in the United States, personal influence was great, and there were several instances where a woman acted as regent when her son was too young to assume the office of chief. (...) The priesthood may have offered a modest field of influence attainment to women. However, history records no mention of any advantage deriving from temple service. (Vaillant 1956: 119)

La position de Soustelle (1955: 285-287) est plus nuancée: l'homme est le chef de la famille, mais les femmes peuvent exercer de nombreux métiers; Les femmes les plus âgées jouissaient d'une véritable indépendance et d'une influence sociale non négligeable. L'antagonisme entre les sexes, tel qu'il s'exprimait lors de certaines fêtes où des groupes s'affrontaient plaisamment, semble assez marqué. «Il n'est pas douteux» poursuit

<sup>10</sup> Pour la petite histoire, on peut citer le jugement de Bandelier à la fin du 19<sup>ème</sup> siècle: «The position of women was so inferior, they were regarded as so far beneath the male, that the most degrading epithet that could be applied to any Mexican, aside from calling him a dog, was that of "women"» (Bandelier 1880, cité par Bell 1992).

Soustelle, «qu'au cours des temps le pouvoir masculin s'était renforcé et qu'on tendait à enfermer la femme, de plus en plus, entre les quatre murs de la maison» (*ibid.*: 285) bien qu'elle continue à exercer des professions «où elle jouissait d'une grande indépendance» (*ibid.*: 286).

Les premières études consacrées aux femmes nahua vont donc compiler les informations contenues dans les diverses sources, afin de constituer un tableau plus complet de la situation. Pour ce faire, on procède également à la traduction de certains textes en nahuatl (par exemple Duránd-Forest 1960, Fierro Gonzáles 1960, Hernández Rodríguez 1962, Sullivan 1966, Hellbom 1967). Ainsi, Fierro González (1960) décrit le cycle de vie féminin, de la naissance à la mort. L'étude la plus exhaustive quant aux aspects socio-économiques, est sans doute celle de Hellbom (1967), bien qu'elle s'appuie presque uniquement sur des informations contenues dans le *codex de Florence* de Sahagún. On y trouve rassemblée une grande quantité d'information sur le rôle des femmes dans tous les secteurs de la société: participation aux rituels, prêtrise, différents métiers (vendeuse au marché, tisserande, fileuse, cuisinière, guérisseuse, sage-femme etc., à l'exception des *auiani* [pl. *auianime*] ou «prostituées» qui ne sont pas étudiées), rôle familial selon les divers liens de parenté, etc. Pour chaque thème, le rôle des hommes est également considéré, et la situation comparée à celle du Mexique postrévolutionnaire. Hellbom conclut que la femme a un certain pouvoir économique, mais son rôle ne peut être que familial et local - c'est-à-dire que tous les statuts sociaux de type «carrière» lui sont fermés (une conclusion qui sera contredite par des études subséquentes). Cependant, les activités féminines ne sont pas dépréciées, bien que la «virilité» (*oquichyotl*) soit une qualité valorisée pour les deux sexes.

### 2.1.2 Statut de la femme et cosmologie

On tenta souvent de mesurer le statut de la femme à partir de l'étude de la cosmologie nahua. Ainsi, le modèle théorique de Leacock inspira deux études de Nash sur le statut de la femme chez les Nahua (Nash 1978, 1980, Leacock et Nash 1981). L'étude de Nash sur l'idéologie de la domination masculine chez les Aztèques souffre de plusieurs faiblesses dues à la complexité des sources et à la difficulté d'y distinguer une évolution chronologique. Nash (1978) tente de montrer que la montée du militarisme chez les Aztèques s'accompagne d'une dégradation du statut effectif et symbolique de la femme. Entre autres, elle considère la montée du culte de Huitzilopochtli (dieu guerrier des Aztèques) comme un indice de domination masculine.

Quel que soit l'intérêt de l'hypothèse de départ, la démonstration n'est pas convaincante. C'est ce que tenteront de démontrer McCafferty et McCafferty (1988), en utilisant une approche différente (et non chronologique), comme les auteurs le soulignent.

Within an analytical framework of dialectical relationships, with actors negotiating material and symbolic power, this approach explicitly recognises that although some groups may control diverse resources of authority, power and prestige, there is never a complete monopoly, and alternative sources are defined subjectively and exploited accordingly. (McCafferty et McCafferty 1988: 45)

Appliquée au domaine des relations de genre, une telle approche conçoit le genre comme un tout structurel, «made up of ongoing dialectical negotiation between male and female identities, both on group and individual level» (*ibid*). Ainsi, le pouvoir social se réoriente en fonction des différentes situations contextuelles, comme les événements historiques et les actions humaines. Les auteurs suivent ici le modèle de Silverblatt (1987), dont nous avons parlé au chapitre 1. Ils vont donc souligner les sphères d'influence féminines, l'importance des déesses au sein du panthéon et établir une connection entre le tissage féminin et les déesses qui lui sont associées. En conclusion, ils affirment que:

While competition for resources for power and prestige certainly existed between males and females, the actual distribution of power was separated by the unambiguous distinctions of gender identity, and was not considered in hierarchical terms of domination and subordination within the pre-Conquest cultural system. Women controlled many resources of social power in Aztec society and displayed this power through the symbolic representations of female identity and through associations with their goddesses. (*ibid.*: 55)

Cette toute dernière remarque (au sujet des déesses) s'applique mieux, en fait, à la situation andine où, selon Silverblatt, les relations entre fidèles et dieux suivent la dualité des genres: c'est-à-dire que les femmes adorent des déesses et les hommes des dieux. Cette dichotomie est moins marquée dans le monde nahua. Ce qui produit cette apparente ressemblance entre Nahua et Inca est un problème d'interprétation des sources: en effet, les auteurs considèrent les *ticitl* (sages-femmes et guérisseuses) comme des prêtresses de Tlazolteotl, ce qui n'est pas le cas. Enfin, l'approche théorique est intéressante mais reste en fin de compte inexploitée: les auteurs parviennent à un modèle relativement statique des relations de genre.

Alberti Manzanares (1993) va également s'intéresser au problème des correspondances entre le panthéon nahua et la statut de la femme. En effet, contrairement à ce que l'on retrouve dans la religion catholique (la Vierge Marie), aucun modèle ne vient représenter le comportement social féminin idéal. D'une compilation de données impressionnante, caractérisant tant le panthéon, les fêtes religieuses, les lois et le rôle social des femmes, Alberti conclut que la femme aztèque n'est pas opprimée, bien que cette société soit de type patriarcal, et que les forces féminines et masculines ne sont pas évaluées en termes de valeur plus ou moins grande, mais sont plutôt complémentaires, contribuant ainsi à maintenir un équilibre (Alberti 1993: 474). Cette étude a le grand mérite de présenter deux documents inédits sur les prêtresses nahua (voir également Alberti Manzanares 1994). Ces documents fort semblables (l'un anonyme, l'autre écrit par Sigüenza y Góngora en 1684) comportent des informations copiées des travaux d'Ixtlilxochitl.<sup>11</sup>

Pour Klein (1994), qui étudie les rapports entre genre et guerre, il est un modèle de comportement féminin idéal, et c'est celui de la *cihuapilli* entendue ici au sens de femme déifiée parce que morte en couches. En effet, la femme idéale, chez les Aztèques, est une femme guerrière. Cet aspect belliqueux se manifeste, cependant, non dans les activités militaires, mais par le biais de la maternité, une maternité qui, comme la guerre, peut mener à la mort. Pour Klein, il existe donc plusieurs stéréotypes féminins:

- la femme idéale, qui reste à la maison (opposée à l'homme guerrier)

- celui de la «mauvaise» femme, où l'agressivité disruptive féminine est vaincue et où la féminité représente les peuples soumis face aux Aztèques (cf le mythe de Coyoxauhqui, plus bas). Coyolxauhqui et d'autres déesses comme Cihuacoatl et Quilaztli, sont donc en contradiction avec le modèle idéal (passive à la maison) en voulant défier le monde masculin (l'hégémonie aztèque), souvent à l'aide de sorcellerie ou d'une sexualité excessive. Une sexualité qui doit être contrôlée, puisque les femmes sont les porteuses des héritiers des hommes. C'est pourquoi elles sont représentées en position de vaincues.

---

<sup>11</sup> Le texte anonyme fut écrit en vue de faire partie d'une « histoire » avec mention de la civilité des Nahua et de leur âme semblable à celle des Espagnols. De façon intéressante (il s'agit d'une observation personnelle), Torquemada utilisait les mêmes informations pour montrer que le « diable » est insatiable dans sa volonté de contrôler les êtres humains, puisqu'il admettait même les femmes comme prêtresses de son culte. C'est que dans un cas, on considère principalement le fait que ces femmes vivaient dans des «monastères» comme les religieuses catholiques (soit une preuve de bon sens), tandis que dans le deuxième cas, on souligne le fait qu'elles avaient la possibilité de participer au culte de façon active, une usurpation de pouvoir aux yeux d'un catholique.

- enfin la «bonne» femme est celle qui utilise son agressivité afin de protéger les hommes, sans contester leur pouvoir. Ce modèle n'est pas représenté par une déesse (quoique l'auteur cite souvent la même Cihuacoatl-Quilaztli que précédemment), mais par certaines actions militaires de femmes au cours d'affrontements guerriers. À l'appui de sa thèse, Klein avance que tous les outils domestiques féminins, et en particulier le «couteau» de tissage et le peson de fuseau, peuvent être interprétés comme des armes symboliques (épée et bouclier). Enfin, les passages bien connus des *huehuetlatolli* de la sage-femme, où elle compare l'accouchée à un guerrier, sont certainement les expressions les plus claires de ce modèle dans le monde aztèque.

Pour Klein, cependant, ce dernier modèle est asymétrique et «fictif». Qu'elle soit mauvaise ou bonne, *enemy* ou *good*, la femme guerrière est toujours le symbole de la défaite:

The Aztecs thus fall into that common, if not universal category of peoples who have defined warfare in terms of male/female sexual relations - who have, in other words, construed the opposition of war to peace, aggression to resistance, and victory to defeat, in terms of gender. (Klein 1994: 240)

Cette idée était déjà présente dans une autre étude de Klein (1988), où la déesse Cihuacoatl est présentée comme le symbole de la défaite.

Nous reprendrons de Klein l'idée que la *cihuapilli* est le modèle de la femme idéale aztèque. Il apparaîtra cependant, au long de cette étude, que selon nous la catégorisation du genre, même chez les sévères Aztèques, est bien différente. En effet, la représentation du genre ne nous semble pas issue uniquement d'un État qui serait masculin et oppresseur.

### 2.1.3 Les reines nahua

En quoi les femmes contribuent-elles à la consolidation des alliances? Quel est leur pouvoir politique? Quelles sont pour elles les conséquences d'un système où l'attribution du pouvoir entre candidats potentiels se détermine par le lignage de la mère ou même directement par lignée maternelle? Où l'ancêtre fondateur d'une nouvelle dynastie, chez un groupe qui veut «s'établir», est une femme noble d'une cité prestigieuse? Toutes ces questions sont loin d'avoir trouvé réponse, mais certains auteurs, comme Schroeder (1992) et Bell (1992) s'y sont intéressés.



Schroeder étudie plus particulièrement la situation de la seigneurie de Chalco, à travers les écrits du chroniqueur métis Chimalpahin. Ici, les mariages sont le plus souvent hypogames et interdynastiques, comme dans le Bassin de Mexico. Schroeder (1992: 80-81) mentionne un titre féminin sur lequel nous reviendrons, *ihueltiuh*, la «soeur aînée». Ce titre semble désigner la femme la plus importante d'une lignée, ici la fille du chef d'un groupe de nouveaux arrivés dans la seigneurie de Chalco. C'est elle qui enfantera le futur seigneur du groupe, en devenant concubine (et non femme «légitime») d'un *tlatoani* de l'endroit; puis elle revint chez son père pour y élever l'enfant. Le schéma habituel (mariage hypogame) fut rétabli à la génération suivante, lorsque ce fils épousa une femme de statut plus élevé.

Bell, dans sa thèse de doctorat (1992), documente la présence de plusieurs reines (*cihuatlatoani*: «femme seigneur») et régentes, quatorze en tout (en comptant quelques cas qui relèvent plutôt du mythe, mais acceptés par les Nahuas comme historiques). Les reines se distinguent des régentes en ce qu'elles gardent le pouvoir jusqu'à leur mort, tandis que les régentes cèdent la place à leur fils en âge de régner. De façon générale, il semble qu'une *cihuatlatoani* hérite du pouvoir par la combinaison de deux facteurs, l'absence d'héritier mâle direct et sa haute naissance par rapport aux autres candidats potentiels, s'il en est. Les trois *cihuatlatoani* de la seigneurie de Cuauhtitlan, toutefois, ont peut-être été choisies dans le cadre d'un système plus enclin à faire place aux dirigeantes. Fait intéressant, il y eut au moins une reine aztèque; cependant, pour reprendre un commentaire de 1532, «parce qu'il s'agissait d'une femme, ils ne la comptèrent pas dans leurs annales» (*Relación de la Genealogía*, cité in Bell 1992: 62). Il semble, d'après plusieurs sources, que Motecuzoma l'Ancien n'ait eu qu'un fils, considéré impropre au pouvoir (sa mère étant une épouse secondaire), et sa fille Atotoztlī, mariée à un parent proche (donc membre lui aussi de la famille régnante) fut préférée à tout autre candidat. Elle fut également la mère et la grand-mère des quatre *ueytlatoani* (grand-seigneur, titre traduit en général par «empereur») suivants, et son règne, qui aurait duré quelques trente ans, serait compté en partie avec celui de son père et en partie avec celui de son fils aîné.

Bell (*ibid.*: 143-175) documente également la présence de femmes dans les conseils administratifs des cités, de façon certaine pour la guilde des marchands comme pour les conseils de quartiers. Peut-être étaient-elles présentes également au conseil supérieur des cités, mais les seuls exemples connus sont coloniaux: deux femmes et six hommes constituaient le «conseil» nahua (*teccalli*) de Texcoco entre 1575 et 1630.

Enfin pour Gillepsie (1989), toute l'histoire de la famille régnante de Tenochtitlan est avant tout une construction symbolique, où les personnages et leurs liens de parenté auraient été «réarrangés», pour suivre une structure fixe, dont nous reparlerons plus loin. Les hypothèses de Carrasco et de Gillepsie semblent à première vue irréconciliables, puisque l'un tente de découvrir la structure sous-tendant les mariages royaux, tandis que l'autre affirme que cette structure est de nature mythique. Il nous semble, en fait, que ces deux aspects peuvent être complémentaires. La richesse des sources est telle qu'il est fort possible de retracer, à travers les diverses variantes des généalogies royales, les formes de mariage effectivement retenues et les efforts évidents de réaménagement qui caractérisent l'histoire nahua.

#### 2.1.4 En guise de conclusion au sujet du statut de la femme nahua

Dans la société nahua préhispanique, hommes et femmes ne sont pas égaux mais leurs relations (sociales et symboliques) ne se conçoivent pas seulement, pour utiliser l'idée des McCafferty et d'autres, en termes hiérarchiques mais sont également (et principalement) complémentaires. Les études que nous avons citées jusqu'ici dans ce chapitre démontrent toutes à quel point, une fois regroupées les informations éparses sur les femmes, le portrait qui s'en dégage est surprenant. Celles-ci sont présentes dans tous les secteurs de la société et seuls les plus hauts postes des différentes hiérarchies leur sont théoriquement fermés (à l'exception de la hiérarchie militaire, entièrement réservée aux hommes).

Plusieurs auteurs s'accordent à dire que si hommes et femmes ne sont pas égaux chez les Nahua préhispaniques, le statut de la femme nahua y était certainement bien meilleur qu'aux temps coloniaux ou contemporains (León-Portilla 1958: 5-6, Hellbom 1967: 268-269, Nash 1980, Kellogg 1997). À cet égard, l'étude de Nash sur la transformation du statut de la femme au cours de la période coloniale est particulièrement intéressante. Elle y montre que les femmes voient leur échapper, pendant la colonie, tous les métiers prestigieux: elles ne produisent plus que des «objets pour Indiens». La production des formes prestigieuses de ces mêmes objets est prise en charge par l'industrie d'origine européenne (tissage, broderie, poterie, etc.). À notre avis, les conséquences de la perte du monopole du tissu-monnaie (dont une certaine partie de la production est contrôlée par les femmes), accompagnée d'une dévalorisation du tissu autochtone, ont dû, en effet, être catastrophiques pour la femme indienne novohispane. De plus, l'impossibilité d'accéder dorénavant à la prêtrise et l'évincement des guérisseuses par des médecins masculins (dans

les groupes dominants de la société) a certainement miné le «capital symbolique» du féminin.

Enfin, doit-on penser que le statut de la femme s'est étiolé au cours de l'histoire du Mexique préhispanique? Le débat reste ouvert. Une nouvelle lecture des figurines féminines retrouvées en abondance dans les sites archéologiques du Mexique central antérieurs au Postclassique, indique une participation importante des femmes à la vie sociale: relations communautaires liées aux cycles de vie, échanges inter-communautaires, participation aux rituels et statut social élevé (Guillén 1993, Serra Puche et Durand V. 1998; voir également Miller 1988, Roosevelt 1988). Cette participation et ce statut se seraient-ils amoindris au Postclassique, alors que les figurines féminines semblent moins abondantes? Les informations recueillies jusqu'à maintenant laissent croire qu'on doit considérer un déplacement des espaces d'activités, mais qui n'est pas nécessairement accompagné d'une baisse du statut social. Il est grand besoin de multiplier les recherches archéologiques menées de façon à pouvoir répondre à des questions sur le genre.

## 2.2 Amour, sexualité et procréation chez les Nahua

La question la plus souvent posée, lorsque l'on traite d'amour et de sexualité chez les anciens Nahua, est de savoir si ceux-ci considéraient la sexualité comme un «péché» ou non. Pour certains, les anciens Nahua possédaient une morale très semblable, à cet égard, à celle des Espagnols du 16<sup>ème</sup> siècle (Aguirre Beltrán 1987 [1963]: 165) et la sexualité ne pouvait donc être acceptable qu'en fonction de la procréation (Alcina Franch 1991). Pour d'autres, que nous suivrons ici, la situation est plus nuancée. Puisque nous discuterons, dans cette étude, de poésie amoureuse, il est important de prendre position sur la valeur de l'amour et de la sexualité dans la société nahua.

L'étude de Quezada (1984 [1975]) reste encore aujourd'hui un texte de référence pour qui s'intéresse aux pratiques amoureuses nahua, et en particulier à leurs aspects magiques et religieux. Ainsi, contrairement à ce qu'on observe dans la religion chrétienne, sexualité et rituel sont parfois directement reliés dans le monde nahua. La sexualité excessive est condamnée par la société, mais «se livrer aux douceurs de l'érotisme c'est ou ce peut être, en ce qui a trait au sacré, s'approcher de la condition des dieux de l'amour» (Quezada 1984: 113), et cette sexualité rituelle est le plus souvent étroitement associée à la mort et au sacrifice. Quant à la magie amoureuse, elle ne s'emploie que dans des cas extrêmes, comme par exemple pour réunir des êtres que les règles sociales devraient séparer. Selon

l'interprétation de Quezada, pour la personne «ensorcelée» la croyance en l'utilisation de la magie peut également transformer un désir inconscient et socialement inacceptable en la peur d'une force extérieure, représentée par la magie.

López Austin s'est également intéressé à ces conceptions dans son ouvrage *Cuerpo humano y ideología* (1984 [1980]: 328-355 *et passim*). Analysant un *huehuetlatolli* («parole des anciens»: discours moraux) d'un père à sa fille, il montre que les références au plaisir sexuel y sont claires; les plaisirs terrestres sont rares, et les relations sexuelles ainsi que les joies de la procréation en font partie.

En principe, donc, la vie sexuelle est exaltée, et elle n'est pas entachée d'un lien originel avec le péché. Mais, malgré cette conception si libre, la complexité même de la vie sexuelle et son importance capitale pour les relations sociales donnaient lieu à un grand nombre de restrictions, de tabous, d'états d'impureté, de conditionnements, de craintes et de pudeurs.

*En principio, pues, la vida sexual es exaltada y no la mancha un vínculo con el pecado. Pero a pesar de esta concepción abstracta tan abierta, la complejidad misma de la vida sexual y su cardinal importancia en las relaciones sociales daban lugar a un gran número de restricciones, tabúes, estados de impurezas, condicionamientos, temores y pudores.* (López Austin 1984: 328)

Cependant, «la recherche du plaisir sexuel n'était pas réprimée chez les adultes, si elle se maintenait dans les limites de la modération» (*ibid.*: 335).

Les excès sexuels menaient, en particulier chez l'homme, à de graves maladies. Épuisement de la semence et du corps en général menacent les hommes qui aiment trop les femmes. L'homme qui avait une aventure extra-maritale avec une femme non mariée ne devait pas avoir de relations sexuelles avec son épouse afin de ne pas la contaminer (l'adultère, en tant que faute, étant associé à la maladie), et la loi prévoyait une peine pour le mari dans ce cas précis. Le manque de relations sexuelles peut également mener à la maladie, et comme la chasteté était exigée de certains individus, on conseillait soit de se «refroidir» par la consommation de certains aliments (dans le cas des veufs, et selon les notions de chaud et de froid extrêmement importantes dans la médecine nahua), soit, pour les prêtres, une vie stricte consacrée à la pénitence. Quant aux femmes, selon un *huehuetlatolli* célèbre, elles ne couraient aucun risque d'épuisement de leur semence, et restaient donc aptes aux relations sexuelles toute leur vie, alors que l'homme s'éteignait sexuellement d'autant plus rapidement qu'il avait commencé jeune et sans modération.

L'analyse de López Austin contient une grande quantité d'information sur la conception et les croyances en matière de grossesse et de petite enfance, ainsi que sur l'homosexualité, sur lesquelles nous ne nous pencherons pas ici. Signalons simplement un point important: l'enfant était considéré comme le résultat du mélange des deux fluides, féminin et masculin. C'est pourquoi on croyait que des relations sexuelles répétées, au début de la grossesse, aidaient l'enfant à bien se former. L'auteur résume les grandes lignes de la morale sexuelle nahua, qu'il interprète en termes de cohésion sociale:

- l'équilibre, le juste milieu est la règle en matière de comportement sexuel; pour l'auteur, la valorisation de la chasteté permet de contrebalancer la vision positive de la sexualité, qui pourrait déboucher sur une liberté sexuelle trop grande, qui viendrait désorganiser la société;
- la procréation est exaltée; en effet cette société constamment en guerre aurait besoin d'un niveau de natalité élevé pour ne pas être confrontée à une diminution de population;
- la valorisation du mariage, de la chasteté chez les jeunes non mariés auraient favorisé la stabilité sociale. Une plus grande liberté sexuelle était dévolue aux gens du commun, tandis que les nobles devaient mener une vie plus pure afin d'être forts et aptes au commandement;
- finalement, la société nahua valoriserait les valeurs masculines au dépend des valeurs féminines.

Enfin, on ne peut quitter le sujet de l'amour et de la sexualité sans un mot sur les *auiani* (littéralement: celle qui réjouit), les prostituées quasi rituelles des cités nahua. Les avis sont partagés sur leur statut, et dépendent principalement de la lecture faite des documents coloniaux. Pour certains, elles étaient franchement dépréciées. Pour d'autres, il faut comprendre que les textes les plus sévères à l'égard des *auiani* (les *Primeros Memoriales*, repris dans le *codex de Florence*) ont probablement été émis par d'anciens prêtres opposés à certaines valeurs du monde guerrier, lui-même sous l'égide du dieu Tezcatlipoca. La conception catholique de la prostitution vient également teinter les documents coloniaux. Le discours sur l'*auiani* serait donc une conjonction du discours des membres de la société préhispanique opposés à cette pratique et des missionnaires en charge de la compilation de ce discours. L'examen des pratiques mentionnées dans les sources présente un tableau différent et c'est pourquoi Soustelle peut affirmer que les *auiani* exerçaient une profession «non seulement reconnue, mais estimée» (1955: 186).

Arvey (1988) fait remarquer que les informateurs de Sahagún décrivent en fait deux formes de prostitution. L'une est «celle qui réjouit» dont nous avons parlé, décrite dans la section intitulée «mauvaises femmes» par le franciscain; elle est simplement représentée comme une jeune femme habillée de vêtements brodés. L'autre est «celle qui se vend» (*monamacac*) et sa description se retrouve parmi la liste des vendeurs du marché. Cette prostituée-là, quoiqu'indienne, est représentée coiffée et vêtue en grande partie à l'européenne - la seule femme dans toutes les images du codex à être ainsi dépeinte. Les deux prostituées pourraient bien être la représentation de deux concepts fort différents - la prostitution à l'européenne, sous le signe de l'argent (son client lui présente une pièce de monnaie) et celle préhispanique, non pas glorifiée, mais élément indispensable à la vie religieuse et sociale (cf. notre chapitre 6).

### 2.3 La part des déesses, symbolique du féminin

#### 2.3.1 Féminité et vision du monde

Soustelle (1940, 1979) distingue deux grandes classes de dieux, ceux des agriculteurs, les plus anciens, comprenant surtout des déesses terrestres, mais incluant aussi certaines figures masculines comme Tlaloc, le dieu de la pluie, ou Centeotl, celui du maïs; et ceux des chasseurs, principalement célestes, guerriers et masculins (1979: 111-112). En effet, «de nombreuses déesses étaient associées à la fertilité du sol ou à la fécondité des femmes»; elles donnent naissance aux divinités du maïs, mais sont également associées à la guerre, en tant que Terre dévoreuse de sang (*ibid.*: 47). Pour Soustelle, le fait que certaines déesses terrestres offrent des traits guerriers relève d'une «contamination» entre les deux lignées (celle des agriculteurs et celle des chasseurs):

(...) il serait naturellement inexact de tracer entre elles un fossé infranchissable; des contaminations, des interpénétrations, des rationalisations récentes ont dans bien des cas rapproché ou confondu des personnalités divines d'origine différente. Les déesses terrestres, par exemple, présentent des traits guerriers évidemment inspirés des traditions propres aux Nahuatl septentrionaux. (*ibid.*: 112)

En somme, toutes les déesses sont soit terrestres, soit maternelles (les «mères des dieux»), en tout cas agricultrices, et l'aspect guerrier de certaines d'entre elles s'explique par une «contagion» à partir d'un autre système de pensée. Les agriculteurs vénèrent donc des dieux des deux sexes, mais surtout féminins, tandis que les chasseurs, eux, ne vénéreraient que des dieux masculins. Une fois civilisés, cependant, ils adoptent certaines déesses

auxquelles ils attribuent, en plus de leurs valeurs traditionnelles de fécondité et de fertilité, des valeurs guerrières et masculines.

D'autres études vont plutôt chercher à mettre en évidence l'intégration des valeurs masculines et féminines sous forme d'une dualité.

López Austin, dans ses derniers ouvrages (1994: 168 sq, 1998a, 1998b), adopte une position quelque peu différente de celle de *Cuerpo humano y ideología*, face à la sexualité et à la symbolique du féminin. C'est le côté morbide de la sexualité qu'il privilégie, et qu'il associe au «côté féminin du cosmos». C'est ainsi que le cosmos nahua est divisé en deux grands côtés, le féminin et le masculin, associés, pour ce qui est du masculin, au chaud, à la lumière, à la gloire, etc.; et pour le féminin au froid, à l'obscurité, à la sexualité, à la maladie, etc. Ces deux aspects se complètent à la façon du *yin/yang* chinois: il n'existe pas d'être pur, c'est la prédominance d'une des deux essences qui détermine la position d'un être dans l'un des champs taxonomiques (1998: 10). C'est ce qui explique que l'on retrouve tant des dieux que des déesses de chaque côté du cosmos, certains dieux étant de caractère féminin et vice-versa.

Johansson (1996), dans son étude de la conception de l'espace-temps chez les Nahua, adopte également un modèle duel où masculin et féminin se partagent les sphères du cosmos: soleil, haut et ciel d'un côté, lune, bas et terre de l'autre.

Par ailleurs Milbrath (1995) montre que les divinités associées à la lune et à la boisson alcoolisée (*octli*) tirée du suc de l'agave, possèdent des caractères androgynes. L'ambivalence sexuelle de cette catégorie de dieux serait due en partie aux diverses phases de la lune, qui sont interprétées parfois en termes féminins et parfois en termes masculins. C'est aussi le rôle de l'astre qui détermine le sexe qu'il prendra en certaines occasions: féminine si on l'associe à la naissance, la déesse de la lune incorpore certains traits masculins si elle s'occupe d'activités guerrières; elle peut être masculine, féminine ou bisexuelle lorsqu'elle est liée à la fertilité du maïs. Cette étude montre les limites du modèle duel en ce qui à trait à la symbolique nahua (bien que ce ne soit pas le propos de Milbrath).

### 2.3.2 Féminité et symbolique du sacrifice

La découverte du monument de Coyolxauhqui, lors des fouilles du Templo Mayor, a éveillé un intérêt pour cette déesse et pour le mythe bien connu où elle apparaît. Le cas est en effet exceptionnel: la représentation de Coyolxauhqui, déesse de la lune et sœur de Huitzilopochtli, dieu des Aztèques et de la guerre, et la position du monument en bas de l'escalier de la pyramide de Huitzilopochtli correspondent presque en tout point à ce que raconte le mythe. Résumons le mythe en deux mots: la mère de Huitzilopochtli, Coatlicue, tombe enceinte au contact d'une boule de duvet; ses enfants, Coyolxauhqui et les Quatre cents Huitznahua s'indignent (Coatlicue étant prêtresse à ce moment, elle se devait d'être chaste) et Coyolxauhqui convainc ses frères de tuer leur mère. Lorsque l'armée de ses frères s'approche, Huitzilopochtli naît et massacre sa sœur et ses frères, instaurant ainsi le sacrifice humain. Selon une autre version, qui place l'événement pendant la migration des Aztèques, Huitzilopochtli aurait abandonné sa sœur aînée, nommée ici Malinalxochitl, parce qu'elle pratiquait la sorcellerie. Son fils Copil tenta de la venger, mais il fut tué par Huitzilopochtli. Selon cette même version, Coyolxauhqui était la mère de Huitzilopochtli et il la tua par extraction du cœur (cardiectomy), ainsi que ses oncles les Quatre Cents Huitznahua, parce qu'ils voulaient rester à Tollan, où ils menaient une vie d'abondance, plutôt que d'aller fonder Tenochtitlan (Sahagún 1997: 191-192, Tezozomoc 1992: 28-36, 39-45). Duverger (1983), Matos Moctezuma (1987), Klein (1994, voir plus haut) et Graulich (1992) vont donner leur interprétation du mythe et de la symbolique du féminin à travers le personnage de Coyolxauhqui.

Matos Moctezuma (1987: 47-58) fait remarquer que l'arrangement rituel du Templo Mayor reproduit les éléments du mythe: la pyramide est la colline de Coatepec: Coyolxauhqui est représentée démembrée au pied de l'escalier-colline. De la même façon, les victimes sacrificielles étaient rejetées en bas de l'escalier du temple après la cardiectomy et par la suite démembrées pour être consommées. La défaite de la lune pourrait également symboliser le passage d'un calendrier lunaire à un calendrier solaire.

Selon Duverger (1983: 286-287), l'épisode de la défaite de la sœur Coyolxauhqui représente la soumission des tribus soumises et la toute-puissance aztèque. Mais la version du meurtre de la mère pourrait plutôt signifier l'abandon d'un ordre social, celui de l'autorité de la mère et des oncles maternels. Les Huitznahua étant appelés prêtres, il pourrait s'agir d'une querelle entre prêtres et militaires, ou entre faction pacifiste et faction



à la philosophie plus conquérante. Enfin et surtout, le mythe instaure et justifie le sacrifice humain, par lequel s'imposera la suprématie aztèque.

Le thème de la sorcière a été étudié par Graulich (1992). Qualifiant d'historicistes les autres études du mythe de Malinalxochitl (comme celles de Klein ou de Duverger), Graulich veut démontrer que le personnage féminin de la «sorcière» représente symboliquement la passivité, l'arrêt du mouvement de la migration et finalement l'ensemble des valeurs féminines (nettement négatives) opposées aux valeurs masculines. L'auteur adopte (comme d'autres déjà cités) un système *yin-yang* pour rendre compte de la symbolique nahua (*ibid*: 95-96), système qui, à notre avis, opère une réduction de la richesse de la pensée nahua, tout au moins en ce qui concerne la symbolique du genre. La plupart des chercheurs attribuent énergie négative au féminin et énergie positive au masculin. Graulich va encore plus loin en plaçant l'énergie du côté masculin et la passivité du côté féminin (cf. par exemple Quezada 1996: 67 note 108).

En résumé, selon ces auteurs un certain nombre de concepts sont ici reliés et symbolisés en termes de genre: un personnage féminin (et parfois son fils, neveu du protagoniste) représenterait le chamanisme, les anciennes religions agricoles, les populations autochtones et sédentaires du Plateau central, un calendrier lunaire, la lune ou la matrilinearité. Toutes choses, donc, qui doivent être éliminées ou, du moins, contrôlées et éclipsées grâce (symboliquement) au sacrifice humain, essence même de la religion d'État et de la suprématie aztèque.

### 2.3.3 De la liminalité des femmes nahua

Comme nous le mentionnons plus haut, Gillespie s'est intéressée à la construction de l'histoire nahua. Identifiant les différents personnages féminins sacrifiés selon le récit historico-mythique des Aztèques (dont Coyolxauhqui), elle propose une analyse fort intéressante (1989: 3-120), où le sacrifice correspond au passage d'un état à l'autre, que celui-ci soit compris en termes environnementaux (changement de saison, alternance jour-nuit) ou en termes historiques (migration d'une ville à l'autre). Elle identifie tous ces personnages féminins à diverses incarnations de la déesse-mère. Selon ce modèle, les «reines» mentionnées dans la succession aztèque ne seraient que des réactualisations symboliques de cette liminalité structurale.

Ainsi les trois reines aztèques correspondent au début, à l'exact milieu et à la fin de la succession des *tlatoani*, et chacune représente la fin et le début d'un nouveau cycle. Ilancueitl (qui apparaît si anciennement dans l'histoire que tous les auteurs s'accordent à lui donner un statut mythique), vient fonder le lignage par son noble sang toltèque. Atotoztli (cette même reine identifiée par Bell 1992) permet de connecter deux séries de *tlatoani* eux-mêmes arrangés en successions identiques (trois frères suivis d'un «solitaire», seul représentant de sa génération, suivi d'une femme). Enfin Tecuichpo, fille de Motecuzoma II baptisée Isabel, représente la connection entre le monde préhispanique et la nouvelle domination espagnole, et la fin du cycle des *tlatoani*. L'analyse de Gillepsie se détache par sa qualité et sa profondeur; elle a cependant le démerite (à nos yeux) de nier toute «vérité» aux textes, et donc toute possibilité d'analyse anthropologique autre que symbolique ou discursive.

#### 2.3.4 La grande tisserande, symbolique du tissé

Parmi les rôles sociaux occupés par les femmes, les plus prestigieux, si l'on se fie à leur importance dans la symbolique nahua, sont certainement la production des tissus et celle de nouveaux êtres humains. Dans la symbolique mésoaméricaine, ces deux aspects sont d'ailleurs liés, comme ils le sont également aux activités sexuelles. Les tissus comptent parmi les produits les plus importants économiquement, et les femmes nobles se consacraient à la confection des plus fins. L'archéologie comme l'iconographie permettent d'associer activités de filage et de tissage, et les outils finement travaillés qui s'y rapportent, au prestige des femmes nobles (McCafferty et McCafferty 1994, Hamman 1997, Hendon 1997, pour des exemples mixtèques et maya).

Chez les Nahuas, la déesse Tlazolteotl-Ixcuina représentait, selon Sullivan (1982), le filage du coton, la maternité et les activités sexuelles. En effet, le filage combine deux mouvements: l'amas de fil sur le fuseau qui croît comme un enfant qui se forme, et le fuseau qui «danse» dans le petit bol sur lequel il prend appui, représentation du coït (la semence masculine était jugée bénéfique à la croissance de l'enfant en début de grossesse, Sullivan 1966: 81). Ainsi, une devinette rapportée par les informateurs de Sahagún demande: «Qui met-on enceinte? Qui devient grosse d'un enfant là où on danse? Le fuseau» (cité in Sullivan 1982: 14). Par ailleurs, tout un ensemble d'importantes déesses nahua, incarnant l'amour, la maternité ou la fertilité, sont ainsi associées au filage, au tissage et à la broderie, et reconnaissables aux parures de coton brut, aux fuseaux ou au

*tzotzopazli*<sup>12</sup> qu'elles arborent sur les représentations iconographiques: Tlazolteotl-Ixcuina, Xochiquetzal, Cihuacoatl-Tonantzin, Chantico, Toci, etc. (*ibid.*, également Duránd-Forest 1988)

Klein (1982), en s'appuyant principalement sur des données iconographiques et ethnographiques, élargit la symbolique du tissage en proposant un modèle mésoaméricain où l'univers serait conçu comme un tissu replié sur lui-même (les étages du monde souterrain et supraterrestre). Selon un autre modèle, un écheveau de fils emmêlés symboliserait maladie, mort et, finalement, le contenu du monde souterrain, tandis que la surface terrestre serait, elle, tissée.

D'une façon générale, toutes les études qui s'intéressent à la symbolique du tissage s'accordent à dire que celle-ci tient un rôle important pour comprendre le prestige dont peuvent jouir les femmes (McCafferty et McCafferty 1991, Burkhart 1997).

## 2.4 Discussion

Les études que nous avons brièvement mentionnées ici apportent toutes une contribution inestimable à un sujet encore bien inexploité. En effet, il est étonnant de constater à quel point certaines études récentes sur les Nahuas comprennent peu d'information sur les femmes, et souvent regroupée dans le corps du texte, ce qui donne l'impression d'une société d'hommes où il y aurait aussi, auxiliairement, des femmes. Un travail de synthèse interdisciplinaire entre recherches archéologiques et ethnohistoriques «standard» et «féministes» reste en grande partie à faire.

L'étude de la société nahua se caractérise par une grande complexité de l'objet, alliée à des données d'accès malaisé et d'interprétation difficile. Toute tentative de simplification, comme le mentionnaient les mésoaméricanistes Nicholson et Carrasco, ne peut mener qu'à des résultats insatisfaisants. Nous allons donc tenter de synthétiser l'apport des différentes études, tout en tâchant de tenir compte de la complexité de la situation.

Tout d'abord, la contextualisation semble un point de départ intéressant pour affiner les catégories utilisées. Ainsi, les contradictions entre l'étude de Nash (1978) et celle des McCafferty (1988), s'effacent, malgré leurs positions théoriques différentes, si l'on

---

<sup>12</sup> Le «couteau» servant à égaliser la toile, et qui remplace le peigne dans ce type de métier à tisser (cf. Leroi-Gourhan 1971: 288).

considère que l'organisation du panthéon reflète en partie l'organisation sociale des genres. On y retrouve donc une complémentarité fondamentale des sexes, mais les deux ou trois paliers les plus hauts dans la hiérarchie divine sont occupés par des hommes: Huitzilopochtli, Tezcatlipoca et Tlaloc. À l'exception du dieu aztèque Huitzilopochtli, unique à cet égard dans le panthéon nahua, chacun de ces dieux possède une contrepartie féminine également honorée. Ce que Nash observe, c'est la position avantagée du dieu aztèque (accompagné de Tlaloc) et qui correspond au fait que les deux ou trois positions hiérarchiques les plus élevées sont principalement masculines; ce que Alberti Manzanares, les McCafferty et d'autres soulignent, c'est la complémentarité divine et sociale fondamentale que l'on observe partout ailleurs, tant chez les Aztèques que chez les autres Nahua.

Deuxième point relié, la plupart des études effectuent une connection directe et univoque entre idéologie, statut et pratiques. En d'autres termes, le discours est considéré avant tout comme un véhicule de cohésion sociale. Cet a priori a éliminé de la réflexion sur le genre nahua une série de discours non conformistes, que nous tenterons de réintégrer: c'est le propos de nos chapitre 5 et 6. L'étude des McCafferty se distingue à cet égard, en ce qu'elle distingue des stratégies féminines et masculines dirigées vers l'acquisition du pouvoir social. Mais comme l'étude ne considère que deux macrogroupes, les hommes et les femmes, les résultats restent à notre avis mitigés.

Un troisième point essentiel serait donc la déconstruction de la catégorie «genre». La plupart des études qui se penchent sur la construction du genre nahua cherchent à faire correspondre un ensemble de concepts, accompagné d'une valeur, à chacun des pôles. Ceci semble en partie injustifié, si l'on compare la construction nahua du genre avec ce que dit Kellogg du *tlacamecayotl*, le système de descendance nahua. Ce n'est pas le fait que l'un ou l'autre ancêtre soit féminin ou masculin qui importe premièrement, mais le contexte dans lequel la filiation proposée s'effectue. C'est l'attitude que nous adopterons au cours de cette thèse: le genre est un principe structurant important du système de représentation, mais la façon dont il est conçu dépend en premier lieu du contexte dans lequel s'effectue l'attribution des concepts et des valeurs. Ce contexte peut varier soit au sein du discours hégémonique (référence au cycle journalier, annuel, aux débuts du monde, à la généalogie princière), soit parce que le groupe émetteur varie. De plus, tout n'est pas toujours exprimé en termes de genre; celui-ci forme certainement une métacatégorie du système de représentation, mais il n'englobe pas, en tout temps, l'ensemble des concepts nahua. Cette idée sera exemplifiée à l'aide du mythe de

**Coyolxauhqui: selon notre analyse, ce n'est pas uniquement une série d'«autres choses» qui y est globalement exprimée en terme de genre, mais également une relation homme-femme particulière et contextualisée, qui est symbolisée à travers la déesse et son frère.**

## Chapitre 4

### LA BELLE ET LE BOUCLIER-SILEX Symbolique du genre selon les autorités civico-religieuses

#### Introduction

Comme nous l'avons mentionné plus haut, en constituant notre banque de données sur les mythes concernant les rapports de genre, nous nous sommes rapidement aperçue que tous les personnages féminins pouvaient en fait être rapportés à deux protagonistes archétypiques: Xochiquetzal («Ses Plumes précieuses sont Fleuries») et Cihuacoatl («Femme Serpent»), la belle et le bouclier-silex annoncés en titre de chapitre. Cihuacoatl Quilaztli illumine tout le cycle des Chichimèques du cinquième soleil, tandis que Xochiquetzal se partage entre le temps mythique présolaire, où elle est déesse, et ses incarnations humaines du cycle de Tollan. Notre propos se concentrera particulièrement sur le cycle des Chichimèques, parce qu'il réunit les deux conditions idéales de n'avoir été que peu étudié et de dévoiler infiniment au sujet des rapports de genre. Nous verrons également le personnage de Xochiquetzal, sur lequel beaucoup reste à dire. Enfin, on peut penser des mythes aztèques qu'ils ont été «hyper-analysés»; reste-t-il encore, à leur sujet, quelque chose à éclaircir? Nous le croyons et nous traiterons des «méchantes femmes» aztèques; celles-ci ne s'apparentent ni à Cihuacoatl, ni à Xochiquetzal, ce sont des personnages nouveaux, qui se distinguent assez nettement des prototypes nahua plus répandus.

Cette introduction présentera brièvement les émetteurs du discours hégémonique, puis les mythes étudiés.

- Les protagonistes

On sait finalement peu de choses sur les autorités civico-religieuses nahua: l'essentiel a été résumé au chapitre 2. Les informations au sujet des modalités de l'émission du discours sont encore plus rares, et nous allons les présenter ici.

La religion nahua n'était pas dogmatique: les nouveaux dieux y étaient bienvenus. chaque communauté avait son dieu tutélaire et son culte (auxquels les Aztèques surimposaient leur propre dieu tutélaire), et l'hérésie y était impossible en l'absence de dogme absolu.

Il existait cependant une standardisation du discours, et une certaine forme de «censure». Tout d'abord, les *calmecac* des provinces, là où s'enseignait ce discours, étaient surveillés par une autorité centrale.

Certains prêtres avaient pour charge principale de veiller à ce que les hymnes religieux soient interprétés dans les normes:

Le "gardien" était en charge des chants des dieux, de tous les chants divins. Il veillait à ce que personne ne se trompe, et il enseignait aux gens les chants divins. Il appelait les gens du peuple pour qu'ils se réunissent, et qu'ils sachent bien les chants.

*In tlapiscatzin quimocuitlauiaia yn incuic diablome yn ie mochi yn teucuicatl. Ynic aiac tlatlacoç, uel quimocuitlauiaia ynic quitemachtiaia in teucuicatl. Quintzatziliaia, ynic monechicozque in maceualti, ynic uel quimatizque yn cuicatl. (Primeros Memoriales 1993: fol. 259r)*

Un autre agissait en tant que «responsable de la censure»:

Le prêtre d'Epcoua Tepictoton avait pour office de régir ce qui a trait aux chants. Si quelqu'un composait un chant, on allait le lui dire, afin que les chanteurs se présentent et que le prêtre leur donne sa permission, et ainsi ils allaient chanter chez lui. Lorsque quelqu'un composait un chant, c'est lui qui en jugeait.

*In Epcouaquacuilli itequiuh catca tepictoton ipan tlatoaia in cuicatl. Icoac in aquin tepiquiz, iehoatl conilhuiaia inic quimisquetzaz, quinnaoatiz in cuicanime, ynic cuicatiui ichan. In aquin tepiquiz, uel iehoatl quitzontequia. (ibid.: 260r)*

Ceux qui savent lire les livres (les *tlamatini*) étaient considérés comme les guides de la société:

Et voici ceux qui sont nos guides (...). Ceux qui voient [qui lient], ceux qui comptent [ou qui rapportent ce qu'ils lisent], ceux qui déploient les livres [les feuilles des livres], l'encre noire, l'encre rouge, ceux qui ont la garde des livres. Ce sont eux qui nous mènent, qui nous guident, qui nous montrent le chemin. Eux qui règlent le cours de l'année, le compte des destins et des jours, et de chacune des vingtaines.

*Y, aquí están los que aún son nuestros guías (...). Los que están mirando [leyendo], los que cuentan [o refieren lo que leen], los que despliegan [las hojas de] los libros, la tinta nebra, la tinta roja, los que tienen a su cargo las pinturas. Ellos nos llevan, nos guían, dicen el camino. Los que ordenan cómo cae el año, cómo siguen su camino la cuenta de los destinos y los días, y cada una de las veintenas. (Libro de los Coloquios, traducción du nahuatl de León-Portilla, 1996: 27-8)*

Enfin, parmi les mesures attribuées à Itzcoatl (1428-1440, premier empereur de l'hégémonie aztèque), et à son conseiller Tlacaelel, on retrouve une réinterprétation de l'histoire, qui exemplifie le contrôle qu'exerçaient l'autorité politique sur l'émission des mythes historiques:

*[la durée d'un séjour à Tamoanchan] se connaissait par les peintures qui furent brûlées au temps de ce seigneur de Mexico appelé Itzcoatl. Les seigneurs et les nobles de l'époque établirent et ordonnèrent qu'elles soient toutes brûlées, afin qu'elles ne viennent à tomber entre les mains du vulgaire, et qu'elles ne soient ainsi dépréciées.*

*... se sabía por las pinturas que se quemaron en tiempo del señor de México que se decía Itzcoátl, en cuyo tiempo los señores y los principales que había entonces acordaron y mandaron que se quemasen todas, porque no viniesen a manos del vulgo y viniesen en menosprecio. (Sahagún 1997: 611)*

Le *tlaquetzqui* ou «raconteur» (León-Portilla 1985a: 36) était en charge de mémoriser et diffuser cette histoire. Ce personnage est mentionné par Tezozomoc (1992: 25) et Motolinia (1973: 5), et il s'agit dans les deux cas d'un personnage masculin contant le récit de l'origine des Aztèques. Il était particulièrement important de standardiser ce récit, élaboré sous sa forme définitive selon les ordres du *tlatoani* Ahuizotl, parce qu'il comportait la justification divine du pouvoir des Aztèques sur les autres peuples. Le *tlaquetzqui* mémorisait le récit et en offrait une version similaire à celle conservée dans les codex, sans aucun doute pour fin de divulgation auprès de la population n'ayant pas accès aux livres.

Quelle pouvait être, dans ces conditions, la participation féminine à la réinterprétation cyclique du stock mythique nahua? Puisque les chants sont contrôlés, puisque la normalisation du récit des origines est entre les mains de l'élite masculine, et puisque nous sommes parvenus uniquement les versions «officielles» à travers les informateurs nobles et masculins des compilateurs de la colonie, comment retrouver un discours féminin?



Deux possibilités s'offrent à l'analyste. La première consiste à considérer le fait que les autorités civico-religieuses comprennent des femmes. Ainsi, les annales de Cuauhtitlan (1992) contiennent des informations mythiques intéressantes sur les femmes, en particulier sur la déesse Itzpapalotl et les Ixcuiname. Or Cuauhtitlan est une cité où le pouvoir féminin semble avoir été bien accepté (d'après les informations contenues dans les annales, analysées par Bell 1992). L'une des reines de cette cité fut choisie justement parce qu'elle était prêtresse de la déesse tutélaire, Itzpapalotl.

La deuxième possibilité consiste à identifier un personnage féminin, proche de l'élite religieuse, mais ayant un discours propre et agissant à l'extérieur du cercle de l'autorité masculine. Un tel personnage existe, on l'a vu: c'est la sage-femme. La sage-femme fait partie de ces officiants qui sont en charge des cérémonies communautaires ou familiales, ayant le plus souvent trait aux prémisses ou aux rites de passage: bénédiction d'une nouvelle maison, offrande des premières récoltes, ou, dans le cas de la sage-femme, arrivée d'un nouveau membre de la communauté, Elle accouche, extrait les enfants morts-nés, soigne la stérilité et pratique des avortements.

Le discours de la sage-femme aztèque, pendant l'accouchement, fait continuellement référence aux faits et gestes d'une déesse nommée Cihuacoatl Quilaztli. Or, le mythe relatant ces faits et gestes est connu, et pourtant il n'a été que très peu étudié: il est rapporté en détail dans une seule source, qui se trouve être justement les annales de Cuauhtitlan. Ce ne peut être un hasard: ces annales rapportent, à notre avis, un discours qui était utilisé, et jusqu'à un certain point émis, par des femmes en position d'autorité discursive, à l'intérieur du discours hégémonique civico-religieux.

Son art est rapporté dans le détail par le *codex de Florence*, et il est évident qu'on a consulté des sages-femmes pour écrire les chapitres concernant la grossesse et l'accouchement. Neuf des quarante chapitres contenant des *huehuetlatolli* ou discours standardisé du Livre VI du codex sont consacrés à la sage-femme, soit environ un quart des *huehuetlatolli* choisis par Sahagún et ses informateurs. En tout, quinze discours (avec ou sans réponses) ont rapport à la grossesse, l'accouchement et l'accueil du bébé dans sa nouvelle famille: c'est dire l'importance de l'événement, qui donnait lieu à trois ou quatre banquets. L'art de la sage-femme et les pratiques rituelles qui y sont associées étaient certainement peu connus des hommes, qui ne font jamais office d'accoucheur. C'est pourquoi, en une occasion, le chroniqueur nahua avoue son ignorance lorsqu'il décrit les agissements de la sage-femme au moment où les choses tournent mal: «elle invoquait,

elle priait Cihuacoatl Quilaztli, puis elle appelait Yoalticiti [Guérisseuse Nocturne, Toci et double féminin de Yoaltecutli], et qui sait quelles déesses elle appelait encore». (*quinorza quitlatlauhtia in cioacoatl in quilaztli; niman quitzatilia in ioalticiti, ac machique in quintzatilia; codex de Florence VI, 28, 1969: 160, Sahagún 1997: 380*). En général, cependant, le chroniqueur est plutôt admiratif devant les discours de la sage-femme, qu'il définit comme «un très beau langage, du genre qu'utilisent les femmes».

Nous étudierons donc les mythes de Cihuacoatl en considérant qu'ils sont une série de versions «officielles», ayant reçu l'approbation des élites civico-religieuses. Puis nous verrons, en conclusion, en quoi le discours des sages-femmes est légèrement différent, et comment il utilise une version quelque peu modifiée des croyances générales rattachées à Cihuacoatl Quilaztli.

Pour ce qui est des mythes mettant en scène Xochiquetzal, rien ne nous permet de distinguer un discours féminin ou masculin. Cette version officielle sera considérée comme principalement masculine, et c'est en chapitre 5 que l'on retrouvera la version féminine, énoncée à partir d'un autre discours, celui des sortilèges.

- Les mythes

Nous allons donc tenter d'analyser le corpus mythique nahua ayant trait aux rapports hommes-femmes: c'est-à-dire que notre critère de sélection a été l'apparition, dans l'épisode mythique choisi, d'un personnage féminin important. Et, en fin de compte, nombreux sont les mythes et les croyances cosmogoniques que nous avons, d'une façon ou d'une autre, incorporés à notre analyse: car le rapport hommes-femmes, tout au moins dans l'exemple nahua, semble bien être rien de moins que le fondement de l'univers. C'est pourquoi cette approche nous permettra d'apporter de nouveaux éléments pour la compréhension du cycle journalier, annuel et même vénusien, tels que les concevait la pensée nahua. Et pourtant, nous n'avons fait qu'effleurer la question, qui demeure encore pleine d'un potentiel inexploité.

Nous nous pencherons tout d'abord sur le «cycle chichimèque», un corpus antérieur à la suprématie politique des Aztèques, partagé dans ses grandes lignes par les Nahua du Mexique central. Il raconte les événements qui ont eu lieu entre la naissance du cinquième soleil, celui des «véritables humains», et la migration des Aztèques depuis les déserts du nord vers les terres fertiles du sud. Il a pour décor les déserts sacrés du nord (*teotlalpan*).

Ce cycle chichimèque, nous l'aborderons d'une façon particulière, à partir des relations qu'entretient un couple qui l'habite tout entier sous diverses métamorphoses: les parents de Quetzalcoatl, Chimalman et Mixcoatl. Puis nous verrons l'histoire de la naissance du maïs<sup>1</sup> à travers un autre couple, aux relations plus ombrageuses, Tezcatlipoca et Xochiquetzal, la mère du maïs. Par de nombreux parallèles, ce mythe s'apparente à celui de la chute de Tollan, et nous en analyserons simultanément certains passages. Nous verrons enfin deux épisodes de ce que nous appellerons les «classiques aztèques», ces mythes que l'on ne retrouve que dans le cycle mexica. On y observe sans conteste les rapports de genre les plus tendus de la pensée nahua. Dans ces trois «blocs», le couple homme-femme principal n'a pas le même statut: d'abord époux et épouse, il devient amant et amante, puis frère cadet et sœur aînée.

Voici donc un résumé de certaines versions des mythes que nous analyserons - d'autres épisodes et d'autres versions seront évoqués en cours de chapitre pour les besoins de l'analyse. Nous ne résumerons ici que des versions écrites en nahuatl; les versions en espagnol demande un travail de critique plus approfondi qui sera fait en cours d'analyse.

**Mythe 1:** Les dieux veulent créer le cinquième soleil. Le pauvre dieu Nanahuatzin accepte de se jeter dans un bûcher et tous attendent son apparition comme cinquième soleil (il sera suivi de la lune). Il surgit à l'est mais ne bouge pas: pour qu'il ne brûle pas le monde, les dieux acceptent finalement de s'autosacrifier. Le soleil entreprend alors sa course. Le soleil donne alors des flèches précieuses aux Quatre Cents Mixcoa, fils de la déesse de l'eau, afin qu'ils chassent et le nourrissent. Mais ils s'amusent et paressent. Les cinq derniers nés des Mixcoa, parmi lesquels se retrouve Mixcoatl et une femme, Cuitlachihuahui, ont été nourris par des aigles sur la cime d'arbres *mesquitl*. Ils sont chargés d'éliminer les Mixcoa, ce qu'ils font à coup de flèches; puis ils nourrissent le soleil [des cœurs et du sang des Mixcoa]. (*Leyenda de los Soles*, 1992: fol. 77-79)

**Mythe 2:** Certains en réchappent; Xiuhnel et Mimich se promènent dans le désert et veulent tuer deux biches à deux têtes, qui, une fois transformées en femmes, les invitent plutôt à manger et boire avec elles. Ce sont des Tzitzimitl [créatures dangereuses et anthropophages]. Xiuhnel accepte la proposition, boit le sang que lui offre la femme et couche avec elle. Puis celle-ci se retourne par-dessus lui, lui ouvre la poitrine et le mange. L'autre Tzitzimitl poursuit Mimich qui allume un feu et s'y jette; toute la nuit, la femme le poursuit dans le feu. Finalement, à midi, un cactus *teocornitl* («marmite divine») descend du ciel, la Tzitzimitl bute dessus et Mimich peut revenir sur ses pas et la tuer à coups de flèches. Mimich porte le deuil de son frère et va pleurant sa mort. Les dieux du feu l'entendent [prennent ainsi note des événements], récupèrent le corps de la Tzitzimitl, nommée Itzpapalotl («Papillon d'Obsidienne») et le brûle. Du bûcher jaillissent un à un cinq silex: bleu-vert, blanc, jaune, rouge et noir. Les dieux prennent le silex blanc et

---

<sup>1</sup> *Zea mays* L.

l'enveloppe dans des tissus pour en faire un paquet sacré. (*Leyenda de los Soles*, 1992: fol. 79-80)

**Mythe 3:** C'est Mixcoatl qui le prend comme déesse [*quimoteotia*: il le fait dieu pour lui]. Alors Mixcoatl, qui transporte sa déesse Itzpapalotl, part à la conquête de divers pays; il est toujours victorieux. Il arrive à Huitznahuac où [la reine guerrière] Chimalman va à sa rencontre: elle dépose son bouclier, ses flèches et son propulseur, et se présente nue devant lui. Mixcoatl tire quatre flèches qu'elle évite sans peine par des mouvements appropriés du corps. Ayant tiré en vain ses flèches, Mixcoatl se retire et Chimalman va se cacher dans une grotte. Ne la trouvant plus à son retour, Mixcoatl va attaquer les femmes de Huitznahuac; celles-ci vont trouver Chimalman dans sa retraite pour lui demander de pallier à la situation. Elle revient donc à Huitznahuac où elle se représente nue, et Mixcoatl lui décoche, toujours sans succès, quatre autres flèches. Voyant cela, il s'approche d'elle et ils ont une relation sexuelle dont naîtra Ce Acatl Quetzalcoatl. Cependant, Chimalman meurt à la naissance de l'enfant et c'est Quilaztli Cihuacoatl qui l'élève, jusqu'à ce qu'il soit en âge de guerroyer avec son père. Mixcoatl est tué par ses propres frères et vengé par son fils. (*Leyenda de los Soles*, 1992: fol. 80-81)

**Mythe 4:** Quetzalcoatl devient roi-prêtre de Tollan, la ville des Toltèques. Selon la version qui nous intéresse particulièrement ici, il est prêtre de la ville, tandis que Huemac en est le roi. Tollan devient la ville de toutes les richesses, d'où rayonne la civilisation. Tezcatlipoca veut mettre fin à la gloire des Toltèques, et instaurer le sacrifice humain. Il tend donc une série de pièges qui sont autant d'actes de sorcellerie. L'un d'eux consiste à se transformer en un étranger à la nudité tout à fait irrésistible; à la vue de son pénis, la jolie fille du roi Huemac, que son père refuse de marier malgré le nombre de ses prétendants, tombe malade de désir. Le roi fait appeler l'étranger, lui demande de se couvrir le sexe, ce qu'il refuse. Puisqu'il a rendu malade sa fille, il doit la guérir, ce à quoi il consent. On le coiffe, le baigne, le peint, l'habille et il se présente enfin devant la fille du roi qu'il guérit en couchant avec elle. Puis, il devient le gendre du roi; celui-ci tente sans succès de faire disparaître ce gendre gênant, tandis que Tezcatlipoca profite de sa situation pour faire du tort aux Toltèques. Finalement, après bien des péripéties, les Toltèques sont diminués, Quetzalcoatl fuit la ville et ceux qui ont survécu se disséminent çà et là. La sécheresse envahit Tollan. Quetzalcoatl se suicide au terme de son exil et réapparaît métamorphosé en planète Vénus. (*codex de Florence* 1952: III, 17-22)

**Mythe 5:** Pendant ce temps, une année Un Silex, les Aztèques ont entrepris leur migration depuis Aztlan, ville mythique d'origine [les concordances chronologiques avec l'histoire de Tollan varient considérablement selon les sources, mais en général Tollan est tombée à ce moment]. Ils sont menés par quatre *teomama*, «porteur du dieu», prêtres de Huitzilopochtli, parmi lesquels on retrouve trois hommes, dont Mixcoatl, et une femme, Chimalman [il s'agit d'une réinterprétation des personnages]. (nombreuses sources: *codex Boturini*, *codex Ramirez*, *codex Aubin* 1981: 218, *Tezozomoc* 1992: 18-19, *Chimalpahin* 1987:10, *Torquemada* 1976: 78, etc.)

**Mythe 6:** Sur le chemin vers Mexico, près de Malinalco, Huitzilopochtli décide d'abandonner pendant la nuit, sa sœur Malinalxochitl, qui se livre à des pratiques de sorcellerie. C'est par la guerre et non par la magie que Huitzilopochtli entend régner, dit-il à ses fidèles. Lorsque Malinalxochitl se réveille et se retrouve seule avec ses prêtres et

ses gens, elle demande asile aux habitants de Texcaltepetl, qui la reçoivent. Malinalxochitl renomme alors la ville Malinalco, d'après son propre nom. Elle est enceinte du roi de Malinalco; l'enfant, un garçon nommé Copil, naît à ce moment. [mythe 7a] Deux siècles [de 52 ans] ont passés, les Aztèques sont installés à Chapultepec; Copil annonce à sa mère qu'il va la venger et s'appropriier les richesses de son oncle. Une année Un Maison, en 1285, Copil (qui est sorcier comme sa mère) se transforme en pierre à couteau de sacrifice (*itztapaltetl*), rassemble des troupes, se fait accompagner de sa fille Azcatl Xochtzin et se présente devant son oncle à Tecpantzinco. Huitzilopochtli tue son neveu, l'écorche et lui retire le cœur; il le décapite et dépose sa tête à Copilco. Le prêtre Cuauhtlequetzqui est chargé de retrouver, parmi les roseaux, une natte où Quetzalcoatl fuyant Tollan s'était reposé, et, de là, lancer le cœur. [Du cœur de Copil naîtra le cactus *nopalli* qui indiquera aux Aztèques l'emplacement de Mexico]. Azcatl Xochtzin épouse Cuauhtlequetzqui. (Tezozomoc 1992: 28-31 et 39-45)

Mythe 7a: Après avoir abandonné sa sœur, Huitzilopochtli, ses prêtres et ses gens se dirigent vers Coatepec, près de Tollan, chez les Otomi. Huitzilopochtli installe son jeu de balle et son «présentoir de crânes» (*tzompantli*), les Aztèques construisent sous son ordre un barrage qui transforme Coatepec en paradis luxuriant. Alors les oncles de Huitzilopochtli, les Quatre Cents Huitznahua, avertissent leur neveu que c'est là qu'ils demeureront, que c'est là Mexico. Huitzilopochtli se fâche, s'arme et tue ses oncles et leur sœur aînée, sa mère Coyolxauhqui, à minuit sur le terrain de jeu de balle. Il les écorche, leur retire le cœur et les mange, et devient ainsi grand Tzitzimitl. À l'aube, les Aztèques, épouvantés, constatent le carnage. Huitzilopochtli détruit le barrage et la sécheresse s'installe à Coatepec. Les Aztèques partent pour Tollan, où il ne s'attardent pas, puis continuent leur périple vers le sud jusqu'à Chapultepec. [mythe 6, deuxième partie] (Tezozomoc 1992: 31-39)

Mythe 7b: À Coatepec, près de Tollan, vit une femme nommée Coatlicue; elle fait pénitence. Elle est la mère des Quatre Cents Huitznahua et de leur sœur aînée, Coyolxauhqui. Alors qu'elle balaie [acte rituel] une boule de plumes descend vers elle; elle la place sur son ventre et tombe enceinte. Ses enfants s'insurgent devant la honte de cette grossesse en période de retraite spirituelle et Coyolxauhqui décide qu'il faut tuer Coatlicue. Celle-ci est terrorisée mais l'enfant dans son ventre la rassure: il sait quoi faire. Les Huitznahua se préparent à la guerre; mais l'un d'eux, Quauhtlicac les trahit et rapporte leurs paroles à Huitzilopochtli. Les Huitznahua se mettent en marche, Coyolxauhqui en tête; Quauhtlicac observe leur avance du haut de Coatepec [la montagne du serpent] et avertit l'enfant de leur progression. Lorsqu'ils arrivent enfin, Huitzilopochtli naît tout armé et attifé pour la guerre; il tue sa sœur aînée Coyolxauhqui d'un coup de *xiuhcoatl* enflammé [foudre] et la décapite; sa tête reste sur la pente de Coatepec. Huitzilopochtli poursuit ses frères qu'il massacre malgré leurs suppliques. Quelques-uns en réchappent et s'enfuient vers le sud, Huitztlampa. Personne ne s'est jamais présenté comme étant le père de Huitzilopochtli: *caiac nez in ita* (codex de Florence 1952, III: 1-4).

Chichimèques, Toltèques, Aztèques: la division est utile, mais aucun des «cycles» ne peut se comprendre sans en dégager, parallèlement, ce qui l'unit aux autres: logique du temps mythique, emprunts à peine déguisés, visées fondamentalistes en circuit fermé ou soudaine explosion d'un thème ailleurs timidement esquissé. Les événements du cycle des

Chichimèques sont souvent obscurs et rapportés de façon laconique. Plus on avance dans la chronologie du corpus (Chichimèques, Toltèques, Aztèques) et plus les mythes, tout au moins ceux rapportés en nahuatl, deviennent détaillés et précis. L'analyse ne pourra faire autrement que d'être tributaire de cet état des choses.

## **1. Chimalman et le bouclier chichimèque**

Notre point de départ sera le mythe 3, pour ses qualités d'expression: il est en nahuatl, et il élabore plus que tout autre sur le personnage de Chimalman. Nous exposerons d'abord quelques définitions fondamentales: qui sont les dieux présents et les Chichimèques, quelle est la signification de la flèche. Puis l'exposé sera divisé en deux parties: les aspects diurnes et les aspects nocturnes du mythe. En première partie, nous tâcherons de comprendre l'invincibilité de Chimalman. Il faudra alors relier ce personnage aux déesses-mères. On sait par des études tant iconographiques que mythologiques que les déesses-mères se répondent les unes les autres; on pourra consulter, parmi d'autres, Garibay 1965, López Austin 1973, 1995, Graulich 1974, Durand-Forest 1988. Notre propos n'est donc pas de démontrer cette unité, mais de montrer comment Chimalman s'y rattache et quelles en sont les conséquences pour la conception des rapports hommes-femmes. Nous exposerons alors les composantes de l'aspect bénéfique des relations entre Chimalman et Mixcoatl. Du côté nocturne, il nous faudra définir à nouveau les mêmes personnages et comprendre en quoi ils sont porteurs d'un aspect létal. En conclusion, nous verrons comment les rapports hommes-femmes décrits par cet ensemble mythique viennent structurer l'espace-temps.

### **1.1 Quelques définitions**

#### **1.1.1 Les protagonistes divins**

Voici la liste des déesses et des dieux qui apparaissent dans les mythes analysés ici, avec les attributions qu'on leur reconnaît habituellement. S'il s'agit d'une divinité tutélaire, la cité d'origine sera indiquée.

- Les femmes:

Cihuacoatl Quilaztli [«Femme serpent Obsidienne du Lieu des herbes comestibles»(?):  
déesse-mère guerrière tellurique et céleste; Colhuacan, Cuitlahuac et toute la  
région des *chinampas* («jardins flottants») du sud de la vallée de Mexico

Chimalman [«Elle étend le bouclier»]: mère de Quetzalcoatl

Itzpapalotl [«Papillon d'obsidienne»]: déesse guerrière stellaire; Cuauhtitlan

Teteoinan Toci [«Mère des dieux Notre grand-mère»]: déesse-mère tellurique et patronne  
des *ticitl*

Tlazolteotl [«Divinité des balayures»]: déesse-mère de l'impureté et de l'adultère

Les Cihuateteo [«Femmes divines»]: accompagnatrices du soleil, en particulier les cinq  
principales

Les Huitznahua [«Ceux près des épines»]: divinités stellaires et solaires associées au sud

Les Tzitzimitl [«Flèches en mosaïque de turquoise» (?): monstres stellaires  
anthropophages

Les Ixcuiname [«Elles ont quatre visages» (?): déesses de l'adultère: Tiacapan, Teicu,  
Tlaco et Xocotzin, c'est-à-dire l'aînée, la cadette, celle du milieu et la «petite  
dernière»

Itzpapalotl [«Papillon d'obsidienne» sous forme de Tzitzimitl] et

Itztotli [«Faucon d'Obsidienne»]: deux Tzitzimitl descendant du ciel pour séduire Xiuhnel  
et Mimich

- Les hommes:

Mixcoatl Camaxtli [«Serpent de nuages Yeux du visage» (?): dieu guerrier chasseur et  
stellaire père de Quetzalcoatl; Tlaxcallan

Quetzalcoatl [«Serpent de plumes précieuses»]: dieu du vent, de la planète Vénus et  
seigneur-prêtre de Tollan; Cholollan

Tlahuizcalpantecutli [«Seigneur de l'aube»]: dieu de la planète Vénus lors de son  
élongation occidentale et du gel, aspect diurne (matinal) de Quetzalcoatl

Xolotl [«Page»]: dieu de la planète Vénus lors de son élongation orientale et chauve-  
souris, aspect nocturne (crépusculaire) de Quetzalcoatl et son serviteur  
jumeau

Tezcatlipoca [«Miroir fumant»]: dieu créateur, guerrier et sorcier

Ammitl [«Flèches d'eau»]: dieu guerrier et pêcheur, aspect de Mixcoatl; Cuitlahuac

Nahui Ollin [«Quatre Mouvement»], le soleil

Les Chichimèques ou Chichimeca [«Descendance du chien» ou «Habitants du lieu ou  
s'étend le chien»]: premiers habitants des plaines du nord, souvent confondus  
avec les Mixcoa

Les Mixcoa [«Serpents de nuages»]: divinités stellaires et solaires associées à Mixcoatl

Les Tonaleque [«Possesseurs d'un jour»]: accompagnateurs du soleil, en particulier les  
cinq principaux

Les Cuexteca [«Habitants du lieu de la conque»]: les maris sacrifiés des Ixcuiname

Xiuhnel [«Véritable Turquoise» ou «Origine des Années» (?)] et

Mimich [pour Mimichime, «Poissons» ou plutôt Mimichiuhqui, «Fabricant de Flèches» (?)],  
deux Mixcoa survivant au massacre

Mixcoatl, Tozpan [«Lieu du Perroquet Jaune] et Ihuitl [Plume] ou

Tozpan, Ihuitl et Xiuhnel: les trois pierres du foyer domestique (*tenamaztli*)

### 1.1.2 Les Chichimèques

Selon un passage du *codex de Florence*, il existait plusieurs peuples nommés Chichimèques et contemporains des Aztèques, que le texte classe par degré d'acculturation:

- les Teochichimèques, chichimèques «par excellence», nomades qui habitent les étendues sauvages et désertiques du nord;
- les Tamime, branche des Teochichimèques, qui se sont quelque peu sédentarisés et vivent sous la tutelle d'un seigneur nahua ou otomi auquel ils paient tribut; il comprennent les rudiments des langues nahuatl ou otomi;
- enfin, les Nahuachichimèques, qui parlent le nahuatl; les Otonchichimèques qui parlent l'otomi, les Cuextecachichimèques qui parlent le Cuexteca: dans les trois cas il s'agit d'une langue seconde, leur langue maternelle étant «barbare». Ceux-là sont «civilisés» (c'est-à-dire qu'ils ont adopté les manières de leurs voisins respectifs); cependant, leur travail reste centré sur la fabrication et l'utilisation de l'arc et des flèches (Sahagún 1997: 598-600; *codex de Florence X*, 29, 1961: 171-173).

Une fois projeté dans le temps, toutefois, le terme Chichimèque devient synonyme d'ancêtre, autant des Toltèques que des Nahua (par exemple *ibid*: 170). À ce titre, les Chichimèques en viennent à se confondre avec les Mixcoa, puisque Mixcoatl est le père de Quetzalcoatl, seigneur des Toltèques. C'est la *Historia de los Mexicanos por sus Pinturas* (1965: 36-37) qui établit le plus clairement l'identité entre Chichimèques et Mixcoa.

### 1.1.3 Flèches chichimèques et javelots toltèques

L'épisode mythique qui constitue le cœur de notre analyse, soit la rencontre de Mixcoatl et de Chimalman, met en scène un archer tirant des flèches sur une divinité qu'il ne peut atteindre. Que trouve-t-on dans les sources au sujet de la flèche, de l'arc et du propulseur?<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Le projectile (*mitl*: flèche ou javelot) peut se lancer à l'aide d'un arc (*tlauitollī*) ou d'un propulseur (*atlal*). L'instrument de propulsion est rarement précisé dans les textes, mais selon les représentations iconographiques, les Chichimèques se servent d'arcs. La reine Chimalman, on le verra, utilise un propulseur. En fait, si l'arc est l'arme de prédilection des Chichimèques, le propulseur semble fortement associé aux Toltèques: Quetzalcoatl prêtre-roi de Tollan, sa mère Chimalman et les atlantes du site archéologique de Tula sont armés de propulseurs. Nous utiliserons le terme «flèche» pour traduire *mitl*.



- *La flèche est l'arme par excellence des Chichimèques, expression de leur identité de chasseurs-cueilleurs nomades et nordiques*

Les Nahua sédentaires sont le plus souvent représentés, dans les codex, armés d'épées (une structure de bois taillée dont les bords sont encastrés de lames d'obsidienne) et cette représentation n'est utilisée que dans les épisodes guerriers. Le Chichimèque, quant à lui, est toujours accompagné de son arc et de ses flèches, ainsi que de sa besace, filet pour transporter les proies tuées. C'est également ainsi que le *tlacuilo* de Durán représente Mixcoalt (Durán 1984: I, image 13). On a vu que certains Chichimèques se nomment Tamime, «ce qui veut dire archers» (*in quitoznequi tlaminque*) et ils sont experts en production de pointes de projectiles et de flèches. (*codex de Florence X, 29, 1961: 171-173*). C'est le soleil lui-même qui a donné des flèches aux premiers Chichimèques, les Mixcoa, afin qu'ils le nourrissent (mythe 1; ces flèches sont très probablement tirées à l'arc). La flèche, dans les mythes qui nous occupent définit donc l'univers spatio-temporel où se déroulent les événements: le temps des Chichimèques, au début de ce monde régi par le cinquième soleil, et le désert sacré du nord, le *teotlalli*, où se trouve également Chicomoztoc, Sept Grottes, habitation originelle des Chichimèques et donc des Nahua.

- *La flèche est source de vie, car de sa matière céleste naissent des êtres vivants qui se servent de flèches pour acquérir la nourriture nécessaire au maintien de la vie*

Ainsi, d'une flèche tombée du ciel naît le couple fondateur de Texcoco; l'homme se fabrique un arc et des flèches qui à tout coup atteignent une proie (*Histoire 1905: 8-9*). Selon une autre version (Mendieta 1971: 78-79) Citlalcueye, déesse des étoiles, enfanta un silex (*tecpatl*); ses autres enfants décident de jeter le silex du ciel sur la terre. Celui-ci tombe à Chicomoztoc et se transforme en 1600 dieux (4 X 400: il s'agit des Chichimèques-Mixcoa) qui à leur tour créèrent les humains.<sup>3</sup>

- *La flèche est source de mort; elle symbolise ainsi les rayons surpuissants du soleil ou de la planète Vénus*

La flèche ou le javelot, dans les manuscrits pictographiques, fait partie d'emblèmes représentant la guerre et la conquête.

---

<sup>3</sup> On verra continuellement apparaître, dans les mythes, le chiffre 400. Il est à prendre au sens propre, en ce sens qu'il est la multiplication de chiffres importants dans la pensée nahua (4 x 5 x 20), mais surtout au sens figuré, puisqu'il signifie les innombrables fractions de la divinité. Par ailleurs, on traduit en général *tecpatl* par silex et nous respectons cette convention ici. Une traduction plus exacte, cependant, serait «pierre taillée en forme de pointe de projectile ou de couteau sacrificiel». En ce sens, «silex» englobe sans doute tous les types de pierre utilisés pour la taille d'armes, dont l'obsidienne. Le silex est associé à la flèche en ce sens qu'il est la matière à partir de laquelle on taille la pointe.

Cycle chichimèque: le soleil est à sa naissance sans mouvement: pour bouger, il réclame le sang des dieux (*Leyenda* 1992: fol. 78). Tlahuizcalpantecutli (Vénus, mais aussi le gel), insulté, lui décoche des flèches pour l'inciter à se mouvoir, mais ne peut y parvenir: le soleil, lui, l'atteint sans difficulté de ses flèches empennées de plumes précieuses (*cueçalmamazco in imiuh tonatiuh*). Celui qui a les rayons (flèches) les plus puissants a gagné.

Cycle de Tollan: lorsque Quetzalcoatl se voit persécuté par Tezcatlipoca et décide de se donner la mort (pour renaître en Vénus), c'est une flèche qu'il utilise, selon la version de *l'Histoyre du Méchique* (1905: 38): il «s'en fuit en un désert, et tira un coup de flèche à une arbre, et se mit de dans le partuis de la flèche et ainsi mourut». La formulation n'est pas limpide; ce que nous comprenons, cependant, c'est que Quetzalcoatl retourne au *teotlalli* (désert) originel (nordique et létal), et grâce à une flèche ouvre dans un tronc d'arbre une brèche (*partuis*) qui lui permettra sans doute de se laisser glisser jusqu'au monde souterrain des morts, avec lequel l'arbre communique par ses racines. Selon les *Anales de Cuauhtitlan* (1992: fol. 7), une fois au Mictlan (Lieu des morts) où il passa quatre jours, Quetzalcoatl rassemble des flèches. Après quatre autres jours, il apparaît pour la première fois en Vénus du matin (soit huit jours d'absence, c'est-à-dire la période de conjonction inférieure de la planète, moment où elle est invisible entre sa période vespérale et matinale: Seler 1980, II: 19, cité in Aveni 1993: 212). Par la suite, lorsque Quetzalcoatl-Vénus matinal apparaît pour la première fois à certaines dates, il «flèche» différentes entités pour les détruire. Il atteint ainsi la déesse de l'eau (il y aura sécheresse), les seigneurs (il y aura mauvais gouvernement), le maïs (mauvaise récolte), etc. (pronostics des *codex Vaticano B* 1993, *codex Cospi* 1988, *Anales de Cuauhtitlan* 1992: fol. 7). Dans les représentations iconographiques de ces pronostics, Quetzalcoatl utilise un propulseur (comme sa mère Chimalman dans le mythe 3).

Enfin, les flèches mortelles réapparaissent, toujours dans le cycle de Tollan, mais cette fois maniées par des femmes.

Mythe 8: En l'an Huit Lapin (1058)<sup>4</sup> arrivèrent à Tollan les Ixcuiname, déesses de Cuextlan (Huastèques). Elles voyageaient accompagnées de leurs captifs, à qui elles annoncèrent qu'une fois à Tollan, elles seraient les instigatrices du sacrifice par flèches, et qu'ils seraient les sacrifiés. Les prisonniers pleurent et se lamentent à Cuextecaichocayan («Là où pleurent les Cuexteca»). Et, effectivement, elles en sacrifient deux, instaurant ainsi cette pratique; les captifs cuexteca, précise le texte, étaient leurs maris. (*Anales de Cuauhtitlan* 1992: fol.: 9)

<sup>4</sup> L'auteur indique en effet l'année Un Roseau comme celle de l'arrivée de Cortés (1519), ce qui permet aux éditeurs du texte de remonter jusqu'à la première date mentionnée dans le manuscrit, pour arriver à la correspondance suivante: début du compte des années, Un Roseau, 635 A.D. (Bierhorst 1992: 4-5).

L'événement fait partie des diverses instaurations de sacrifices humains qui annoncent la fin de Tollan et la chute de Quetzalcoatl. On verra plus loin en quoi le sacrifice des Ixcuiname est lié aux rayons célestes; on verra également que les larmes sont associées aux fautes et aux sacrifices nécessaires à la fertilité terrestre. Selon les représentations de ce sacrifice (figure 4.7), nommé *tlacacaliliztli* («action de combattre», «combat»), il pouvait s'effectuer à l'aide d'arcs ou de propulseurs.<sup>5</sup>

Si l'on voulait résumer ces différentes significations en un tout, on pourrait donc énoncer que la flèche, et plus particulièrement sa pointe, est la matière céleste et nordique d'où naissent des êtres vivants, qui effectueront un sacrifice porteur de mort, qui mènera lui-même à la vie. Cette structure circulaire et bipolarisée caractérisa l'ensemble des mythes que nous allons analyser.

## 1.2 Soleil diurne: la rencontre de Chimalman et Mixcoatl

### 1.2.1 Jeux de flèches: l'invincibilité de Chimalman

D'après le mythe, on pourrait croire que dès qu'elle se trouve en présence de Mixcoatl, la déesse sait qu'elle veut faire de Mixcoatl son époux. Elle pourrait le vaincre (on verra bientôt pourquoi) mais choisit de se présenter sans arme et nue, afin de le séduire. Mixcoatl ne comprend pas et, suivant sa personnalité (il est un dieu de la chasse et de la guerre), décoche une à une des flèches que Chimalman esquive de façon particulière: elle se penche en avant pour éviter la première, s'incline sur le côté pour laisser filer la deuxième, attrape de sa main la troisième et, finalement, laisse passer la dernière entre ses jambes. Mixcoatl, déçu, se tourne vers des victimes plus faciles et va tuer les femmes de Huitznahuac, c'est-à-dire les sujets de la reine Chimalman.

Il existe, dans les sources nahua, deux scènes semblables. L'une met en présence le chasseur et l'ocelot ou le jaguar (*codex de Florence XI, 1, 1963: 2*): il s'agit d'une croyance

---

<sup>5</sup> La représentation du *codex Nuttall* (1975) associe le *tlacacaliliztli* à un autre sacrifice, qui, à l'époque de la Conquête, avait lieu tous les ans en l'honneur du dieu Xipe Totec, pendant le mois Tlacaxipehualiztli (mois 2: période associée à la demande des pluies). Il s'agit du *tlahuahuanaliztli*, «rayage», où un prisonnier, pourvu de fausses armes et attaché à un monolithe circulaire nommé *temalacatl* le «fuseau de pierre», devait affronter cinq guerriers bien armés. Retenons pour l'instant que le *tlacacaliliztli* semble associé aux pluies et aux femmes.

concernant le comportement du félin.<sup>6</sup> L'autre présente un dieu rebelle et le Soleil immobile (Mendieta 1971: 79). Ce dernier cas est une variante de l'échange de flèches décrit plus haut entre Tlahuizcalpan et le Soleil.

La rencontre entre l'ocelot et le chasseur commence de façon semblable à celle de Chimalman et Mixcoatl: lorsqu'il voit le chasseur, l'ocelot ne court pas, ne fuit pas. «simplement il se place face à lui, il s'installe bien, en aucune façon il ne se cache» (*can quixnamictimotlatlia, uel motlalia, hatle quimotoctia*). L'analogie avec Chimalman qui dépose ses armes et ne cache pas sa nudité est frappante. Lorsque le chasseur décoche ses flèches, l'ocelot attrape la première avec ses pattes antérieures, la déchiquette entre ses dents, puis s'assoie dessus. Le chasseur lance en tout quatre flèches qui reçoivent toutes le même traitement: s'il a lancé quatre flèches, *ie omic, in tlamiqui*, «il est mort, le chasseur». En effet, l'ocelot se prépare, s'étire, se secoue, se lèche, prend son temps, puis s'élance: quelle que soit la distance à laquelle se trouve le chasseur, il l'atteindra d'un bond et le mangera. Mais le chasseur averti aura pris soin d'accrocher une feuille de chêne à la pointe de sa flèche: le bruit que fera la feuille en volant et sa chute, distrairont l'ocelot, et la flèche pourra ainsi atteindre son but.

Le Soleil, quant à lui, se voit décocher trois flèches par Citli («Lièvre»)<sup>7</sup>. Citli agit de la part de l'ensemble des dieux, qui refusent de se sacrifier pour que le Soleil puisse entreprendre sa course. Le dieu lance donc trois flèches, et tente d'atteindre le front du Soleil; à la première flèche l'astre se baisse et évite le trait, à la deuxième et troisième il se dérobe (*hurtóle el cuerpo*). Puis, exaspéré, le Soleil prend une de ces flèches et la relance à Citli: il atteint en plein front et le tue. Alors les dieux acceptent de s'autosacrifier (de façon à ce que le soleil puisse se nourrir de leur sang).

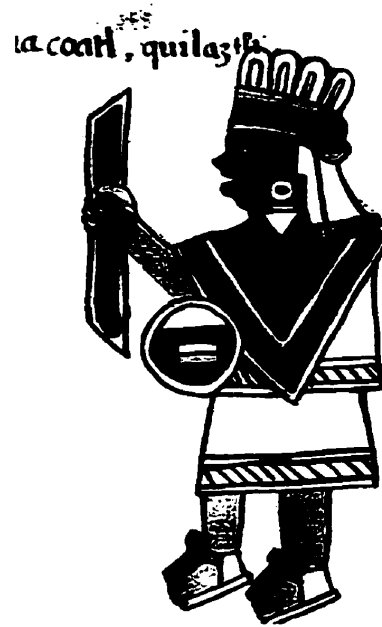
---

<sup>6</sup> *Felis hernandesii hernandesii* ou *Felis onca hernandesii* Gray selon Dibble et Anderson 1963: 1. Un problème d'identification particulièrement sévère frappe les félins de Nouvelle-Espagne, en nahuatl comme en espagnol. Au cours de cette étude, nous avons traduit *tecuani* et *tigre* par jaguar (*Felis onca*), *ocelotl* par ocelot (*Felis pardalis*, *Felis hernandesii*); comme le jaguar est absent des hauts plateaux mexicains (mais très important sur le plan symbolique), les deux espèces peuvent porter en nahuatl le nom d'*ocelotl* ou de *tecuani*, en espagnol celui de *tigre*. *Tecuani* («celui qui mange les gens») désigne tout mammifère carnivore et féroce, le jaguar et l'ocelot étant les *tecuani* par excellence. Le texte du *codex de Florence* donne ici comme catégorie globale *tecuani* et nomme l'animal *ocelotl*.

<sup>7</sup> *Lepus* spp.

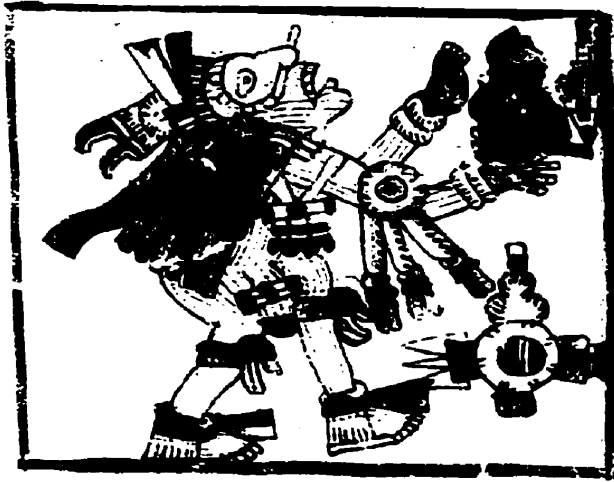


(a)



(b)

Figure 4.1: La déesse Cihuacoatl Quilaztli (Chimalman) selon le *codex Borbonico* (a) et les *Primeros Memoriales* (b). Elle tient à la main son *tzozapaztli*, le «couteau» qui sert à égaliser la toile; celui de droite est incrusté d'une mosaïque de turquoise. (D'après Mohar Bétancourt 1997: 58 et *Primeros Memoriales* 1993: fol. 253r)



(a)



(b)

Figure 4.2: Le dieu Mixcoatl, selon le codex préhispanique *Vaticano B* (a), où il fait partie d'une série de prognostics pour les nouveaux-nés; le même, selon selon le *tlacuilo* («peintre») de Durán (b): il porte arc, flèche et gibecière. (D'après Durán 1984: image 13 et *codex Vaticano B* 1993)

Dans ces deux variantes du *jeu de flèches*, la victime est solaire: le jaguar-ocelot représente dans la pensée nahua le soleil nocturne, il est associé à la terre, à la guerre et au féminin. Cette victime solaire est, par un renversement de la situation, gagnante. C'est un premier indice de la nature solaire de Chimalman. Dans les trois cas, un être qui pourrait bouger reste immobile et attend patiemment des flèches qu'il sait inoffensives: son seul mouvement consiste précisément à éviter ou saisir les projectiles. Puis le soleil et l'ocelot effectuent un deuxième mouvement, qui consiste à tuer l'archer, ce qui leur permet de commencer ou de continuer leur propre course. L'ocelot (contrairement au soleil) peut être vaincu par un subterfuge; bien que ce ne soit pas mentionné dans le texte, on sait que le but principal de la chasse à l'ocelot est l'acquisition de sa peau.

Tableau 4.I: Trois cas du jeu de flèche

Cible	Archer	Résultat	Conséquence
Soleil	Citli	Archer tué	Soleil nourri et bouge
Ocelot	Chasseur	1. Archer tué 2. Cible atteinte	1. Ocelot nourri 2. Chasseur riche (peau)
Chimalman	Mixcoatl	Archer déconfit devient mari	Chimalman «emplit» et riche d'un enfant

Mais dans le cas de Chimalman, il n'y a ni attaque de sa part, ni subterfuge de la part de Mixcoatl: la situation s'enlise dans un *statu quo* qui se traduit par l'absence de mouvement, ou plutôt le mouvement de retrait de Chimalman. Elle se retire dans une grotte et n'en sort qu'à la demande de ses sujettes abandonnées. C'est que Chimalman devrait tuer Mixcoatl (elle en a la possibilité, se trouvant dans la même position que l'ocelot et le soleil vainqueurs) mais ne le fait pas, puisqu'elle entend plutôt l'épouser. Ce n'est qu'à la suite de la deuxième série de projectiles que le dieu laisse ses armes pour répondre à son désir. C'est Chimalman qui prend l'initiative du rapport sexuel (pour une discussion de ce point, voir la note 1 du tableau 4.V), tout comme c'est le jaguar qui va vers l'archer déconfit.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Il apparaîtra clairement plus loin que l'acte sexuel n'est pas conçu par les Nahuas comme une défaite, ni pour l'homme, ni pour la femme. Cependant, il y a faute et pleurs lorsqu'un individu, homme ou femme, ne peut résister à la tentation d'une relation sexuelle alors qu'il n'est pas en position d'accepter (retraite religieuse, partenaire inapproprié, etc.): ce n'est pas le cas ici.

Il s'agit donc d'une situation qui, en un premier temps, fait une synthèse inversée du cas de l'ocelot (tableau 4.I): l'archer n'est pas tué et la cible n'est pas atteinte. L'issue, dictée par la nature des protagonistes, est également une synthèse de celle de la chasse à l'ocelot: Chimalman est «emplies» (que l'on peut équivaloir à nourrie, quoique dans le registre corporel «inférieur», associé à la féminité chez les Nahuas) et elle acquiert une «richesse», un enfant. Ce qui fait de Chimalman la «vainqueur» de ce combat, car elle est nourrie et riche comme le gagnant des autres cas. On verra plus loin que pour les Nahuas préhispaniques, l'acte sexuel est du registre de la nourriture (via la symbolique agricole, cf. note 23 et tableau 4.IX) et l'enfant de celui de la richesse (cf. note 43 et tableau 4.IV). Comme le soleil, qui exige d'être nourri du sang des dieux pour bouger, Chimalman exige d'être «emplies» pour mettre un enfant au monde. Dans un cas comme dans l'autre, c'est la «suite du monde» et la fertilité qui est en cause: car le soleil (*tonalli*) qui bouge permet aux jours (*tonalli*) de se dérouler et à la terre d'être fertile (plus exactement, de ne pas brûler, de ne pas être infertile), tandis que de la naissance de l'enfant de Chimalman dépend le destin de Tollan, lieu de la civilisation et de l'abondance. La mort du jaguar aux mains du chasseur n'a pas de telles conséquences cosmiques, et c'est probablement pourquoi il est le seul à pouvoir être vaincu.

Mais pourquoi la déesse a-t-elle le don, comme le soleil et l'ocelot, d'éviter les flèches? Pourquoi n'est-elle pas, comme les victimes de la planète Vénus ou des Ixcuiname, tuée par les traits du dieu guerrier?

## 1.2.2 Biche céleste et papillon d'obsidienne

### 1.2.2.1 Métaphore religieuse des rapports hommes-femmes

Pour répondre à cette question il faut considérer les Tzitzimitl et les relations particulières qu'elles entretiennent avec les Mixcoa (mythe 2 et début du mythe 3). Ceux-ci, on l'a vu, ne nourrissent pas le soleil, comme ils le devraient: ils s'amuse (*mahuiltia*), s'enivrent, couchent avec des femmes à des moments inopportuns.<sup>9</sup> Lorsque les deux Tzitzimitl descendent du ciel sous forme de biches à deux têtes et tentent de séduire deux Mixcoa ayant échappé au massacre ordonné par le soleil, elles ne font qu'exploiter la propension des Mixcoa à s'amuser. L'un d'eux, Mimich, se méfie pourtant: contrairement à son frère

<sup>9</sup> Le récit insiste sur le fait qu'ils ont des relations avec des femmes au moment où, après avoir tué un jaguar, ils sont parés de plumes. Ils semblent donc effectuer un rituel guerrier/cynégétique et ne devraient sans doute pas avoir de relations sexuelles à ce moment.

Xiuhnel, il résiste à la tentation et bascule ainsi quelque peu du côté des «bons» Mixcoa (ceux qui ne s'amuse pas et obéissent au soleil), dont Mixcoatl lui-même est le représentant. Sa nouvelle sagesse ne permettra cependant pas à Mimich de tuer la Tzitzimitl sans une intervention divine: pendant que celle-ci le poursuit, un cactus tombé du ciel arrête la course de la poursuivante. Ce sont également les dieux du feu qui vont transformer la Tzitzimitl en silex et opérer la métamorphose nécessaire pour qu'elle deviennent déesse, sous le nom de Itzpapalotl, Papillon d'Obsidienne. Alors seulement sera possible l'association entre la nouvelle déesse, sous forme de paquet sacré et le bon Mixcoatl qui la transporte sur son dos, une relation où la déesse protège le dieu et lui permet de vaincre dans toutes les batailles.

Tableau 4.II: Caractéristiques de la femme par rapport à l'homme dans la rencontre entre Tzitzimitl et Mixcoa (mythe 2)

	Position		Espace	Action
	Vertical	Horizontal		
état 1	dessus	face	proche	tue
état 2.1	-	arrière	loin	menace
état 2.2	-	face	loin	est tuée
état 3	dessus	arrière	proche	protège

En quelques scènes, le mythe a donc opéré un certain nombre de revirements, et d'un rapport hommes-femmes dysharmonique, où la femme tue l'homme en étant sur lui et face à lui, on passe à un rapport dysharmonique où l'homme tue la femme de loin, au moment où il peut lui faire face, à finalement, un rapport harmonieux où homme et femme sont à nouveau proches, mais cette fois la femme est sur l'homme qui lui fait dos. La première position est la transformation d'une relation sexuelle, les deuxièmes forment une attitude guerrière, la troisième, enfin, une attitude religieuse: car Mixcoatl porte la déesse Itzpapalotl sur son dos, dans la position traditionnelle évoquée par les codex et récits nahua traitant de la migration; Mixcoatl est devenu *teomama*, porteur du dieu ou prêtre nomade. Parmi les trois attitudes, qui relèvent des trois fonctions identifiées par Dumézil dans les mythes indo-européens (sexualité-richesse, guerre-pouvoir et religion), le mythe place donc le bon rapport hommes-femmes du côté du religieux. En d'autres termes, l'union stable et productive entre un homme et une femme doit reproduire le lien qui unit le prêtre à la déesse, ou le dieu à la déesse. On passe donc d'un état néfaste (1, particulièrement, et 2), où le rapport homme-femme est semblable à celui de prêtre-esse à sacrifié-e, à un état bénéfique (3) où le rapport homme-femme est de prêtre à déesse.



Mais le mythe ne s'arrête pas là et identifie un quatrième état (issu du troisième) qui représente, cette fois, le véritable mariage idéal.

### 1.2.2.2 Identité d'Itzpapalotl, Cihuacoatl et Chimalman

Mixcoatl porte sa déesse, le silex blanc Itzpapalotl dont les dieux du feu ont fait un «paquet sacré» (*tlaquimilolli*), et part à la conquête de ses voisins. Si Mixcoatl est perpétuellement en guerre, affirment les *Pinturas* (1965: 37), c'est qu'il fournit ainsi le soleil en vivres (cœurs et sang des prisonniers). La version des *Pinturas* fait l'économie de la transformation en silex:

Il y eut un grand bruit dans le ciel, et il en descendit un cerf à deux têtes (...) Camaxtle [autre nom de Mixcoatl] entra en guerre contre quelques voisins et pour les vaincre, il prit ce cerf et le porta sur son dos - ainsi il fut vainqueur.

*hubo un gran ruido en el cielo, y cayó un venado de dos cabezas (...) hubo guerra Camaxtle con algunos comarcos y para los vencer, tomó aquel venado y llevandolo a cuestras, venció. (Pinturas 1965: 37)*

Ce cerf, en fait une biche<sup>10</sup>, se nomme Quilaztli (ibid.: 40). Dès son apparition, Mixcoatl ordonna qu'elle soit vénérée à Cuitlahuac: Quilaztli est un autre nom de la déesse-mère Cihuacoatl (*Leyenda* 1992: fol. 76, 80; Sahagún 1997: 381-2; Torquemada 1976: 98, etc.).

La version de la *Leyenda* fait de Quilaztli Cihuacoatl la mère d'adoption de Quetzalcoatl, suite à la mort de Chimalman. Dans l'hymne religieux dédié à Quilaztli Cihuacoatl, que l'on chantait en son honneur, celle-ci parle à Mixcoatl comme s'il était son époux:

Treize Aigle, notre mère, *aya!* Seigneur des Chalmeca: « *a!* son *tzihuactli* est sa renommée: qu'il me comble mon prince *aya!* Mixcoatl, *a!*»  
Notre mère, Dame guerrière, *aya!* notre mère, Dame guerrière, *aya!* biche de Coliuacan, sa parure *a!* est de plumes, *ya!*

*A omey quauhtli ye tonan aya chalmeca tecutli a ytzihuac ymahuiz tla nechtetemilli yeua nopiltzin aya mixcoatl a*  
*Ya tonan i yaociuatzin, aya tonan yaucihuatzin aya imaça coliuaca y yuitla y potoca ya*  
(*Primeros Memoriales* 1993: fol. 278v)<sup>11</sup>

<sup>10</sup> *Odocoileus virginianus mexicanus*

<sup>11</sup> Les divisions et l'orthographe sont ceux du manuscrit.

Presque chaque strophe des vingt hymnes des *Primeros Memoriales* est accompagnée d'un commentaire explicatif en nahuatl. Ici le commentateur paraphrase: *Matlactli ome y quauhtli yn notonal innamona auh ynan nopilhuan anchalmeca xicuiti intzihuactli xinechtemilica* : «Treize Aigle est mon tonal, je suis votre mère et vous êtes mes fils, vous les Chalmeca, allez prendre le *tzihuactli* et comblez-moi [emplissez-moi]».

Le *tzihuactli* (cactus ou agave non identifié) peut représenter deux choses:

- le bois de la flèche de Mixcoatl: le soleil a donné aux cinq Mixcoa vengeurs des flèches de *tzihuactli*, (*Leyenda* 1992: fol. 79) et ceux-ci s'exclament, dans l'hymne qui leur est dédié, le *Mimixcoa incuic*: *O ya nitemoc ayaica nitemoc notzihuaquimiuh*: «Oh, je suis descendu, à ce moment je suis descendu avec ma flèche de *tzihuactli*» (*Primeros Memoriales* 1993: fol. 276v; par «je suis descendu», explique le commentateur nahua, il faut comprendre «je suis né» et, en effet, les Mixcoa naissent en tombant sur la terre).
- la boisson alcoolisée faite à partir de ce cactus (*Leyenda* 1992: fol. 79) et dont les Mixcoa s'enivrent. *Les Pinturas* (1965: 37) font également de Mixcoatl l'inventeur du jus fermenté («vino») d'agave et «d'autres sortes de vins».

Ici nous opterons pour le bois de flèche et suivrons Garibay (1995: 147) pour faire de ce *tzihuactli* le symbole à la fois du membre viril et de la *coa*, instrument aratoire (car le chant comporte également une thématique agricole; les termes de parenté [mère, fils] sont purement métaphoriques et expriment le respect que les fidèles doivent à leur déesse (sur cette question, voir chapitre 5). Ce qu'il faut retenir ici, c'est que le commentateur nahua identifie le dieu-époux (Mixcoatl) et les fidèles (Chalmeca) de la déesse; c'est-à-dire que nous retrouvons le rapport homme-femme symbolisé par la relation qui unit le dieu et les prêtres-fidèles à la déesse. Ici encore, la déesse est une biche, une biche guerrière qui possède les plumes d'aigles<sup>12</sup> (spécifie le commentateur nahua) nécessaires à la parure des guerriers.

#### Récapitulons:

Itzpapalotl est une biche qui devient silex («papillon d'obsidienne») et déesse de Mixcoatl  
 Quilaztli Cihuacoatl est une biche guerrière, déesse et épouse de Mixcoatl, mère adoptive de son fils

Il nous reste quelques pas pour clore la boucle qui mène de la biche céleste au papillon

---

<sup>12</sup> L'aigle est l'animal solaire par excellence; il s'agit de plusieurs espèces, dont *Aquila chrysaetos* selon Anderson et Dibble 1963: 40.

d'obsidienne et finalement à Chimalman.

Muñoz Camargo (1978: 39-40) permet de faire le lien le plus direct entre Chimalman et Quilaztli Cihuacoatl. Ce chroniqueur métis de Tlaxcala raconte, en une version aussi brève qu'incomplète, comment après avoir quitté Chicomoztoc («Sept Grottes»), les Chichimèques arrivèrent à Mazatepec («Montagne du Cerf»), où ils laissèrent Xiuhnel et Itztolli ou Itztotli, «Jonc d'Obsidienne» ou «Faucon d'Obsidienne»: il s'agit certainement du nom de la première Tzitzimitl, compagne de Papillon d'Obsidienne.<sup>13</sup> Après que Mimich eût tué Itzpapalotl à coups de flèches à Teppenec («Lieu du Sexe féminin de la Montagne»), les Chichimèques gagnèrent une guerre contre Comallan puis arrivèrent

(...) à Teohuitznahua: là, ils voulurent tuer à coups de flèches une dame cacique nommée Cohuatlicue, maîtresse de cette contrée, mais ils ne la tuèrent pas à coups de flèches, ils lièrent plutôt amitié avec elle, et Mixcohuatl Camaxtli l'eut pour femme, et de cette Cohuatlicue et de Mixcohuatl Camaxtli naquit Quetzalcohuatl.

(...) a Teohuitznahuac: aquí quisieron flechar y matar a una Señora Cazica que se llamaba Cohuatlicue, Señora de esta provincia, á la cual no flecharon, antes ¡ucieron amistades con ella y la hubo por mujer Mixcohuatl Camaxtli, y de esta Cohuatlicue y Mixcohuatl Camaxtli nació Quetzalcohuatl. (Muñoz Camargo 1978: 40)

Sahagún (1997: 141) donne également Coatlicue pour épouse de Mixcoatl. En fait, Coatlicue est le nom aztèque d'une transformation de Cihuacoatl. Puisque Coatlicue est exactement dans la même position que Chimalman, c'est qu'elle est ici Chimalman.

Ainsi:

Itzpapalotl est une biche qui devient silex («papillon d'obsidienne») et déesse de Mixcoatl  
 Quilaztli Cihuacoatl est une biche guerrière déesse et épouse de Mixcoatl, mère adoptive de son fils

Coatlicue est comme Chimalman, l'épouse de Mixcoatl et la mère de Quetzalcoatl

Soit, en suivant les noms donnés par les *Anales de Cuauhtitlan* et en laissant pour l'instant de côté Quilaztli:

Tzitzimitl-biche -> Itzpapalotl-silex -> Chimalman

<sup>13</sup> Le manuscrit comporte ici une erreur, alors que le scribe transcrit: «Itztolli Axiuhnel». Nous suivons l'éditeur, Alfredo Chavero, qui corrige «y a Xiuhnel». Il nous reste à retrouver le nom de l'autre personnage: Itztolli est plus proche du texte, mais Itztotli est plus probable, car le faucon, comme le papillon, est un animal ailé et solaire.

### 1.2.2.3 Les métamorphoses de Chimalman

Ainsi, Itzpapalotl et Chimalman seraient une seule et même déesse; il s'agit cependant d'une série de métamorphoses ayant un déroulement précis dans le temps et dans l'espace. Tout d'abord, comment passe-t-on de Itzpapalotl, la déesse silex, à Chimalman, reine des Huitznahua? C'est encore une fois les *Pinturas* qui nous donnerons la clef nécessaire:

Ils affirment, comme le montrent leurs peintures, que lors de la première année de la sixième treizaine, les Chichimèques, faisant la guerre contre Camaxtle, lui prirent le cerf qu'il portait et à la faveur duquel il gagnait les batailles. Et la cause de cette perte fut ceci: allant de par la plaine, il rencontra une parente de Tezcatlipoca, qui descendait des cinq femmes qu'il [Tezcatlipoca] créa lorsqu'il fit les quatre cents hommes - eux furent tués, mais elles, elles survécurent. Et celle-ci descendait de celles-là, et elle eut de lui [Camaxtle] un fils qu'on nomma Un Roseau.<sup>14</sup>

*Dicen, y por sus pinturas muestran, que el año primero del sexto trece los chichimecas traían guerra con el Camaxtle y le tomaron el ciervo que traía, por cuyo favor vencía. Y la causa porque lo perdió fue, porque andando en el campo topó con una parienta de Tezcatlipuca, la que descendía de las cinco mujeres que hizo cuando crió los cuatrocientos hombres, y ellos murieron y ellas quedaron vivas. Y ésta descendía de ellas, y parió de él un hijo que dijeron Ce Acatl. (Pinturas 1965: 37)*

Ainsi, Mixcoatl se fait kidnapper sa déesse par les Chichimèques-Mixcoa. Or, selon le même manuscrit, de tous les Chichimèques, massacrés avant l'apparition de la biche, seuls Xiuhnel et Mimich ont survécu et peuvent donc voler la biche (cf. annexe 2). C'est aussi ce que raconte un hymne où apparaît Itzpapalotl (*Primeros Memoriales* 1993: fol. 275r-275v): Xiuhnel et Mimich ont volé la biche. Le passage cité des *Pinturas* indique également que c'est à cause de Chimalman que Mixcoatl s'est fait voler sa biche. Par un transfert dont les détails nous sont inconnus, Mixcoatl perd sa déesse Quilaztli au moment où celle-ci réapparaît sous forme de Chimalman et cette dernière a profité, pour sa métamorphose, de l'aide volontaire ou non des Mixcoa ennemis de Mixcoatl.

<sup>14</sup> Olmos «lit» un *xiuhamatl*, ou chronique historique: plutôt que de transcrire les dates (il ne donne que les deux premières, Tochtli et Acatl), il en suit le compte à partir du «déluge», c'est-à-dire à partir de la fin du quatrième Soleil Nahui Quiauitl, le soleil de pluie. Nous avons reconstitué les dates du *xiuhamatl* et les correspondances avec les événements rapportés par le chroniqueur entre la fin du quatrième soleil et le départ d'Aztlan, à partir duquel commence un nouveau décompte. On trouvera ces informations, qui couvrent dix treizaines, soit 130 ans, en annexe 2; l'exactitude du compte d'Olmos est confirmée par sa coïncidence avec plusieurs dates connues par ailleurs: Deux Roseau pour le feu nouveau, Un Tecpatl pour la sortie d'Aztlan, etc. La «première année de la sixième treizaine» est bien Un Roseau, année et jour de naissance de Quetzalcoatl.

Une telle métamorphose nous est décrite dans un autre passage des *Pinturas* (1965: 43); il s'agit d'une réinterprétation dans le contexte de la migration aztèque: «les macehuals [êtres humains, ici les Aztèques] transportaient en grande vénération les tissus [paquets sacrés *tlaquimilolli*] des cinq femmes, et ces cinq femmes ressuscitèrent de ces tissus» (*los macehuals traían en mucha veneración las mantas de las cinco mujeres [...] y de las mantas resucitaron las dichas cinco mujeres*).

Ainsi, si l'on reconstitue les métamorphoses en suivant le cadre du mythe de référence (qui indique la transformation de la biche en paquet sacré), nous aurions une Tzitzimítl-biche transformée en silex-paquet-sacré-Itzpapalotl retransformé en femme-divine-Chimalman développée des tissus et ressuscitée du paquet sacré. Les deux transformations se font par l'intermédiaire des Mixcoa Xiuhnel et Mimich. Ainsi, le dieu perd une déesse et gagne une épouse: il perd son pouvoir de vaincre mais gagne celui de faire un enfant. Celui-ci, à son tour, sera un guerrier renommé et c'est pour sa valeur militaire que Quetzalcoatl sera nommé seigneur de Tollan (*Pinturas* 1965: 38). Les Mixcoa n'ont donc pas atteint leur but supposé (éliminer Mixcoatl en lui enlevant son pouvoir), puisque la déesse est ressuscitée sous forme de Chimalman. Les Mixcoa vont finalement réussir à tuer Mixcoatl, alors que Quetzalcoatl est encore enfant, et celui-ci enterrera les os de son père à l'intérieur du temple de sa déesse-mère, Quilaztli (*Anales de Cuauhtitlan* 1992: fol. 4). Les époux seront alors réunis pour l'éternité, et Quetzalcoatl peut penser à devenir seigneur de Tollan.

Voilà donc pourquoi Chimalman est invincible face aux flèches de Mixcoatl: non seulement celui-ci a-t-il perdu la biche-silex qui lui permettait de vaincre à tout coup, mais il se trouve maintenant face à elle. Chimalman est une métamorphose d'Itzpapalotl, la déesse-obsidienne maîtresse du silex, et a donc tout pouvoir de contrôler les flèches faites de sa matière.<sup>15</sup> À la relation de prédation, elle substitue, de sa propre initiative, le rapport sexuel d'où naîtra Quetzalcoatl.

### 1.2.3 Le pavois de la maternité

Il est une autre raison à l'invincibilité de Chimalman. Au moment où Mixcoatl tente de la flécher, le Soleil, l'archer par excellence, est du côté de Chimalman. Voici pourquoi.

---

<sup>15</sup> Tout au long de ce chapitre nous utiliserons le terme maîtresse comme le féminin de maître, sans aucune connotation d'ordre sexuel.

Lorsqu'elle aperçoit Mixcoatl pour la première fois, Chimalman va à sa rencontre (*quihualnamic*) et «elle pose sur le sol son bouclier, puis elle place ses flèches [javelots] et son propulseur» (*quimana in ichimal nima ye quitema imiuh ihuan iyatlah*).<sup>16</sup> Le geste a tant d'importance qu'il donne son nom au personnage: Chimalman, c'est celle qui «a déposé son bouclier». Le propulseur n'est pas non plus sans signification: alors que Mixcoatl, on l'a vu, est représenté avec son arc et sa besace de chasseur, Chimalman utilise déjà l'arme des Toltèques, le propulseur. Alors qu'il est sans doute vêtu, comme le sont les Chichimèques, de peaux de bêtes ou même entièrement nu comme le représente le *codex Vaticano B* (figure 4.2), elle s'habille de tissu: *atle icue*, *atle ihuipil*, «elle ne porte ni sa jupe, ni sa chemise» (littéralement, «rien est sa jupe, rien est sa chemise»). Alors qu'Itzpapalotl est profondément chichimèque, Chimalman a déjà un pied dans la civilisation toltèque que viendra parfaire son fils.<sup>17</sup>

Si par sa nudité Chimalman indique son intention séductrice, en posant son bouclier elle annonce que son but ultime est une grossesse. Et d'un type particulier: une grossesse «guerrière» dont elle mourra afin de parachever sa série de métamorphoses par une apothéose finale. À la naissance de son fils, Chimalman meurt en couches, redevient Quilaztli-Cihuacoatl, la déesse-mère éternelle, et retourne au ciel, bouclant la boucle de son périple terrestre.

Soit:

Tzitzimitl-biche -> Itzpapalotl-silex -> Chimalman-reine -> Quilaztli déesse-mère céleste

Mais pourquoi un bouclier?

### 1.2.3.1 Les accompagnateurs du soleil: *yoamicqui* et *mocihuaquetzqui*

Il faut, avant de continuer la discussion, rappeler quelques faits. Dans la pensée nahua, les femmes mortes en couches ou suite à une guerre, sont les doubles féminins des guerriers morts au combat ou au sacrifice. Ces hommes marchent devant le soleil de l'est au zénith et le réjouissent de chants et de musique, puis ils cèdent le soleil aux femmes qui sont

<sup>16</sup> On a vu qu'un seul terme, *mitl*, désigne en nahuatl les flèches et les javelots.

<sup>17</sup> Peu importe que le propulseur *atlal* soit une arme plus ancienne que l'arc; dans la pensée nahua l'arc est d'abord l'arme des Chichimèques, des nomades du désert. Les Aztèques utilisaient plus communément le propulseur (Soustelle 1955: 321) et c'est l'arme que portent les atlantes du site archéologique de Tula (Tollan).

venues l'attendre au zénith. Celles-ci le mènent dans un palanquin de plumes précieuses jusqu'au couchant, le réjouissant en lançant des cris de guerre et en simulant des batailles. Elles le cèdent alors aux habitants du monde souterrain et le soleil continue alors son parcours inversé parmi les morts jusqu'à revenir à son point de départ, où les hommes l'attendent. Après quatre ans passés auprès du soleil, au milieu des agaves<sup>18</sup>, des *tzihuactli* et des *mezquitl*, c'est-à-dire au sein de la végétation nordique du cycle des chichimèques, les hommes se transforment en colibris et en papillons pour butiner les fleurs, ce qu'ils faisaient d'ailleurs déjà pendant les heures d'après-midi. Les hommes sont dits *yoamicqui*: «mort à la guerre», tandis que les femmes sont dites *mocihuaquetzqui*: «qui s'élève elle-même [vers le soleil] à la façon des femmes» ou encore Tonaleque et Cihuateteo (Sahagún 1997: 437, 381; *codex de Florence* III, app.,3, 1952: 47-48; VI, 29, 1969: 162-164 ).

Une fois le soleil couché, les femmes à leur tour reviennent sur terre. Elles se dispersent et chacune cherche ses instruments pour tisser. Comme une Tzitzimitl apparaît pour tromper les gens (affirme le texte) ainsi elle appelle, elle apparaît à celui qui fut son mari pour lui offrir jupes et blouses (*ibid.*). La métaphore pour une femme, vue par l'homme comme objet de désir, étant précisément *la jupe, la blouse*, c'est à la fois la vie quotidienne et la sensualité humaine que cherche à revivre la morte. Cinq fois par année rituelle, elles redescendent sur terre lors des treizaines associées à l'ouest (*cihuatlampa*, le «côté des femmes»): Un Cerf, Un Pluie, Un Singe Un Maison et Un Aigle. Lors des quatre derniers signes, elles infligent des maladies, en particulier certaines formes de paralysie, aux enfants qu'elles rencontrent près des carrefours; on dit qu'elles sont jalouses de la beauté des enfants (c'est-à-dire qu'elles envient les femmes vivantes d'avoir de si beaux enfants). En Un Aigle, seules les plus jeunes des Cihuateteo descendent, et elles sont particulièrement féroces; on peut penser que ce sont celles qui sont mortes lors d'un premier accouchement, et n'ont donc pas eu la chance d'avoir un enfant. Le signe Un Cerf est épargné cependant, peut-être parce qu'il fait référence à l'animal de la déesse Quilaztli, dans son aspect positif. Ce jour-là comme les autres on fêtait les Cihuateteo et on leur apportait des offrandes, mais elles ne donnaient pas de maladie. Lors du signe Un Maison, guérisseuses et sages-femmes fêtaient les Cihuateteo. Indépendamment de l'apparition des Cihuateteo, ces signes ne sont pas nécessairement mauvais: Un Cerf et Un Singe ont une influence bénéfique, Un Pluie, Un Maison et Un Aigle sont maléfiques. Un Maison était cependant considéré comme bénéfique par les marchands.

---

<sup>18</sup> *Agave* spp.

Dans tous les quartiers, à un carrefour, on érigeait en leur honneur un temple nommé Cihuateocalli ou Cihuateopan, c'est-à-dire «temple des femmes». <sup>19</sup> On a vu que dans la cour intérieure de ce temple, on enterrait les femmes mortes en couche. Les Cihuateteo étaient terriblement craintes, mais on pouvait aussi leur demander des faveurs (voir Sahagún 1997: 94-96, 226, 234, 243 et 249). Au-delà de leur aspect terrifiant et de leur tristesse, cependant, le sort des Cihuateteo est explicitement décrit comme agréable, parce qu'elles sont les sœurs aînées du soleil et se réjouissent avec lui: leur séjour au ciel sera rempli de plaisir. C'est une consolation pour le mari et la famille qui, de plus, bénéficient maintenant d'une alliée divine (*codex de Florence* VI, 29, 1969: 163-164).

### 1.2.3.2 Sous l'égide de la mère

Les hommes qui accompagnent le soleil sont tous munis de leur bouclier, ce qui leur permet de ne pas être aveuglés par l'astre. En effet, précisent les informateurs de Sahagún, celui dont le bouclier a été percé par des flèches peut apercevoir le soleil au travers des orifices, celui qui possède un bouclier non abîmé ne peut le voir (*codex de Florence* III, app.,3, 1952: 47). On peut penser que le premier a toujours fait face à l'ennemi, qu'il est particulièrement valeureux; il a fait face au «jeu de flèches», et peut donc affronter les rayons solaires. Du côté des femmes aussi, on est muni de boucliers (*ibid*: VI, 29, 1969: 163). Lorsqu'une femme meurt en couches, la sage-femme doit réciter une prière qui comporte un rappel du récit de la mort de Chimalman-Quilaztli, que nous pouvons dès maintenant considérer comme le mythe fondateur des Cihuateteo:

Tu (H) as agi en accord avec ta mère, Cihuapilli, Quauhcihuatl, Cihuacoatl, Quilaztli, tu as saisi, tu as levé, tu as soigné le bouclier, le *teueuelli*, que ta mère, Cihuapilli, Cihuacoatl, Quilaztli a placé à ton bras.

*oticmonânamiquli in monantzín, in cioapilli, in quaucioatl, in cioacoatl, in quilaztli: otoconcuic, otoconacoc, oitlan tonac in chimalli, in teueuelli: in omomac quiman in iehoatl monantzín, in cioapilli, in cioacoatl, in quilaztli* (*codex de Florence* VI, 29; 1969: 164)

Auparavant, la sage-femme avait exhorté la parturiente en difficulté: «place bien ton bouclier, ma fille chérie, ma petite, tu es Quauhcihuatl, agit comme elle» (*uel xicmana in teueuelli, nochpuchtzin, noxocoiouh, ca tiquauhciatl, xicnamiqui*). Lors de l'enterrement

<sup>19</sup> Le carrefour est une microreprésentation des directions de l'univers; on y trouvait également un autel à Tezcatlipoca qui, lui aussi, envoie des maladies (Sahagún 1997: 195, *codex de Florence* III, 2, 1952: 11-12).



de la femme morte en couches, de jeunes hommes tentent de voler le corps de la femme, dont le doigt ou les cheveux, accrochés à leur propre bouclier, leur donnera une force invincible à la guerre: plus précisément, ces talismans vont paralyser l'ennemi, comme les Cihuateteo paralysent les enfants. (Sahagún 1997: 380-381).

Le bouclier, du côté des femmes, est donc associé tant à l'accouchement, vécu comme une véritable bataille, qu'au soleil, à qui toute bataille est consacrée. Mais suivant quelle logique? Que représente exactement le bouclier? Est-il le ventre bombé de la femme enceinte? Plus métaphoriquement, la protection que la déesse solaire de la maternité offre à toute femme qui accouche? Où se situe exactement le bouclier: au bras, au ventre de la parturiente? Sur le sol?

En fait, pour comprendre ce complexe symbolique, il faut établir au préalable une condition fondamentale: la parfaite identification, au moment de l'accouchement, de la mère et de son enfant, qui se conjugue pourtant avec l'inévitable séparation des deux. Cette idée est exprimée clairement dans le premier verset de l'hymne religieux décrivant la naissance de Huitzilopochtli. Cet hymne est annoncé comme étant le *Chimalpanecatlicuic ioan tlaltecaua* «Chant de celui qui est sur le bouclier et de [celle qui] laisse quelqu'un sur la terre», ce à quoi le commentateur a ajouté *nanotl*, «maternité» (*Primeros Memoriales* 1993: 275v).

Sur son bouclier qui s'est enflé d'une masse, il a vu le jour en appelant à la guerre, ya, sur son bouclier qui s'est enflée d'une masse, il a vu le jour en appelant à la guerre!<sup>20</sup>

*Ichimalipan chipuchica ueya, mixiuioloc yautlatloaya ichimalipan chipuchica ueya, mixiuioloc yautlatloa* (*Primeros Memoriales* 1993: 276r)

Ce que le commentateur glose ainsi:

ce qui veut dire: en appelant à la guerre la maternité a accouché, elle a accouché sur le bouclier, i.e., sur lui la maternité a fait naître Huitzilopochtli le guerrier

*q.n. [quitoznequi] yautlatolli ipan omixiuh nanotl, chimalipan in omixiuh, id est ipan oquitlacatilli ynanotl in uitzilopchtli yn yauyutl* (*ibid.*)

<sup>20</sup> Nous suivons ici Garibay pour faire de *chipuchica* un dérivé de *chipotli*, «masse, inflammation»; «se le crecio el chipote» serait employé aujourd'hui encore pour signifier: elle approche de son terme (Garibay 1995: 80).

Immédiatement après sa naissance, Huitzilopochtli prend le bouclier, un *teueulli* (petit bouclier circulaire orné de cinq touffes de plumes blanches; ces dernières symbolisent le sacrifice) et s'en sert comme d'une parure sacrée (*moxauh*; *xaua* veut aussi dire, en parlant des fruits, «prendre les couleurs de la maturité»). La maternité accouche en appelant à la guerre; mais c'est aussi Huitzilopochtli qui naît en poussant des cris de guerre (dirigés contre les Huitznahua, cf. mythe 7); le bouclier est gros d'un enfant; mais c'est sur le bouclier que celui-ci naîtra, et le bouclier alors lui appartient. L'expression *mocihuaquetzqui* («celle qui s'élève elle-même à la façon des femmes») parle également de l'identification mère-enfant, car on considère à la fois que c'est l'enfant qui tue la mère (voir plus bas) et que pourtant elle s'est élevée vers le soleil elle-même, sans l'intervention d'un sacrificateur (comme c'est le cas pour les hommes).

### 1.2.3.3 L'enfant-silex

On a vu qu'Itzpapatl-Quilaztli est le silex, la pointe de flèche (*tecpatl*). Mais l'analogie mère-enfant opère ici aussi, car l'enfant est également silex. On a vu que c'est d'un silex enfanté par Citlalicue que naissent les Mixcoa (Mendieta 1971: 77-78); selon d'autres versions, c'est une année Un Silex qu'a eu lieu la naissance (*Leyenda* 1992: fol. 78; *Pinturas* 1965); les Mixcoa sont sacrifiés au soleil.

On disait également que Cihuacoatl avait un porte-bébé sur son dos, et que parfois elle l'abandonnait au marché. Lorsque les femmes s'avisèrent du berceau qu'elles croyaient oublié, elles regardaient à l'intérieur et y trouvaient un silex, un couteau de sacrifice: alors toutes comprenaient que le berceau avait été déposé par Cihuacoatl (Sahagún 1997: 33).<sup>21</sup>

Ce n'est donc pas n'importe quel enfant qui est silex, mais celui qui est lié au sacrifice pour le soleil et plus précisément dont la mère sera sacrifiée par sa mort en couches. L'enfant-silex est celui de Quilaztli, il est celui qui cause la mort de sa mère: *nahuilhuitl i çenca quitollini inantzin*, «pendant quatre jours il ne fit que tourmenter sa mère chérie», précise la *Leyenda* (1992: fol. 80). L'enfant est la flèche, l'instrument de sacrifice utilisé par les dieux pour fournir au soleil ses indispensables accompagnatrices, et on peut penser qu'il a

<sup>21</sup> Selon Durán (1984: I, 130-131) cette mise en scène était orchestrée par les prêtres pour signifier qu'il était temps de procéder à un sacrifice humain, parce que le fils de Cihuacoatl (c'est-à-dire le couteau sacrificiel en silex et le soleil) avait faim. Pour Durán, ce sont les prêtres eux-mêmes qui ont faim de chair humaine...

percé le bouclier de sa mère, comme les flèches ont percé celui des plus valeureux *yoamicqui*.

#### 1.2.3.4 Le cortège solaire

Mais il faut faire entrer un troisième personnage, le Soleil lui-même, auquel s'identifie également la mère et l'enfant.

Lors des funérailles de la femme morte en couches, à la tombée de la nuit, la morte est portée par son mari. Des sages-femmes armées de boucliers poussent des cris de guerre, la défendant contre les jeunes hommes. Les parents laisseront le corps dans la terre, sous la cour intérieure du temple: il s'agit d'un des rares cas où la crémation n'est pas observée (ici le verbe est *nitoca*, «enterrer»: *codex de Florence* VI, 29; 1969: 161).

Quant au soleil, lorsque les femmes le portent en poussant des cris de guerre, il est *quetzalapanecatl* (*quetzalapanecaiotica in quiuica*; *codex de Florence* VI, 29; 1969: 163): ce terme signifie littéralement «celui qui est sur une surface de plumes de quetzal» (*quetzalli-tlan-pan-ca-tl*). Il est construit comme *chimalpanecatl*, terme utilisé pour décrire la naissance du Huitzilopochtli sur le bouclier («celui qui est sur la surface du bouclier»). Et les femmes «laissent» (*con-caua*: *ibid*) le soleil à l'ouest, à l'entrée du monde des morts, comme la mère «laisse» l'enfant qui naît sur la terre (*tlalte-caua*: *Primeros Memoriales* 1993: 276r). Signalons que les hommes ne portent pas le soleil: c'est l'astre lui-même qui avance jusqu'au midi (*in ie otlatocatiuh in iehoatl tonatiuh*; *codex de Florence* VI, 29; 1969: 163), accompagné de leurs cris et de leurs batailles.

On peut donc dès maintenant résumer les parallèles entre les trois situations:

Tableau 4.III: Conjonction mère-enfant-soleil et le cortège solaire

	Porté	Soutien	Porteurs	Accompagnateurs	Départ	Dépôt
Cortège	soleil	palanquin	cihuateteo	mocihuaquetzqui	zénith	terre
Funérailles	mère	dos	époux	sages-femmes	temazcalli	terre
Naissance	enfant	bouclier	mère	-	ventre	terre

À ce tableau, nous pourrions joindre plusieurs autres situations (tableau 4.IV). Par exemple, les *pochteca* ou marchands, dont la façon étrange d'être des guerriers (leur voyage dans les pays lointains les transforment en espions) offrent une similitude avec le monde des femmes. Le cortège des *pochteca* est cependant quelque peu différent: les porteurs (*tlamama*, cf. *teomama*) ont chacun ce que nous pourrions appeler leur «soleil», les précieuses marchandises transportées à dos d'homme. Au retour des pays lointain, au moment de rentrer dans la ville, les marchands doivent attendre la tombée de la nuit. Cette entrée doit se faire un jour favorable: Un Maison ou Sept Maison, jours où on était assuré que toutes les marchandises rentreraient à bon port dans la maison du *pochtecatl* (Sahagún 1997: 500, cité par Séjourné 1987: 325)<sup>22</sup> Or Un Maison est le signe par excellence des Cihuateteo, maîtresses de l'entrée à bon port du soleil dans le monde des morts, le monde nocturne. Quant à Sept Maison, il est le septième (chiffre bénéfique) de la treizaine Un Mouvement, jour du soleil. Du soleil qui se couche on dit qu'il «entre»: *calaqui*, de *calli*, «maison», et *aqui*, «entrer». Et «maison» est le signe de l'ouest.

C'est aussi ce que fait le porteur du dieu dans les récits de migration: il porte son dieu (sous forme de paquet sacré) de village en village, où on lui offre un autel temporaire, qui est une hutte de roseau. C'est pourquoi nous retrouverons Chimalman et Mixcoatl «recyclés» parmi les *teomama*, les «porteurs du dieu» pendant la migration aztèque (mythe 5). Quant au périple complet, il se fait d'une grotte à Teocolhuacan où vivait le dieu, au temple de Tenochtitlan enfin fondée.

La mariée est également portée. Auparavant, à la tombée du jour, les parentes âgées du jeune homme arrivent chez elle avec fracas, annonçant qu'elles vont faire peur aux membres de la maisonnée, parce qu'elles sont venues chercher leur fille. Une parente, de la famille de la mariée (ou de celle de l'époux, le texte n'est pas clair sur cette question), transporte alors la jeune fille sur son dos dans un large tissu noir (*tlilquemiltl*) où l'épousée est en position assise, à la lueur des flambeaux tenus par les parents de l'époux. Les parents de la mariée l'accompagnent en groupe, les yeux fixés sur elle, jusqu'à la maison de l'époux, où elle est déposée devant le foyer. Le jeune homme est alors conduit lui aussi au foyer et la cérémonie du mariage comme telle pouvait commencer (*codex de Florence* VI, 23, 1969: 131-133).

---

<sup>22</sup> Séjourné cite, bien entendu, une édition antérieure; afin de ne pas multiplier inutilement les références, nous donnons ici l'année et la page de l'édition que nous utilisons.

Tableau 4.IV: Ensemble des situations apparentées au cortège solaire

Porté	Soutien	Porteurs	Accompagnateurs	Départ	Dépot
Soleil	palanquin	<i>cihuateteo</i>	<i>mocihuaquetzqui</i>	zénith	terre
Mère	dos	époux	sages-femmes	<i>temazcalli</i>	terre
Enfant	bouclier	mère	-	ventre	terre
Marchandises	armature	marchands	marchands	maison	maison
Dieu	tissu	<i>teomama</i>	péréggrins	grotte	temple
Mariée	tissu noir	parente	parents de la mariée	maison 1	maison 2
Silex	berceau	Cihuacoatl	femmes du marché	ciel	marché

Toutes ces situations sont en fait issues d'une situation prototype qui, elle, est peu présente dans les mythes: la mère portant son enfant sur son dos, dans un berceau, comme Cihuacoatl.

Le soleil, le corps de la *mocihuaquetzqui*, les marchandises et la mariée sont tous portés ou déposés à la tombée de la nuit. Le dépôt s'effectue toujours dans un lieu associé aux femmes: terre, ouest, maison, marché et temple, puisque celui-ci se nomme le *teocalli*, la «maison du dieu». Le départ se fait souvent d'un lieu associé à la matrice féminine: bain de vapeur, d'où la parturiente en difficulté doit sortir morte ou vive, ventre, grotte, maison. Mais il peut se faire également d'un lieu céleste, comme le zénith, point de départ des Cihuateteo.

Le premier code, celui qui allie grotte, fécondation et naissance est utilisé par Chimalman: suite à la première rencontre, «elle va se cacher dans la grotte Lieu-Rouge» (*motlatito oztotl tlatlahucan*). Pour Mixcoatl les entités «bouclier féminin» et «grotte» ne sont pas immédiatement compréhensibles: on peut en déduire qu'avant sa rencontre avec Chimalman, Mixcoatl est parfaitement ignorant du monde des femmes. Mixcoatl, comme son double Tezcatlipoca, on le verra plus loin, est un «hyper-masculin», et ce n'est qu'à la troisième tentative de Chimalman pour communiquer ses intentions séductrices - la répétition de l'offrande du bouclier - qu'il «entend» le langage des femmes et devient un époux. C'est alors que Chimalman devient elle-même une «grotte nordique» (le rouge étant associé au nord), *niman ye ic otzti*: «et ainsi elle devint enceinte». Il n'est pas impossible que *otztia* («devenir enceinte») et *oztotl* («grotte») proviennent d'une même racine, comme le suggère le verbe *oztetia*, «germer». <sup>23</sup>

<sup>23</sup> Pour d'autres arguments au sujet des rapports grotte-matrice, cf. Johansson 1995.

Le deuxième code, céleste, serait plutôt associé au masculin: le zénith est le moment précis où le soleil passe des hommes aux femmes et symbolise certainement plus la fécondation que la naissance. *Temazcalli* le «bain de vapeur», provient de *tema* (*nite.*), «laver quelqu'un», mais *tema* (*nic.*) signifie également «placer, remplir, mettre quelque chose au four». Or c'est également le terme que Quilaztli, dans son hymne, utilise pour parler d'une relation sexuelle: *temilia* (*nic.*) étant la forme applicative de *tema*: «remplis-le pour moi», c'est-à-dire, ici, «emplis-moi». <sup>24</sup> En somme, ce que la déesse demande au dieu solaire, c'est de remplir son *temazcalli*-ventre d'un membre et d'un enfant; et c'est pour répondre à cette demande que les hommes remettent aux femmes, au zénith, le soleil dont elles feront leur enfant. Puisque Chimalman est l'instigatrice de cette relation, puisque la sexualité est surtout l'affaire des déesses, il est normal que le féminin gouverne le sud où a lieu la relation fécondatrice. C'est pourquoi les femmes sont à la fois de Cihuatlampa, l'ouest, le véritable côté féminin et de Huitznahuac, le sud, qu'elles régissent mais partagent avec les hommes.

#### 1.2.4 La liaison australe

Ainsi, le geste de Chimalman est clair: en offrant son bouclier devant Mixcoatl, elle désire une grossesse, dont elle connaît l'issue fatale. Pourtant, cette issue est nécessaire, car il faut porter le soleil quotidiennement vers le monde des morts et les guerrières de la maternité, les Cihuateteo, en ont la charge. Chimalman-Quilaztli est la première Cihuateotl, la conductrice des Cihuateteo; son époux Mixcoatl, instigateur des premières guerres pour nourrir le soleil, est le chef des Yoamicqui, les guerriers morts à la guerre.

Et c'est pourquoi nous disions, au début de ce paragraphe, que le soleil était du côté de Chimalman au moment où se décide le destin des Cihuateteo. C'est justement parce qu'il a besoin du convoi féminin que l'astre lui offre son aide, et c'est sans doute lui, par l'intermédiaire des Mixcoa, qui libère la déesse-silex et son pouvoir du paquet sacré: parce qu'il veut et doit atteindre le Cihuatlampa, le côté des femmes. Nous voici donc en mesure de connecter étroitement le mythe de Chimalman et le cortège solaire. De cette connection sont absents les «problèmes de communication» de la déesse et de Mixcoatl, car la course quotidienne du soleil est la version accomplie, idéale, de cette rencontre. Nous donnons

<sup>24</sup> Karttunen (1983: 221-223) différencie les verbes transitifs *têma*: «remplir» et *tema*: «baigner dans un *temazcalli*»; également *têmi* (intransitif): «se remplir» et *têmiâ* (transitif): «remplir». *Temilia*, lorsqu'on en ignore l'accentuation comme c'est le cas dans l'hymne étudié, peut être la forme applicative de *têma*, *tema* ou *têmia*: faire cette action «pour quelqu'un». Ces trois verbes s'emploient plus particulièrement dans le cas de nourriture: remplir un contenant de graines, de liquide.

Tableau 4.V Correspondances entre la rencontre de Chimalman et de Mixcoatl et celle des Mochhuaquetzqui et des Yaomicqui

Mythe Chimalma	Espace-temps	Cortège solaire
Mixcoatl obtient une déesse silex <i>in iztac tepactl quimoteotia</i> <i>in Mixcohuatl</i>	Aube - Est	Les Yaomicqui accueillent le soleil
Mixcoatl part à la conquête de diverses contrées <i>niman ye yauh in tepehuaz</i>	Matin Est vers Sud	Les Yoamicqui accompagnent le soleil avec des batailles
Mixcoatl va à Huitznahuac <i>yauh in Mixcohuatl in tepehuaz in</i> <i>Huitznahuac</i>	Midi - Sud	Les Yaomicqui et le soleil s'approchent du zénith
Chimalman vient à sa rencontre <i>quihualnamic in Chimalman</i>	Matin Ouest vers Sud	Les Cihuateteo montent vers le zénith à la rencontre du soleil
Chimalman dépose son bouclier <i>niman ye quimana in ichimal</i>	Midi - Sud	<i>Les Cihuateteo déposent le palanquin</i>
Chimalman rejoint Mixcoatl <i>ic cana</i> <sup>1</sup>	Midi - Sud	Les Yaomicqui et les Cihuateteo se rencontrent
Coût de Mixcoatl et Chimalman à l'initiative de Chimalman <i>iltan motecac in cihuatl in</i> <i>Huitznahuac ca yehuatl in Chimalman</i>	Midi - Sud	Les Yoamicqui prennent le soleil dans leur mains et le remettent entre les mains des Cihuateteo
Chimalman devient enceinte <i>niman ye ic otzi</i>	Midi - Sud	<i>Les Cihuateteo installent le soleil sur</i> <i>le palanquin et se préparent à partir</i>
[Grossesse] et accouchement 4 jours <i>auh in iquac tlacat nahuilhuitl...</i>	Après-midi Sud vers Ouest	Les Cihuateteo transportent le soleil sur le palanquin vers le couchant
Naissance de l'enfant <i>ic tlacati in Ce Acatl</i> <sup>2</sup>	Crépuscule Ouest	Les Cihuateteo remettent le soleil entre les mains des Morts
Mort de Chimalman <i>yeic onmiqui in inantzin</i>	Nuit - Ouest	Les Cihuateteo se dispersent sur la terre et se lamentent
Quilaztli-Cihuacoatl prend la relève <i>quihuapahua in Quilaztli in Cihuacoatl</i>	Matin-Ouest	Les Cihuateteo se rassemblent et se préparent à remonter vers le zénith

1. Le texte nahuatl n'est pas parfaitement clair, mais il est pratiquement certain que c'est Chimalman qui rejoint Mixcoatl. *Ana (nic)* signifie «rejoindre un objet haut placé», ce qui décrit bien le mouvement de celles qui arrivent au zénith. La même ambiguïté se pose au point suivant, mais l'auteur insiste fortement sur l'identification de Chimalman («la femme de Huitznahua, vraiment elle, Chimalman») qu'il place après les deux verbes (*ana* et *teca*), position habituelle du sujet. Le texte dit littéralement: «elle se coucha à son côté», expression désignant la relation sexuelle; *iltan* signifie en fait «à son côté», «avec lui/elle» ou encore «sous lui/elle».

2. Dans le mythe, l'enfant n'est pas exactement le soleil mais plutôt Vénus annonciatrice du soleil; il est possible que le cortège du soleil soit un «recyclage» du mythe de Chimalman, dont la version réorganisée ne nous serait pas parvenue. Ainsi Coatlicue, mère du soleil Huitzilopochtli, est-elle une version tardive de Chimalman.

également le texte nahuatl de la *Leyenda*, sur lequel s'appuie le découpage des événements. Les éléments du cortège qui apparaissent en italique sont reconstruits par nous; pour le reste, nous suivons mot à mot le texte du *codex de Florence* (VI, 29, 1969: 163).

Il apparaît, selon le tableau 4.V, que Mixcoatl recevant et portant sa déesse symbolise les guerriers du soleil accompagnant l'astre de l'aube à midi. Pourtant, les guerriers ne portent pas le soleil, ils l'accompagnent, précisément. C'est que le mythe de Chimalman est un mythe qui se place entièrement du «côté des femmes»: il représente donc le «côté des hommes», la montée du soleil, à la façon des femmes. Mixcoatl porte sa déesse solaire comme les femmes portent le soleil. Mixcoatl devient «comme une femme» et la déesse portée devient «comme un homme-enfant», c'est-à-dire qu'ils représentent chacun la partie de la dualité qu'ils ne sont pas. Au midi, la dualité bascule vers la normalité qui est sienne à l'ouest: Quilaztli redevient femme à part entière, portant l'enfant mâle, tandis que le masculin devient cet enfant mâle à la merci des femmes (tableau 4.VI).

Tableau 4.VI: Inversion orientale du genre du porté, selon le mythe de Chimalman

Cortège		Mythe
Est	Mm	Mf
Ouest	Fm	Fm

Majuscule = porteur (ou accompagnateur)  
 Minuscule = porté (ou accompagné)  
 F = féminin; M = masculin

Le cortège solaire affirme que les meilleures femmes sont celles qui se comportent comme des hommes, comme des guerriers. Le mythe de Chimalman reprend cette logique, mais la pousse un cran plus loin. À l'unilatéralisation de la valeur, il réplique en faisant culbuter à nouveau la dualité: même du côté des hommes, les choses se passent, en fait, «à la façon des femmes». La même démonstration pourrait être reprise pour les autres situation du tableau 4.V, qui chacune offre une version du genre des porteurs et des portés en accord avec le symbolisme propre à la situation.

Avant d'offrir une synthèse des résultats obtenus jusqu'ici, il faut traité de l'autre face de Mixcoatl et Chimalman-Quilaztli: leur côté nocturne.



### 1.3 Soleil nocturne

#### 1.3.1 Maux étoilés

En effet, si Mixcoatl et Quilaztli sont associés au soleil, ils ne sont pas pour autant le soleil lui-même, qui est Tonatiuh. Mixcoatl et Quilaztli, tout comme leur fils Quetzalcoatl, sont des étoiles (Vénus étant considérée comme une étoile par les Nahuas préhispaniques). Ils sont donc pourvus d'un aspect diurne, en tant qu'accompagnateurs du soleil, mais également d'un aspect nocturne, plus sombre et maléfique. Cet aspect est particulièrement représenté par l'ivresse chez Mixcoatl et l'adultère chez Cihuacoatl: il s'agit là, selon la pensée nahuatl, des deux grands maux affligeant l'humanité. C'est cet aspect nocturne et maléfique que nous allons explorer ici; nous y parlerons d'adultère, de maladie, de sécheresse, de famine et de ciel étoilé.

On a vu plus haut que Mixcoatl est l'inventeur de l'alcool et que les Mixcoas sont associés à l'ivresse. Un autre nom de Mixcoatl est Citecatl, «Habitant du lieu des Lièvres» (Chimalpahin 1963: 51 cité par Kirchhoff *et al.* 1989: 227) et le *tlacuilo* de Durán (1984: I, image 13, cf. notre figure 4.2) le représente avec un lièvre ou un lapin<sup>25</sup> sur la poitrine. Or les Quatre Cents Lapins sont les divinités de l'ivresse (également associés à la lune).

Dans le chapitre des *Primeros Memoriales* (1993: 270v-271r) consacré aux domaines que régissent les dieux, on trouve accolé au terme «Cihuateteo» celui d'adultère (*tetlaximaliztli*). Les Cihuateteos peuvent sans doute induire à l'adultère, car par leur association aux flèches elles sont parentes des Ixcuinaes, les quatre déesses de la sexualité excessive. En tant qu'instigatrice du sacrifice humain par flèche les Ixcuinaes jouent un rôle peu connu. Leur aspect sexuel est rappelé par le fait que leurs captifs sont leurs maris, *imoquichuan*, c'est-à-dire des hommes avec qui elles ont eu des relations sexuelles. L'analogie avec les biches du mythe 2 apparaît alors clairement; bien que les Ixcuinaes ne soient pas des Tzitzimitls (car elles ne mangeront pas leur mari, et leur acte n'est pas réproché, puisqu'il est fait en l'honneur des dieux), leurs actions s'inscrivent dans un monde où relation sexuelle et amant/époux sacrifié sont liés au silex/obsidienne féminin et céleste.

---

<sup>25</sup> *Sylvilagus* spp.

Mais c'est surtout en tant que vengeresses que les Cihuateteo se distinguent: on sacrifiait en leur honneur les condamnés à mort pour délit, parmi lesquels celui d'adultère. Un passage de la description des Chichimèques par les informateurs de Sahagún est éclairant à ce sujet: nous le considérerons ici comme une croyance mythique.

Mythe 9: Les Chichimèques étaient strictement monogames et l'adultère presque inconnu entre eux (entendre: ils respectaient parfaitement les lois de la dualité divine). Cependant, si un couple était trouvé coupable d'adultère, tous les Chichimèques de la tribu se rassemblaient dans le désert, et chacun tirait quatre flèches sur les deux coupables, jusqu'à ce que mort s'ensuive. (*codex de Florence X*, 29, 1961: 172)

Après son pouvoir sur le silex et l'aide du soleil, voici donc une troisième raison pour laquelle Chimalman est invincible devant les flèches: elle est l'anti-adultère, car ce qu'elle recherche n'est pas le vain plaisir fauteur de trouble social, mais au contraire la plus haute expression du lien conjugal, la mort dans l'enfantement pour réjouir le soleil. Elle ne peut donc en aucun cas être victime du châtement réservé aux adultères.

Selon Sahagún (1997: 37), celui qui a commis l'adultère devait se purifier avant de mourir et de rejoindre le Mictlan. Le pénitent, suivant l'ordre d'un prêtre, devait, pour se faire, effectuer un sacrifice soit aux Cihuateteo, lors des cinq jours où elles «descendent», soit aux Ixcuiname, le jour où elles étaient fêtées. Ce sacrifice consistait à se percer la langue ou l'oreille avec un *huiztli* (l'extrémité épineuse de la feuille d'agave) puis à passer par l'orifice ainsi obtenu 400 ou 800 tiges de roseau (*teocalzacatl*, «roseau du temple»). Le pénitent devait tout d'abord passer le roseau devant son visage, puis, une fois la langue ou l'oreille traversée, le jeter derrière lui. Ainsi, ce geste reproduit le sacrifice pratiqué par les Ixcuiname sur leurs maris: chaque roseau représentant une flèche qui transperce le corps du coupable. Ainsi, les déesses seraient les deux faces d'un même concept: les Ixcuiname, déesses de la sexualité excessive, sont les incitatrices à l'adultère; les Cihuateteo, on l'a vu, sont plutôt les anti-adultères. Toutes, cependant, ont pouvoir de punir et de pardonner.

Enfin, les Ixcuiname-Cihuateteo sont liés aux perturbations des précipitations. En effet, un sacrifice par flèche *tlacacaliliztli*, répétition du premier sacrifice orchestré par les Ixcuiname, fut ordonné en Un Lapin (1508) pour contrer une famine due à la sécheresse et aux souris (*Telleriano-Remensis*, fol. 41v; on retrouvera les souris<sup>26</sup> plus loin, *quimichin*). Un Lapin, porteur d'année associé au sud et donc aux Huitznahua, était réputé apporter la famine (*ibid*; Sahagún 1997: 438). Le premier sacrifice, organisé à Tollan en Huit Lapin

<sup>26</sup> *Mus musculus jalapae* in Anderson et Dibble 1963: 17.

(1058) correspond à la fin de la gloire des Toltèques, entre la mort de Quetzalcoatl qui réapparaît en Vénus, et celle de Huemac, dernier seigneur toltèque. Cette chute finale serait due, selon la *Leyenda* (1992: fol. 82) à une vengeance de Tlaloc, le dieu de la pluie et des récoltes. Celui-ci envoie de la neige en été, tout autour de la ville, tandis qu'à Tollan même la sécheresse et un soleil intense sévissent pendant quatre ans.

### 1.3.2 Celles du Sud

Quilaztli-Cihuacoatl est nommée Itzcueye dans la *Historia Tolteca-Chichimeca* (1989: fol. 48r et p. 227 pour discussion par Kirchhoff et al.): «Sa Jupe est d'Obsidienne». Ce terme définit bien Cihuacoatl comme une étoile, ayant à sa disposition de nombreux rayons-projectiles symbolisés par les flèches (cf. les rayons létaux de Vénus). Les appellations Cihuacoatl et Coatlicue («Femme Serpent» et «Sa Jupe est de Serpents») peuvent aussi se comprendre dans ce sens.

En quoi serpents, rayons et étoiles sont-ils liés? On connaissait un serpent du nom de *citlalcoatl*, «serpent-étoile»<sup>27</sup> (*codex de Florence XI, 5: 1963: 81*); celui-ci se nommait également *citlalin imiuh*: «la flèche de l'étoile». Il s'agit ici d'une flèche de Vénus, car celui que le serpent piquait devait mourir au moment où l'étoile apparaît au matin. Ce serpent était particulièrement craint des Chichimèques; lorsque l'un d'entre eux était piqué, on l'entourait de flèches et on attendait l'aube. Si l'étoile apparaissait et que la victime vivait toujours, elle était sauvée, et plus certainement encore lorsque le jour se faisait (*ibid.*: 81-82). On aura reconnu, bien entendu, le jeu de flèches; mais ici il se joue à trois: la victime entourée de flèches, Tlahuizcalpantecutli-Citli-Vénus et le Soleil. Car si le Chichimèque ne meurt pas au moment où apparaît l'étoile, c'est qu'il est le plus fort, il a bien lancé ses projectiles. Et a fortiori s'il reçoit l'aide du soleil (levée du jour), qui est toujours, au jeu de flèches, l'ultime vainqueur.

Les noms Cihuacoatl et Coatlicue peuvent donc signifier: «déesse serpent-flèche-rayon» et «déesse ayant à sa disposition des serpents-flèches-rayons », c'est-à-dire «étoile».<sup>28</sup>

<sup>27</sup> *Drymobius margaritiferus*, Anderson et Dibble 1963: 81 n. 7.

<sup>28</sup> Bien entendu, cette interprétation se superpose aux autres sens de ces noms. Par exemple, Garibay fait remarquer que *coatl*, «serpent», signifie également «jumeau»: Cihuacoatl forme donc un couple de jumeaux avec le principe masculin (Garibay 1995: 138). De la même façon, Quetzalcoatl est à la fois le «Serpent à Plumes», le «rayon qui se dresse, s'élève» de Vénus, et le «jumeau précieux» de et avec Xolotl, son double nocturne.

Mais de quelles étoiles s'agit-il? Identifier les étoiles représentées par les dieux dans la mythologie nahua s'avère toujours une entreprise risquée. En effet, les sources sont imprécises, de deux façons: tout d'abord parce qu'elles n'identifient pas toujours les étoiles selon la nomenclature occidentale, ensuite parce que ce que les Nahua voyaient dans le ciel ne correspondait pas nécessairement à cette nomenclature (Aveni 1993). D'une façon générale, l'interprétation de Seler (cité in Graulich 1974: 318) est toujours aussi parfaitement convaincante: le massacre des Huitznahua aztèques, dont nous n'avons pas encore parlé, et par analogie celui des Mixcoa, tout comme le duel de Vénus et du Soleil, symbolise la disparition des étoiles à l'aube. Quant à l'identité de ces étoiles, bien des hypothèses ont été émises: nous en reprendrons certaines et tâcherons d'en ajouter une. Surtout, nous tenterons, dans la mesure du possible, de comprendre les relations qui unissent les différents corps célestes selon la mythologie nahua, et le sens que celle-ci donne à celles-là. Mais pour ce faire, il nous faut tout d'abord marquer la différence entre Mixcoatl, les quatre autres bons Mixcoa, les Quatre Cents mauvais Mixcoa et les trois survivants; entre Chimalman, les quatre autres Huitznahua et les Quatre Cents Huitznahua ses sujettes. Leur point commun est d'être, tous autant qu'ils sont, des sacrifiés du soleil; ce sont les modalités du sacrifice qui varient.

Nous verrons d'abord les étoiles féminines, puis nous analyserons quelles sont leurs relations avec les étoiles masculines. Le tableau 4.VII résume les informations qui seront discutées.

Tableau 4.VII: Les Huitznahua et les Mixcoa nocturnes: données disponibles sur ces constellations nahua

Entités	Constellation		Observation			
	Nahua	Occidental	Heure	Direction	Date	Rituel
Huitznahua	Xoncuilli	Petite Ourse	aube	sud-ouest	?	?
3 Mixcoa	Mamalhuaztli	Ceint. d'Orion	?	est <sup>1</sup>	deb.juil?	Nahui Ollin
5 Mixcoa	Mamalhuaztli	Ceint. d'Orion	tte nuit	-	-	Quotidien
400 Mixcoa	Tianquiztli	Pléiades	minuit	zénith	mi nov.	Feu nouveau
			couchant	ouest <sup>2</sup>	fin avril	?
			aube	est <sup>3</sup>	fin mai	Semailles

1. Lever héliaque 2. Coucher héliaque 3. Lever héliaque

Informations tirées de Broda 1982: 98, Aveni 1993: 44-49, 135 et Sahagún 1997: 171, 435; les dates correspondent au ciel observable à Tenochtitlan en 1500 A.D.

L'identification des Mixcoa en tant que Ceinture d'Orion est le résultat de la présente analyse.

### 1.3.2.1 Le quinconce des Cinq

Tout d'abord, les principales Huitznahua, les Cihuateteo par excellence. Les Huitznahua et les Cihuateteo représentent les même personnages; nous utiliserons le terme Huitznahua pour le côté nocturne, car Cihuateteo est franchement associé au soleil. Le *codex de Florence* (I, 10, 1950: 6) précise que les véritables Cihuapipiltin (synonyme de Cihuateteo) sont cinq: ce sont elles qui accueillent les mortes dans le cortège solaire et dirigent ce dernier (*ibid*: VI: 163). Elles sont cinq comme les touffes de plumes qui ornent le bouclier *teueulli*, comme les silex qui naissent du bûcher d'Itzpapalotl. Ces derniers sont chacun d'une couleur: bleu, jaune, rouge, noir et un blanc, qui représente la déesse principale. Son époux Mixcoatl est blanc lui aussi, et souvent nommé Iztacmixcoatl, le Mixcoa Blanc. Mais c'est sans doute en tant qu'époux, en tant qu'homme «connaissant le monde des femmes» que Mixcoatl est blanc, car le blanc est la couleur des femmes: celle de l'ouest, celle d'Iztaccihuatl, la femme blanche, autre nom de Cihuacoatl et Teteu inan; blanc comme le sel (*iztatl*) dont la divinité est une femme, et qui donne son nom à la couleur, blanc comme la peinture faciale des Cihuateteo.

Tableau 4.VIII: Les Huitznahua et le chiffre cinq

Domaine	Quatre	Un
Cihuateteo	principales	chef <sup>29</sup>
Silex	couleurs	blanc
Corps	membres	bouche
Infrastructure	carrefour	centre
Signe ollin	branches	centre
Plumes du bouclier	angles du quinconce	centre
Jeu de flèches	4 flèches de Mixcoatl	coit
Calendrier	signes d'ouest	Maison

Ce chiffre cinq correspond par ailleurs aux cinq signes de jours associés à une direction, ainsi qu'aux directions du monde, les quatre points cardinaux et le centre (on a vu que les Cihuateteo hantent les carrefours), et à la forme de paralysie qui frappe leurs victimes, dont le corps est un microcosme: les pieds, les mains et la bouche (5) deviennent tordus. Cette forme de maladie renvoie également au signe du soleil, Ollin (Tremblement de terre; figure 4.3), également composé de quatre «bras» formés par deux courbes imbriquées

<sup>29</sup> Cette hiérarchie nous permet de mieux visualiser, de façon hypothétique, le cortège solaire: la chef Cihuacoatl en tête, les quatre principales tenant les quatre coins du palanquin, et les *mocihuaquetzqui* (les Quatre Cents) devant, autour ou plus probablement derrière, à l'inverse des hommes qui eux marche devant le soleil.

l'une dans l'autre, ainsi que d'un centre qui est parfois représenté comme une étoile et un œil. La maladie est donc en rapport avec le tremblement de terre qui causera la fin de soleil, c'est-à-dire que le malade devient un soleil mort: il arrête de bouger, il met un terme à sa course quotidienne, il est *paralysé*. C'est parce qu'elles ont à leur merci le mouvement solaire, depuis le passage du zénith jusqu'à celui du couchant, que les Cihuateteo sont les maîtresses de la paralysie.

Le nom des quatre principales Cihuateteo n'est pas donné par les sources; Itztotli, la compagne d'Itzpapalotl en est peut-être une, mais il est peu probable qu'elle ait gardé son nom de Tzitzimiltl une fois transformée en Cihuateteo. Plus certainement s'agit-il d'une métamorphose des quatre Ixcuiname, expertes au jeu de flèches et présentes, avec les Mixcoa, lors de la naissance du soleil. Le groupe se composerait alors de Quilaztli, Tiacapan, Teicu, Tlaco et Xocotzin.

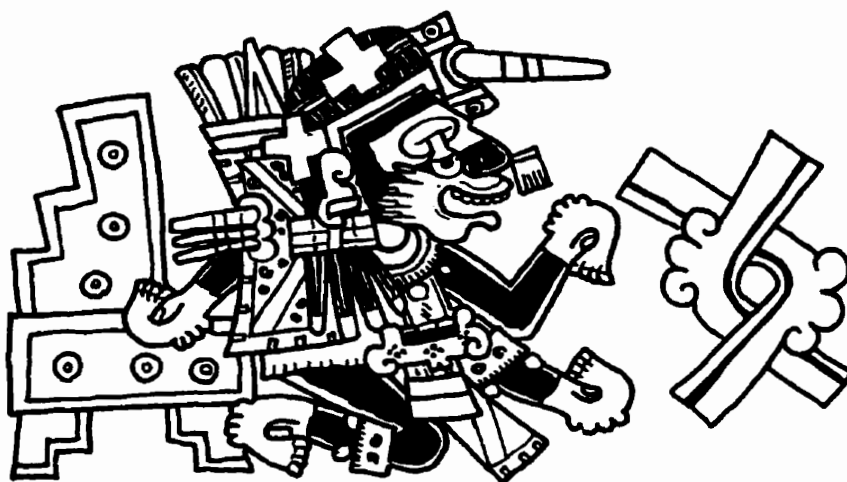


Figure 4.3: Le jour Un Mouvement (Ce Ollin) et son dieu tutélaire aux membres recourbés. (D'après Séjourné 1987: détail de la figure.17)

### 1.3.2.2 Les innombrables Quatre Cents

Qu'en est-il des 400 autres Huitznahua? Comme on peut s'y attendre, ce sont soit des femmes, soit des hommes sous la tutelle de femmes. Nous aborderons plus loin le thème

des Huitznahua aztèques, version recyclée où des hommes sont menés par une femme, Coyolxauhqui (cf. le point 3.2).

Dans la *Leyenda*, les Huitznahua sont les «sœurs cadettes» de Chimalman, et devant les flèches de Mixcoatl, en l'absence de leur reine qui s'est réfugiée dans la grotte, elles sont sans défense. C'est pourquoi elles vont la chercher et l'implorent de retourner vers Mixcoatl (cf. mythe 3) qui, immédiatement, détourne son attention des Huitznahua pour réattaquer sans succès Chimalman. Selon les *Pinturas* (1965: 34, 43 et 69) les Huitznahua sont 400 hommes créés par Tezcatlipoca (alors que lui-même vient de se transformer en Camaxtle-Mixcoatl); le but de leur création est d'entretenir une guerre qui fournira de la nourriture au futur soleil sur le point d'être créé. Au bout de quatre ans, les 400 hommes sont tous morts et on les retrouve au troisième ciel, où ils sont décrits comme étant de cinq couleurs, les mêmes que celles des silex d'Itz'papatl. Les Tzitzimil quant à elles, habitent le deuxième ciel. En même temps que les hommes, Tezcatlipoca avait créé cinq femmes. Celles-là moururent le jour de la naissance du soleil, et devinrent des paquets sacrés: de l'un d'entre eux ressuscitera bien plus tard Coatlicue.

Nous croyons que les Huitznahua sont d'abord et avant tout les sujettes de Chimalman, c'est-à-dire les habitantes de Huitztlampa-*mocihuaquetzqui*. En effet, le mythe nous explique pourquoi le sud se nomme Huitztlampa, et pourquoi il est considéré comme féminin. Comme le français, le nahuatl confond le midi et le sud: on a vu que les événements ayant lieu à midi dans le cortège solaire reproduisent ceux ayant lieu à Huitznahuac dans le mythe. Or le sud se nomme en nahuatl Huitztlampa, et il est dit qu'on le nomme ainsi parce que c'est là «que sont allées les déesses Huitznahua» (Sahagún 1997: 435). De plus, Cihuacoatl est la déesse du sud de la vallée de Mexico.

Les Huitzahua ont été identifiées le plus souvent avec une constellation nommée Xonecuilli, dont la forme est un S allongé (figure 4.4). Cette constellation serait, selon Sahagún (1997: 435, cité par Aveni 1993: 50) la Petite Ourse, l'une des constellations les plus importantes du ciel nahua. Aveni (*ibid*: 48) montre que les principales constellations représentent les quatre directions de l'univers. Mais Xonecuilli est à part: il faut l'observer, affirme Tezozomoc (1975: 574, cité *in ibid*: 48) à l'aube, au sud-ouest («por parte del Sur, hacia las Indias y chinos»), en même temps que l'on doit porter attention à Vénus, à l'est. Lors des fêtes des Cihuateteo, on offrait aux déesses, parmi d'autres offrandes de maïs, des tortillas en forme de papillon (cf. Itz'papatl) et des tamales en forme de Xonecuilli

(*codex de Florence* I, 10, 1950: 5). Enfin, Xonecuilli signifie «pied tordu», et on a vu que c'est une des caractéristiques de la paralysie donnée par les Cihuateteo.<sup>30</sup>

La petite Ourse représente-t-elle toutes les Huitznahua ou seulement les cinq principales? Les unes et les autres, sans doute. Le nombre d'étoiles représentées, sept tant sur la Piedra del Sol (Aveni 1993: 46, figure 11) que dans les *Primeros Memoriales* (1993: 261v, 282v), n'apporte pas de réponse. Xonecuilli est également un attribut des dieux Mixcoatl et Quetzalcoatl (Graulich 1974: 342), qu'ils empruntent vraisemblablement à leur épouse et mère. Le *codex de Florence* montre l'intérieur du Xonecuilli-sceptre de Quetzalcoatl décoré d'une multitude d'étoiles (I, 1950: image 5), ce qui pourrait correspondre aux Quatre Cents Huitznahua, tandis qu'ailleurs, le sceptre, toujours entouré d'étoiles, contient cinq fleurs, symbole associé aux femmes (III, 1952: images 9 et 10). Dans ce dernier cas, le Xonecuilli apparaît dans le ciel, et pourrait représenter la constellation elle-même protégeant les libations nocturnes de Quetzalcoatl. Le *codex Borgia*, quant à lui, montre un Mixcoatl dont le sceptre comprend un Xonecuilli à cinq étoiles, tandis que le *codex Mendoza* (1992: fol. 2), présente une variante du bouclier *teueulli* à sept touffes de plumes.



Figure 4.4: Quetzalcoatl faisant ses ablutions nocturnes; en haut à droite, son sceptre représentant la constellation Xonecuilli. (D'après *codex de Florence* III, 1952: image 10)

<sup>30</sup> Ainsi on observerait la Petite Ourse aux pieds tordus, les Cihuateteo, et la Grande Ourse au pied coupé, Tezcatlipoca (voir plus loin).



En tant qu'étoiles, les Huitznahua seraient donc la Petite Ourse, que l'on doit observer au sud-ouest (directions féminines) alors que Quetzalcoatl apparaît à l'est.

Maintenant, quel est le rapport entre ces étoiles, l'adultère et les perturbations climatiques? Pour tenter de répondre à cette question, il faut tout d'abord identifier les Mixcoa et définir les relations qu'ils entretiennent avec la Petite Ourse-Cihuateteo-Ixcuiname-Huitznahua.

### 1.3.3 Les Serpents Nuageux

Les Cihuateteo sont cinq, les Mixcoa vengeurs du soleil sont aussi cinq: ce sont les Tonaleque, dont on dit qu'ils sont, eux aussi, chacun d'une couleur, et qu'ils vivent au cinquième ciel (*Histoire* 1905: 22). Mais la nuit, leur personnalité se transforme et ils deviennent, comme tous les quatre cents Mixcoa, des étoiles.

#### 1.3.3.1 L'épreuve du feu

C'est certainement la cérémonie du feu nouveau (*xiuhmopilli*) qui permet de mieux comprendre le rôle nocturne des Mixcoa. En quoi, cependant, les Mixcoa sont-ils liés au feu? Le deuxième folio des *Anales de Cuauhtitlan*, dont la première page est perdue, commence à mi-chemin d'un mythe mettant en scène Itzpapalotl et les Mixcoa.

Mythe 10a: Itzpapalotl apprend aux Chichimèques comment ils doivent lancer des flèches dans les quatre directions afin de tuer, dans chacune d'entre elles, cinq animaux (aigle, ocelot, serpent, lapin et cerf). Ces derniers sont d'une même couleur, dictée par la direction. Les animaux, poursuit la déesse, doivent être offerts au dieu du feu, Xiuhtecutli, et lui-même est gardé par Mixcoatl, Tozpan («Lieu du Perroquet Jaune») et Ihuitl («Plume»), les trois pierres du foyer.<sup>31</sup> Les Chichimèques partent pour accomplir cette mission, avec à leur tête les Quatre Cents Mixcoa. (*Anales de Cuauhtitlan* 1992: fol. 2)

Ici, le texte explique comment les Mixcoa sont morts et ont ressuscité du lieu des morts, mais il n'est pas très clair s'il fait référence à des événements antérieurs ou à la suite de l'histoire: nous optons pour la première solution, pour des raisons qui seront exposées plus loin.

---

<sup>31</sup> Ces pierres étaient nommées *tenamaztli*. Si les jumeaux étaient nommés *coatl*, «triplés» se disait *tenamaztli*.

Mythe 11: Les Mixcoa étaient tombés entre les mains d'Itzpapalotl, qui les avait tous dévorés; seul le Mixcoatl Blanc avait survécu, il s'était échappé et s'était caché dans un cactus *hueycomitl*. Lorsque Itzpapalotl saisit le cactus, Mixcoatl en bondit et la transperça de flèches, tout en appelant les Quatre Cents qui ressuscitèrent et lui prêtèrent main forte. Alors ils brûlèrent le corps d'Itzpapalotl et se frottèrent de ses cendres, en noircissant le contour de leurs yeux (cf. figure 4.2), puis ils en firent un paquet sacré et s'en furent à Mazatepec («Montagne du Cerf») pour se parer (peinture corporelle et parures). C'est là que le compte des années fut lancé. (*Anales de Cuauhtitlan* 1992: fol. 2)

Cette dernière phrase qui termine l'épisode fait référence, croyons-nous, au début perdu de l'histoire qui devait annoncer ce dénouement, comme c'est souvent le cas dans les *Anales* et la *Leyenda*. Il faut entendre: c'est là que le compte fut lancé (mythe 11) une fois que les Chichimèques eurent fait ce qu'Itzpapalotl leur avait ordonné (mythe 10a). Ce mythe 11 est très proche structurellement du mythe 2; seulement ici les Mixcoa ne sont sacrifiés par Mixcoatl pour le soleil, mais par Itzpapalotl.

Le mythe 10 est repris un peu plus loin, lors de l'intronisation du premier roi de Cuauhtitlan.

Mythe 10b: Itzpapalotl (sous sa forme de paquet sacré, peut-on croire) parle à nouveau aux Chichimèques: après avoir préparé une maison de *tzihuactli* et d'agave pour le roi, il leur faut tuer dans les quatre directions les animaux (*idem* mythe 10a), bleu, jaune, blanc et rouge. Puis il leur faut placer les trois gardiens de Xiuhtecutli, Tozpan, Ihuitl et Xiuhnel et, là, faire cuire leurs prisonniers (les animaux). Lorsque le roi aura terminé son jeûne de quatre jours, les Chichimèques auront besoin des prisonniers, etc. (*Anales de Cuauhtitlan* 1992: fl. 3; le «etc.» sur lequel se termine le mythe renvoie à quelque chose qui a déjà été dit, peut-être le sacrifice des animaux au feu, mythe 10a)

Ainsi se termine le discours d'Itzpapalotl. Plus loin (fol. 25), on apprend que les Chichimèques de Cuauhtitlan se remémoraient le discours d'Itzpapalotl à chaque mois Quecholli, c'est-à-dire lors de la fête en l'honneur de Mixcoatl.

On se souvient que dans le mythe de la *Leyenda*, Mimich allume un feu pour se sauver d'Itzpapalotl, et c'est également par un feu qu'elle devient, par le vouloir de Xiuhtecutli, paquet sacré. Le sacrifice par le feu qu'Itzpapalotl subit ou ordonne, selon le cas, marque donc le passage à un état autre: début du compte des années, intronisation du roi, transformation de la Tzitzimitl (méchante) en déesse (bonne). Nous croyons donc que le déroulement va ainsi: le tout premier sacrifice par le feu est celui d'Itzpapalotl par Xiuhtecutli, aidé des Mixcoa, (ou par les Mixcoa, grâce au feu Xiuhtecutli), qui la

transforment en déesse, en paquet sacré contenant un silex ou des cendres. Porte-parole du dieu, elle devient alors celle qui apprend aux Chichimèques la façon de faire un sacrifice au dieu du feu lors d'un passage important: début du compte des années, à l'aube du monde, intronisation d'un nouveau roi. Ressuscitée de son paquet sacré, en tant que Cihuacoatl, elle devient celle qui instaure les modalités d'un autre passage: la naissance porteuse de mort, qui est aussi celle de Venus, celle du soleil.

Or s'il est un passage important, primordial et en fait le plus risqué de tous, c'est bien la ligature des années (*xiuhmolpilli*), que l'on marquait tous les 52 ans par la cérémonie du feu nouveau. Le premier compte des années dont parle le mythe d'Itzpapalotl, c'est le lancement des deux calendriers vers le premier des *xiuhmolpilli*. En effet, au bout de 52 ans les deux calendriers, agricole et divinatoire, revenaient à leur point de départ commun et un tout nouveau cycle, répétant un à un les jours du cycle précédant, devait commencer. À tous les 52 ans, la fin du monde était donc possible, si le nouveau cycle ne se mettait pas en marche, si le soleil refusait de reprendre le collier pour parcourir à nouveau les 18 980 jours d'un cycle. Cette ligature des années avait lieu lors du mois Quecholli.

On se souvient que les Mixcoa échappant au massacre du soleil sont toujours trois (*Pinturas* 1965: 37, *Leyenda* 1992: fol. 79-80), et ceux mentionnés par le discours d'Itzpapalotl également:

- Mixcoatl, Xiuhnel et Mimich
- Mixcoatl, Tozpan et Ihuitl
- Tozpan, Ihuitl et Xiuhnel

Mixcoatl, Xiuhnel et Mimich sont réunis par leurs aventures avec Itzpapalotl, les *tenamaztli* sont réunis en tant que gardiens du feu Xiuhtecutli. Or il existe un autre cas où le chiffre trois, le feu et les Mixcoa sont réunis: il s'agit de l'appareil à feu, fonctionnant par rotation d'une baguette dont l'extrémité repose sur une concavité creusée dans une planchette (*mamalhuaztli*, de *mamali*, «perforer»). C'est avec cet appareil que Mimich allume le feu à l'intérieur duquel il fuit Itzpapalotl, et c'est aussi grâce à lui qu'on allume le feu nouveau pendant la cérémonie; or, sur les représentations pictographiques, ces cavités sont toujours au nombre de trois. Selon Sahagún (1997: 434), on appelait Mamalhuaztli une constellation composée de trois étoiles, et qui est très probablement la Ceinture d'Orion (*mastelejos* en espagnol du 16ème siècle, Aveni 1993: 48-49). On les fêtait lorsqu'elles apparaissaient nouvellement à l'est, au soir de la fête du soleil (Nahui Ollin):

on les saluait alors trois fois, parce qu'elles sont trois. Le nom du dieu de Mamalhuaztli est Yohualtecutli («Seigneur de la Nuit») et Yacahuitztli («Épine Guide»); Yacahuitztli serait l'équivalent féminin de Yohualtecutli (Nicholson 1971: 428) et, en effet, son nom pourrait bien signifier «celle qui guide les Huitznahua». Selon Tezozomoc (1975: 574, cité in Aveni 1993: 48), la constellation se nomme également *yohualitqui*: «il gouverne la nuit» et Sahagún affirme que ces étoiles ont appris aux humains à faire du feu. Le terme Yohualtecutli nous renvoie à Mictlanteculi, le dieu des morts, et à Tezcatlipoca, seigneur des sorciers et de la nuit. Et c'est effectivement Tezcatlipoca qui est, d'après les *Pinturas* (1965: 33), le premier à avoir utilisé le *mamalhuaztli*, mais cette première utilisation correspond au moment même où il se transforma en Mixcoatl. Le premier feu allumé et la métamorphose furent accomplis une année Deux Roseau, celle où avait lieu chez les Aztèques la ligature des années, qui se célébrait, rappelons-le, lors du mois dédié à Mixcoatl.

Parce qu'elle est dite «Seigneur de la Nuit», parce qu'on fêtait son apparition à l'est et que sa fête avait lieu le jour anniversaire du soleil, il est clair que la constellation *mamalhuaztli*, Tezcatlipoca-Mixcoatl, était considérée comme le soleil de la nuit. Et le soleil nocturne, c'est aussi le feu, dont on dit qu'il était la seule lumière avant la naissance du soleil (*Pinturas* 1965: 34), et dans lequel est né le soleil diurne lui-même, puisque pour se faire il dut se jeter dans un bûcher.<sup>32</sup> Et chaque jour de l'année, précise Sahagún (1997: 171) on faisait de jour des offrandes au soleil, et de nuit des offrandes aux *mamalhuaztli*, à Yohualtecutli. Plus exactement, on honorait quatre fois le soleil le jour, et lors de la première offrande, à l'aube, on se demandait comment serait cette journée, on souhaitait prospérité au soleil. Puis on effectuait cinq offrandes de nuit, et lors de la première, on saluait Yohualtecutli des mêmes paroles: c'est dire à quel point on considérait cette constellation comme le soleil de la nuit. Et si on le salue cinq fois de nuit, peut-on penser, c'est parce que les Mixcoa alliés du soleil sont cinq: Mixcoatl et ses quatre germains (cf. mythe 1).

En effet, ce n'est certainement pas par hasard que l'on salue trois ou cinq fois les *mamalhuaztli*, alors que les Mixcoa sont également trois et cinq. C'est Mixcoatl le vainqueur qui est représenté, celui qui s'oppose aux autres Mixcoa. Celui qui survit au massacre avec ses deux acolytes, les trois qui deviennent les alliés du feu, les *tenamaztli*, et les trois cavités du *mamalhuaztli*. Ceux-là, on les fête lors du jour où le soleil naquit

<sup>32</sup> C'était également un feu brûlant pendant quatre jours près du nouveau-né qui permettait à celui-ci d'acquérir son *tonalli*, à la fois âme et jour de naissance (Sahagún 1997: 251).

d'un bûcher (Quatre Mouvement). Mais il est aussi celui qui, avec ses quatre assistants, orchestre le massacre pour que le Soleil puisse vivre après sa naissance: les cinq qui sont les accompagnateurs de Soleil le jour, mais de nuit apparaissent sous forme d'étoiles, et dont on commémore les hauts-faits quotidiennement.

### 1.3.3.2 Pléiades

- Le feu nouveau

À l'occasion de la cérémonie du feu nouveau, cependant, Mixcoatl rejoint les rangs des Quatre Cents Mixcoa.

Cette cérémonie avait lieu, on l'a vu, pendant le mois Quecholli, consacré à Mixcoatl. Tout d'abord, tous les feux, dans tous les foyers, étaient éteints, tous les objets usuels, même les représentations des dieux, jetés à l'eau. L'ignition du nouveau feu, que l'on propageait par la suite dans toute la portion sud du Bassin de Mexico, avait lieu à Huixachtlan. Tout d'abord les prêtres, incarnant les dieux, partaient de Mexico à la tombée du jour et arrivaient à Huixachtlan vers minuit. Le feu n'était allumé, cependant, que si l'on était sûr que le monde ne s'arrêterait pas; on tenait le fait pour confirmé lorsque les Pléiades atteignaient le zénith vers minuit et le dépassaient quelque peu (cet événement a lieu à la mi-novembre). Alors le prêtre activait le *mamalhuaztli* sur la poitrine d'un captif de guerre qui devait être particulièrement généreux<sup>33</sup>, et que l'on sacrifiait au feu par la suite (comme le disait le discours de Itzpapalotl: «alors vous aurez besoin de vos prisonniers...»). Une fois un énorme bûcher allumé, chacun venait y allumer une torche, et, à Mexico, le feu se rendait tout d'abord au temple de Huitzilopochtli, puis les prêtres des temples principaux venaient y chercher la flamme, que l'on propageait dans les autres temples, où chaque foyer venait s'approvisionner. Dans chaque quartier, on allumait un immense bûcher autour duquel les réjouissances allaient bon train. Chaque ville des environs faisait de même, puis chacun installait chez soi des objets nouveaux. On disait alors que la famine était définitivement terminée, Deux Roseau étant l'année qui suit Un Lapin réputée être année de famine (Sahagún 1997: 438-441; *codex de Florence* VII, 8-12, 1953: 23-32).

---

<sup>33</sup> On comprend pourquoi: l'ignition de l'étope à l'aide du *mamalhuaztli* est un acte qui demande une grande dextérité; d'ailleurs Sahagún précise que le prêtre qui en avait la charge s'exerçait tout le long du chemin entre Mexico et Huixachtlan ... (cela avait aussi sans doute pour effet d'empêcher que l'instrument ne devienne trop humide pendant cette marche nocturne). Il fallait donc un captif extrêmement coopératif.

Bien des craintes avaient cours en attendant le feu nouveau. Entre autres, on croyait que si le monde s'arrêtait, si le soleil refusait de réapparaître, dans les ténèbres éternelles les étoiles Tzitzimitl descendraient du ciel pour dévorer les humains (*ibid.*, Telleriano-Remensis fol. 12). On enfermait les femmes enceintes dans les greniers à maïs (*cuezcomatl*) car on croyait qu'elles aussi se transformeraient en bêtes féroces et dévoreraient les humains. On empêchait les jeunes enfants de dormir car on pensait qu'ils se transformeraient en souris (*codex de Florence VII, 10, 1953: 27*).

Les Pléiades, *tianquiztli* («marché», c'est-à-dire «multitude») sont, on l'aura deviné, les Quatre Cents Mixcoa. On sait que c'est le *Popol Vuh*, récit maya-quiché, qui permet d'identifier la constellation. En effet, on y trouve une version maya du meurtre des Quatre Cents Mixcoa (cf. mythe 4), qui n'est pas identifiée comme un meurtre destiné au soleil. La mère est Chimalmat (Chimalman), le père Uucub Cachix («Sept Perroquet»), le fils Zipacna (Cipactli, le monstre terrestre) et les méchants, les Quatre Cents Garçons. Ceux-ci veulent tuer Zipacna au fond d'un trou mais celui-ci, par ruse, réussit plutôt à les massacrer tous ensemble. Ils deviennent une constellation, les Quatre Cents, les Pléiades. L'identification de Zipacna avec Mixcoatl apparaît également en ce que Mixcoatl, lorsqu'il tue les Quatre Cents, le fait en se cachant sous le sol dont il jaillit au moment opportun (Tedlock 1985: 94-97, 342-343).

Broda a montré comment les Pléiades, pour un observateur de Tenochtitlan, semblent mener un parcours inverse à celui du soleil: le soleil passe une première fois au zénith (annuel) alors que les Pléiades sont invisibles (autour du 17 mai), tandis que le nadir du soleil correspond à leur passage au zénith autour du 17 novembre (1982: 97-99).<sup>34</sup> Lors de la fête du feu nouveau, en novembre, les Mixcoa suivent donc un parcours inversé à celui du soleil, et, en même temps, ils font office à leur tour de soleil nocturne, puisqu'ils passent au zénith au milieu de la nuit.

---

<sup>34</sup> La latitude géographique de la Mésoamérique permet d'observer les deux passages annuels du soleil au zénith. Pour un observateur, ces passages correspondent aux deux jours où le soleil atteint le point le plus élevé dans le ciel. Ainsi, à Tenochtitlan (21° de latitude nord), le soleil passe une première fois au zénith le 17 mai, puis atteint son point le plus extrême, au nord, lors du solstice d'été le 21 juin; il redescend alors vers le zénith qu'il traverse une seconde fois le 27 juillet. Le soleil se dirige alors vers le point qu'il atteint lors de l'équinoxe d'automne le 20 septembre, puis traverse le nadir. Le nadir est le point qui correspond à l'inverse du zénith; il est donc traversé par le soleil six mois plus tard, le 16 novembre. Enfin, l'astre se dirige vers le point correspondant au solstice d'hiver, le 22 décembre, moment où on l'observe à son point le plus au sud, puis il remonte vers le zénith (Broda 1982: 90, 94, 97-99; Aveni 1993: 76 et figure 24).

Nous pouvons donc interpréter leur passage au zénith comme le garant de la poursuite du monde: si le soleil nocturne parvient à maintenir sa course, alors le soleil diurne le fera aussi. C'est pourquoi on attendait ce passage avec tant d'anxiété. Mais les Quatre Cents Mixcoa ont été sacrifiés au soleil, ils sont les guerriers qui l'accompagnent dans sa course. Ce qui compte ici, c'est le passage du soleil nocturne des mains des hommes à celles des femmes, comme au cours de la journée: c'est cette liaison-là, au zénith, qui est garante de la suite du monde. Et les femmes doivent prendre la relève: si certaines étoiles descendent sur terre sous forme de Tzitzimitl, cela indique bien que le passage ne s'est pas fait, que les femmes n'étaient pas à leur poste et qu'elles se dispersent, comme si leur travail était terminé, comme elles se dispersent au couchant pour hanter la terre. En somme, si les Pléiades-Mixcoa ont quelque peu dépassé le zénith et que le monde existe toujours, que les Tzitzimitl-Huitznahua sont toujours au ciel, s'est que tout c'est bien passé.

Ce n'est pas par hasard si les femmes redescendent sous forme de Tzitzimitl (figure 4.5).<sup>35</sup> On a vu comment les femmes du cycle des Chichimèques sont d'abord Tzitzimitl, puis déesses, puis Cihuateteo. C'est le feu qui transforme la Tzitzimitl en déesse: si le feu nouveau ne peut se faire, alors il y a régression: les Cihuateteo redeviennent Tzitzimitl, et c'est le retour du chaos sur terre. Et pas seulement les Cihuateteo, mais toutes celles qui pourraient le devenir à ce moment: c'est pourquoi on enferme les femmes enceintes dans les greniers à maïs, de peur qu'elles ne deviennent Tzitzimitl, elles aussi.<sup>36</sup> Et comme deux

---

<sup>35</sup> Tous les Tzitzimitl ne sont pas des femmes; d'une certaine façon, parce qu'ils se nourrissent de cœurs humains, tous les dieux du complexe guerrier et céleste sont des Tzitzimitl, des étoiles cannibales (cf. par exemple *Telleriano-Remensis* fol. 12) et Huitzilopochtli, le soleil guerrier est dit Grand Tzitzimitl. Mais ces références sur les hommes Tzitzimitl sont moins claires et moins nombreuses: les Tzitzimitl par excellence sont des femmes, celles qui sont associées au complexe guerre-ciel. Le côté Tzitzimitl, légal et cannibale des Cihuateteo est rappelé dans leur représentation par un décharnement de la tête ou des mâchoires, ou simplement par des dents apparentes. À ce sujet, les Nahuas croyaient en l'existence d'un cerf-fauve (*mazamiztli, tecuani, codex de Florence XI, 1, 1963: 5-6*), dont le corps est celui d'un cerf et la gueule celle d'un fauve. Il profite de sa fausse apparence pour s'introduire parmi les véritables cerfs et les dévorer; ceux-ci peuvent cependant l'identifier à sa mauvaise odeur. On aura reconnu la Tzitzimitl Itzpapalotl-biche se nourrissant de cœurs de cerf, Itzpapalotl-femme se nourrissant d'hommes.

<sup>36</sup> L'image du *codex Borbonico* et l'information de Sahagún disant que les femmes pouvaient accoucher dans le *cuezcomatl* laisse penser qu'il ne s'agit pas de toutes les femmes enceintes, mais de celles qui pourraient éventuellement accoucher cette nuit-là. Les Tzitzimitl prendraient également le contrôle de la terre si le soleil ne pouvait sortir d'une éclipse; éclipse du soleil se disait *tonatiuh qualo*, «le soleil est mangé» [par la lune, associée aux Tzitzimitl]. Lors d'éclipses de la lune (*meztli qualo*: «la lune est mangée» [par le soleil]), les femmes enceintes craignaient que leurs enfants ne naissent sous forme de souris ou avec une imperfection majeure affectant le visage. Pour contrer ces possibilités, la femme devait mettre un morceau d'obsidienne dans sa bouche (*codex de Florence VII, 1-2: 1953: 2 et 8-9*). On aura compris que l'obsidienne représente l'enfant parfait, le soleil, et la bouche la matrice. Ainsi, la colère du soleil contre le fœtus serait soit détournée vers l'obsidienne, soit calmée par la présence de l'enfant-silex garant d'une future accompagnatrice. En somme, la femme enceinte leurre le soleil pour protéger son enfant à naître.

précautions valent mieux qu'une, on les enferme en un lieu qui leur rappelle leur état dans tout son aspect bénéfique, par analogie avec le maïs, enfant de la terre-mère: le *cuezcomatl* devient la matrice positivement fécondée. Quant aux petits enfants, on les empêche de dormir (de sombrer dans le monde nocturne) pour qu'ils ne deviennent souris: la figure 4.12 montre que les souris (et autres petits animaux nuisibles) sont aux récoltes ce que sont les Tzitzimitl aux humains: ils dévorent sans retenue. Au couple mère-enfant divin, Cihuateteo-silex, s'opposerait donc le couple mère-enfant néfaste, Tzitzimitl-souris.<sup>37</sup>



Figure 4.5: Une Tzitzimitl dans son aspect le plus monstrueux; elle porte la représentation d'un ciel étoilé sur le front et des pendants d'oreille en forme de constellation Xonecuilli, ainsi qu'un pagne d'homme où apparaît le signe de jour Un Aigle (Ce Quauhtli). Un Aigle est le jour où «descendent» les Cihuateteo les plus féroces; sur les rubans de sa coiffure (côtés de la statuette) sont gravés les quatre autres signes de l'ouest. (D'après Pasztory 1983: planche 49; pierre verte incrustée de coquillage, 22,8 cm x 12 cm)

<sup>37</sup> De nombreuses croyances se rattachaient aux souris, dans une société qui semble avoir eu peu de protection contre elles, à l'exception peut-être d'une plante qui semble les empoisonner. Les souris, indique le *codex de Florence*, sont tuées par le chat, «gaton» du terme espagnol *gato* (le chat ayant été introduit après la Conquête). Deux croyances nous intéressent ici: les souris savent qui est adultère, homme ou femme, et elles sont liées aux enfants par le thème des dents, car en échange de la croissance des nouvelles dents elles exigent celles qui sont tombées (cette dernière croyance est sans doute d'origine espagnole, cependant). On reconnaît des thèmes liés aux Cihuateteo-Tzitzimitl, l'adultère, les dents et donc l'acte de dévorer.



• Les pluies nouvelles

Les Pléiades jouent un autre rôle important dans le calendrier nahua. Celui-ci est lié, là comme ailleurs, à leur apparition au moment de la saison des pluies (Broda 1982: 99; Aveni 1993: 44-48). Les Pléiades, après une période d'invisibilité d'environ un mois, effectuent leur lever héliaque autour du 29 mai à Tenochtitlan; elle apparaissent alors à l'est un peu avant l'aube. Cette apparition, qui coïncide également grosso modo avec le premier passage annuel du soleil au zénith autour du 17 mai à Tenochtitlan, est annonciatrice du temps des semailles.<sup>38</sup>



Figure 4.6: Un serpent étoilé jaillit de ce qui semble être un nuage (comparer avec fig. 4.11), de la vapeur ou de la fumée; treizaine Un Mouvement (Ce Ollin) du *codex Borgia*. (D'après Séjourné 1987: détail de la fig. 100)

Bien que cette concordance ne soit pas mentionnée dans les sources ethnohistoriques, elle s'accorde si bien à ce que nous avons vu jusqu'à maintenant qu'il est difficile de douter de l'importance de la conjonction Pléiades - pluies. En premier lieu, elle permet une

<sup>38</sup> «Actualmente, entre los mayas chortís de Guatemala, las Pléyades, a las que se denomina "El Siete Cabrillas", determinan el día de la siembra y la llegada de las lluvias cuando tienen su orto helíaco en el cielo matutino del 25 de abril. En esta ocasión, anuncian el primer paso anual del Sol por el cenit, fenómeno al que según se dice obedece la fertilización de las simientes» (Aveni 1993: 48).

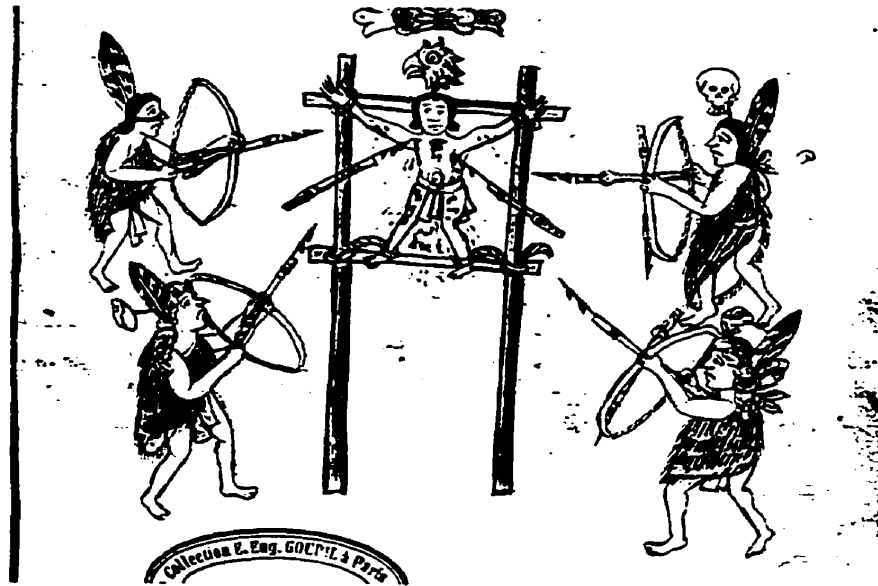


Figure 4.7: Le sacrifice *tlacacaliztli* («action de combattre quelqu'un»). Selon le *codex Nuttall* (figure du haut), un personnage portant un masque de tête de mort utilise un propulseur pour lancer huit (d'après les pointes de projectiles représentées à gauche) javelots au sacrifié: au coin de l'œil de ce dernier, les larmes nécessaires à la venue des pluies. L'*Historia tolteca-chichimeca* représente le *tlacacaliztli* en contexte chichimèque, cette fois exécuté par quatre archers lançant huit flèches. (D'après Dyckerhoff et Prem 1986: 198-199 et *Historia tolteca-chichimeca* 1989: fol. 28r)

interprétation du nom des Mixcoa, les «Serpents de Nuages», qu'on peut alors entendre comme les «rayons d'étoiles qui sont liés aux nuages» porteurs de pluie (cf. figure 4.6 et ci-dessus, l'identification serpents-rayons de corps céleste). De plus, la coïncidence du lever héliaque des Pléiades avec le passage annuel au zénith du soleil replace les Mixcoa dans leur rôle d'accompagnateurs (inversés et nocturnes) du soleil, par analogie avec le passage zénithal quotidien.

C'est sans doute ce qui explique pourquoi le sacrifice des Ixcuiname, le *tlacacaliliztli* (figure 4.7) est utilisé en cas de perturbation de la saison des pluies. Lorsque les Ixcuiname annoncent à leurs maris qu'elles vont les tuer, ceux-ci se mettent à pleurer, et le lieu où ils se trouvent alors prend le nom de Cuextecatlichocayan, «Là où les Cuexteca ont Pleuré» (*Anales de Cuauhtitlan* 1992: 39). Lorsqu'on sacrifiait des enfants à Tlaloc, le dieu de la pluie, il fallait également les faire pleurer, car cela annonçait une bonne saison des pluies (Sahagún 1997: 99). Si les Cuexteca sont sacrifiés par les Ixcuiname-Cihuateteo vengeresses de l'adultère, c'est qu'ils sont eux-mêmes coupables d'adultère, d'une faute d'ordre sexuel, comme les Mixcoa (en plus d'être ivres). Et l'adultère est associé au côté nocturne des êtres, à la nuit et, dans le cas des Mixcoa, aux Pléiades. Le sacrifice permettrait donc de réparer la faute des Cuexteca-Mixcoa en les faisant pleurer et en les fléchant, de ramener ainsi l'ordre normal des choses et de bonnes pluies.

C'est peut-être parce que ce lever crucial se produit après un mois d'invisibilité (la seule période d'invisibilité des Pléiades) que la possibilité d'un adultère est évoqué à ce moment: qu'ont fait les Mixcoa alors qu'ils étaient cachés? Le mythe 11 affirme qu'ils étaient morts, qu'ils étaient à Chicnauhixtlahuacan (les «Neufs Plaines» du Mictlan), car Itzpapalotl les avaient tous dévorés. En ce sens, il y a bien eu faute, puisque le cannibalisme des Tzitzimitl est lié à l'acte sexuel (*Leyenda* 1992: fol. 79), mais cette faute explique simplement leur disparition. Les Mixcoa s'en libèrent lorsque Mixcoatl qui, lui, était caché dans un cactus, les fait ressusciter pour flécher la Tzitzimitl et la brûler, la transformant ainsi en déesse. C'est là le cours idéal des choses, le cycle n'est pas interrompu.

Mais si les Mixcoa ont «gâché» les choses<sup>39</sup>, s'ils ratent cette sortie du lieu des morts, s'ils ne peuvent se défaire de l'influence néfaste des Tzitzimitl du sud, bref s'il y a faute ou

---

<sup>39</sup> Du nahuatl *tlacoa* (*nitla*): «gâcher les choses», terme qui s'emploie pour marquer le bris d'un vœu, ou l'avènement d'une situation impure, comme une relation sexuelle en période de pénitence. Le terme a été repris pendant la colonie pour signifier «pécher», en déviant son sens.

adultère, cela aurait le pouvoir de perturber les événements, au moment crucial du passage du soleil au zénith, et de la montée des Pléiades annonciatrices de la saison des pluies.

Une telle situation fautive se produisait, sans qu'il y ait moyen d'y remédier, une fois par 52 ans, lors de l'année Un Lapin. Cette année était associée, dans le déroulement des débuts du monde, à la fin du Soleil de pluie, à la fin du déluge et à une faute.

Mythe 12: À la fin du déluge, un couple sauvé par les dieux allume un feu, pour pouvoir cuire et manger un poisson, alors que seul Tezcatlipoca peut «inventer» le feu et lancer ainsi le nouveau compte des années. Pour leur punition, l'homme et la femme sont changés en chiens. Le premier feu nouveau, celui de Tezcatlipoca-Mixcoatl, vint marquer la fin du déluge. (*Leyenda* 1992: fol. 76)

Par ailleurs, l'année Un Lapin, selon les sources, était toujours frappée par la famine: on appelait cette famine *necetochuiliztli*: «action de se "unlapiniser"». Alors, les gens se vendaient en masse aux marchands d'esclaves: on disait que s'ils en étaient venu à cette extrémité, c'était parce qu'ils avaient fauté, qu'ils s'étaient amusés et avaient «gâché les choses» plutôt que de se prévenir contre la famine, pourtant inéluctable cette année-là» (*in çan onmotlacomatque, onmauilmatque (...) inic quicuique ueuetlatlacolli; codex de Florence VII, 8-9, 1953: 24 et 23-26*). En somme, on pourrait dire qu'ils étaient comme les Mixcoa avant leur massacre par le soleil: insouciantes, ne pensant qu'à s'amuser, comme ivres. Et on se souvient du parallèle entre les marchands pochteca et les Cihuateteo-Ixcuiname: ici, les pochtecatl, comme les déesses, punissent la faute.

Tableau 4.IX: Rapports entre différents événements concernant la nourriture, la faute et le porteur d'année Lapin

	Année	Événement	Sentence	Effectuée par normalité	Retour à la
Couple Humains	Un Lapin	Feu/manger	Chiens	Tezcatlipoca	Deux Roseau
	Un Lapin	Imprévoyants nourriture	Esclaves	Pochteca	Deux Roseau
Cuexteca 400 Mixcoa	Huit Lapin	Adultère/famine	Sacrifiés	Ixcuiname	Huit Maison <sup>1</sup>
	- <sup>2</sup>	Imprévoyants nourriture soleil	Sacrifiés	5 Mixcoa	Dix Maison

1. Fin de la famine de Tollan selon les *Anales de Tlatelolco* conjointement avec *Leyenda*. Le sacrifice des Cuexteca fait partie des événements annonçant la famine et la fin de Tollan.

2. Pénitence de Mixcoatl en Trois Lapin pour que les Quatre Cents Mixcoa soient sacrifiés, selon les *Pinturas*; Dix Maison est la date du sacrifice selon cette même source. Les événements occupent toute la treizaine nordique Un Silex.

L'année Un Lapin est donc l'année de la faute, une faute associée (1) à l'absence de pluie et à la famine, (2) au sud, le côté des Huitznahua, maîtresses de l'adultère et du porteur d'année Lapin et (3) au sacrifice par flèches d'hommes, par les déesses Ixcuiname qui punissent l'adultère. C'est pourquoi les Cuexteca-Mixcoa doivent alors pleurer et être sacrifiés par flèches, afin d'effacer l'impureté et de rappeler les pluies bienfaitrices.

Mais la véritable consécration du retour à l'ordre, c'est le passage des Pléiades au zénith lors du feu nouveau l'année suivante, Deux Roseau. Alors seulement, on l'a vu, on était sûr que la famine était bien finie. À moins, bien sûr, que les Cihuateteo à leur tour ne soient pas au rendez-vous, auquel cas non seulement la famine ne s'achève pas, mais la fin de l'humanité devient irrémédiable.

#### 1.4 En guise de conclusion: apologie du mariage

##### 1.4.1 L'harmonie du mariage

Affirmons d'emblée ce que l'on aura déjà deviné: Mixcoatl et Chimalman, dans leur aspect diurne et positif, sont les divinités maîtresses du mariage (Serna 1987: 354, à partir d'informations recueillies par un compilateur anonyme à Colhuacan). De plus, la fête des Cihuateteo en Un Cerf (signe bénéfique) est déclarée fêtes des couples mariés (*ibid.*: 350).

On l'a vu, Chimalman est la maîtresse du silex; il est temps d'affirmer que Mixcoatl est le maître du bâton. En effet, il manie le *tzihuactli* dont on fait la tige des flèches, il est associé au *mamalhuaztli*, formé d'une baguette et d'un bâton. C'est grâce à un bâton avec lequel il touche un rocher qu'il en fait naître les Quatre Cents Chichimèques, et enfin le dieu honoré à Cuitlahuac, Amimitl («Flèches d'eau») est décrit comme étant «un bâton de Mixcoatl, qu'ils tenaient pour dieu, et en sa mémoire ils transportaient ce bâton» (*Pinturas* 1965: 36, 40; le terme espagnol est *vara*). Le bâton peut facilement être interprété comme un symbole du sexe masculin. Si l'on considère que le silex est représenté en un ovale, forme qui rappelle le sexe féminin<sup>40</sup>, le symbolisme pourrait être celui-ci: l'union des deux

<sup>40</sup> On retrouve parfois la langue représentée sous forme de silex; or langue se dit *nenepilli*, «enfant de l'organe sexuel féminin». Pour l'interprétation du bâton (ligne droite) et de l'ovale en tant que sexes masculin et féminin, nous nous sommes inspirée des études de Leroi-Gourhan sur l'art pariétal paléolithique (1983: 87-89). En fait, le couple formé par l'époux au bâton et l'épouse silex est peut-être un vieux thème américain: on les retrouve dans un mythe tsimshian de la Côte nord-ouest (*in* Lévi-Strauss 1973: 199). Les parallèles sont nombreux: prouesse perdue de l'époux au bâton (ici une lance, qu'il

sexes, union représentée par la flèche tige-silex, est nécessaire à la bonne marche du monde, à la complétude du pouvoir qui le met en mouvement.

Sans le silex, Mixcoatl ne peut rien: il le lui faut soit sous forme d'une déesse, soit sous forme d'une épouse; alors seulement il peut mener les guerres nécessaires pour nourrir le soleil.<sup>41</sup> Cette deuxième forme est bien sûr la meilleure: car l'épouse peut tomber enceinte et par l'enfantement légal nourrir elle aussi le soleil, doublant ainsi l'apport d'énergie indispensable à l'astre dépendant. Et parce qu'elle permet le transfert des générations qui nourriront à leur tour le soleil: Mixcoatl meurt peu après Chimalman (en Neuf Roseau, neuf étant le chiffre de la mort et Roseau le signe de leur fils), mais l'enfant Quetzalcoatl-Un Roseau reprend les guerres pour le soleil (cf. annexe 2 et *Leyenda* 1992).

#### 1.4.2 Le chaos pré-nuptial et l'instauration du mariage

Avant l'instauration du mariage, cependant, les rapports hommes-femmes sont hostiles et chaotiques. Ainsi, les biches Tzitzimitl ont deux têtes, elles sont donc comme les carrefours néfastes où se tiennent les Cihuateteo nocturnes: un des principaux carrefours de Mexico se nommait Xoloc («Lieu du double», Paso y Troncoso 1892: 380). La déesse Chantico Quaxolotl («Son lieu est la maison Double tête») était également considérée comme néfaste dans ses rapports avec les hommes (voir plus loin).

Aujourd'hui, cependant, dans la région mixtèque, la blouse (*huipil*) de mariage de la femme est décorée, parmi d'autres représentations, de plusieurs aigles à deux têtes:

Cet oiseau existait il y a de cela très longtemps, et il ressemblait à l'aigle que l'on nomme *tasu koo*. L'oiseau à deux têtes représente le pouvoir, l'union de deux âmes, qui n'en deviennent qu'une. Ce n'est pas que l'aigle ait réellement deux têtes, simplement deux vies en deviennent une seule. Ce *huipil* est comme un sceau ou un symbole que porte la femme mixtèque pour indiquer qu'elle est mariée. (Cruz Ortiz s.d.: 142, Pinotepa Nacional, Oaxaca)

Il semble donc que l'animal à double tête représente d'abord et avant tout un certain rapport hommes-femmes. Dans une prière-*huehuetlatolli* dite par les prêtres lorsqu'une guerre était déclarée, Itzpapalotl est nommé Necoc Tene, «celle qui a deux visages».

---

oublie), problèmes de communication entre les époux, appétit démesuré de l'épouse (cf. la Tzitzimitl anthropophage), transformation de son corps en silex par éclatement.

<sup>41</sup> Lorsque Mixcoa massacre avec ses germains les Quatre Cents Mixcoa, il est aidé d'une sœur qui représente au sein des cinq l'indispensable apport féminin.

*Necoctene* signifie (Simeon 1994: 311), lorsqu'on parle d'un personnage, «avoir deux visages», «semer la discorde», mais aussi, appliqué à un couteau d'obsidienne, «avoir deux tranchants». Itzpapalotl, dans ses rapports avec les hommes, est comme un couteau de sacrifice.

Ce rapport, dans l'état pré-mariage et pré-naissance de l'enfant-astre, est franchement hostile, à commencer par les tensions entre les Tzitzimitl et les Mixcoa du début du monde. C'est aussi ce que rappelle, pendant le mois Panquetzaliztli, le combat entre Huitznahua et Mixcoa que l'on organisait lors de la fête du Soleil Huitzilopochtli (combat reconstitué par Graulich 1974: 324-325).<sup>42</sup> Ce serait également la signification des combats entre sages-femmes (c'est-à-dire les Huitznahua) et jeunes hommes (c'est-à-dire les Mixcoa) lors des funérailles de la femme morte en couche, avant sa déification.

C'est qu'il est un temps, au début du monde, où la «sexualisation de l'univers» (expression que nous empruntons à López Austin 1998b) n'est pas complétée. Les hommes Mixcoa ont été massacrés, leur période de «folie» est terminée. Mais les femmes, elles, sont toujours des Tzitzimitl, des êtres dangereux. Comme les Mixcoa avant leur massacre, mais de façon différente, elles accaparent la nourriture divine: elles boivent du sang et sont cannibales, agissements réservés pour l'instant au seul Soleil. Leur longue transformation, beaucoup plus complexe que celle des Mixcoa (figure 4.8), en fera, on l'a vu, des mères, et passe par le feu. Car le feu, à la fois culinaire, et nocturne, vient donner au féminin son association plus prononcée avec le monde nocturne; de leur côté, les hommes ne «passent» que par les flèches solaires. Même s'il est associé à la nuit, le feu est cependant une entité positive, et il vient donc «positiver» les femmes. Chez la femme, le soleil intervient également, cependant, et au même moment que pour l'homme: de façon à faire d'elle une guerrière du soleil.

Ce n'est donc pas par hasard que l'on associe les femmes au feu lors des deux passages les plus importants de leur vie: la naissance et le mariage. On a vu que le cortège nuptial se fait à la lueur des flambeaux et que la cérémonie a lieu près du foyer domestique. Lors de

---

<sup>42</sup> Pour Graulich, la signification de ce combat n'est pas claire, et la fusion des Huitznahua et des Mixcoa en tant que sacrifiés du soleil étonnante. Il émet l'hypothèse que ce combat représenterait les tensions entre les sédentaires du sud et les nomades nordiques, ce que représenterait aussi le mythe de Chimalman. Ces relations sud-nord, sédentaires-nomades s'inscrivent, on l'a vu, dans le contexte (à notre avis englobant) des rapports femmes-hommes. La signification du combat devient claire si on prend comme point de départ le mythe de Chimalman, et non les modifications apportées ultérieurement, par les Aztèques, à la nature des Huitznahua (cf plus bas).

la naissance d'une petite fille, son cordon ombilical était enterré près du foyer: bien sûr, on associe ainsi l'enfant à la maison, dont le foyer est le cœur. Mais cela ne signifie pas que la femme ne doit pas sortir de la maison, puisqu'il est de son devoir d'aller au marché acheter les vivres nécessaires, ce qui peut signifier un long trajet à travers la ville. Ce qu'il faut comprendre, c'est que la jeune femme ne doit pas «errer», elle ne doit pas se comporter en Tzitzimitl, il lui faut rester associée au feu qui est le garant de sa conduite ordonnée.

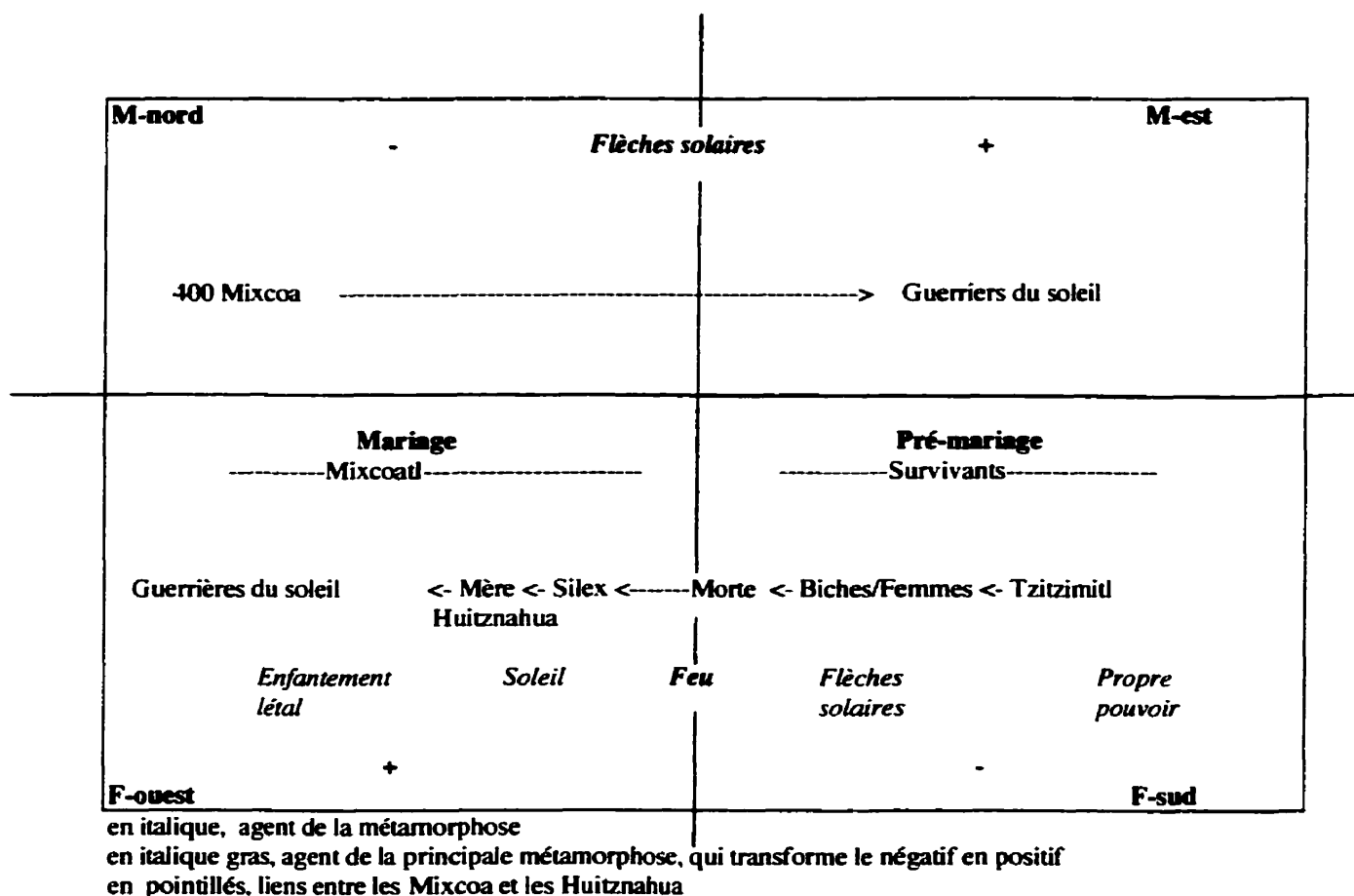


Figure 4.8: Métamorphoses des Mixcoa et des Huitznahua

Nous avons construit la figure 4.8 sur le modèle de la figure 4.11: pour placer les figures dans le même sens, il faut donner un quart de rotation à l'ensemble de la figure 4.8 de façon à placer l'ouest et le nord en haut du diagramme. Le parcours des hommes et des femmes du cycle des Chichimèques était donc considéré comme inversé, tout comme l'est



leur point culminant: soleil diurne pour les hommes, feu nocturne pour les femmes.<sup>43</sup> Pourtant, hommes et femmes culminent ensemble au zénith, sur la diagonale est-ouest: cette apparente contradiction sera traitée en conclusion de chapitre.

Le silex féminin est d'abord une «étincelle» qui jaillit du bûcher (*cueponi*: «faire du bruit comme quelque chose qui cuit», «briller», «exploser»). Et le feu est celui, comme le dit Itzpapalotl elle-même dans son discours, qui permettra de cuire les sacrifiés, afin de pouvoir les consommer (*amomolhuan*, «vos prisonniers», animaux, mais aussi humains: *Anales de Cuauhtitlan* 1992: fol. 3). Itzpapalotl institutionnalise ainsi l'anthropophagie. Que le cannibalisme soit sous la tutelle d'une femme n'est pas étonnant, car celui que l'on mange est considéré comme un «enfant», il est le fils de celui qui l'a capturé (qui ne peut prendre part au repas). On pourrait même affirmer que le prisonnier est l'enfant de son capteur comme le silex est celui d'Itzpapalotl-Quilaztli. En effet, on disait de la femme qui venait d'accoucher qu'elle avait «fait un prisonnier», son enfant, et la sage-femme jetait alors des cris guerriers (*codex de Florence* VI, 30, 1969: 167). Si l'accouchée meurt, elle est sacrifiée, si elle réussit, elle est toujours une guerrière: elle vient de mettre au monde un futur sacrifié. On comprend mieux aussi la présence récurrente du cactus *teocomitl*, «marmite divine»<sup>44</sup>, sur laquelle on bute, dans laquelle on se cache, ou que l'on saisit de ses mains: c'est la marmite qui servira à la cuisson du prisonnier. Avant la transformation d'Itzpapalotl en double du feu Xiuhtecutli, cependant, les rapports qu'elle entretient avec la marmite sont à son propre désavantage.

#### 1.4.3 L'effroyable adultère

Après le mariage, il se présente également des rapports hostiles et fautifs, mais d'un autre ordre: c'est l'apparition de l'adultère (mythe des Ixcuiname). Alors que Chimalman est invincible face aux flèches, celles-ci sont efficaces contre les Tzitzimitl séductrices et cannibales, contre les Cuexteca adultères. Les deux états sont également liés aux boissons

<sup>43</sup> Les vents suivaient également ce schéma: ceux du sud et du nord empêchaient la navigation (sur les lacs de Mexico), ils étaient «furieux», ceux de l'est et de l'ouest permettaient la navigation, bien que celui d'ouest était considéré comme «froid» (Sahagún 1997: 435). Par ailleurs, cette division du monde en ouest-sud féminin et nord-est masculin permet de rendre compte du mouvement annuel du soleil, dont le lever varie du nord-est vers le sud-est, tandis que le coucher varie du nord-ouest vers le sud-ouest. En effet, si l'on suit le plan du *codex Fejervary-Mayer* le sud serait la section du monde qui va du sud vers l'ouest, et l'ouest se déroulerait du point ouest vers le nord. Toute cette moitié du monde, début sud - fin ouest serait donc à la fois celle des femmes et celle où s'observe effectivement la variation annuelle du coucher de soleil (comparer *codex Fejervary-Mayer* 1985: fol. 1 et Aveni 1993: figure 24).

<sup>44</sup> Cactus de forme sphérique: *Mammillaria tetracantha* Salm-Dyck, *Mammillaria dolichocentra* Lehm, ou encore *Ferocactus* spp. selon Anderson et Dibble 1963: 218.

fermentées, inventées par Mixcoatl: car les Mixcoa du début du monde s'enivrent et le premier enivré parmi les humains fut justement un Cuexteca (Sahagún 1997: 612). À l'époque qui précède la Conquête, on était, selon le chroniqueur Cervantes de Salazar (1985: 48), plus indulgent envers les adultères ayant agi sous l'effet de l'alcool, lors de fêtes où l'ébriété étaient permise. On considérait sans doute ces réjouissances comme des reproductions de l'état pré-mariage (l'enivrement des Mixcoa), et en ce sens l'acte commis n'était plus un véritable adultère. Très proche, donc, de l'hostilité pré-mariage, l'adultère en diffère en ce qu'il brise un ordre établi, il rompt l'ordre cosmique et provoque donc des dérèglements qui mènent à l'infertilité et à la famine. Et la rupture de l'ordre cosmique ouvre le chemin au retour possible du chaos originel, où les Tzitzimitl tuent les hommes, où les étoiles, délaissant l'ordre des constellations, tombent et dévorent les humains.

Tableau 4.X: Ensemble des caractéristiques (significations, modalités et influences) associées aux trois états des relations hommes-femmes

Domaine État	Fléchable (négativité)	Ère	Course soleil	Nourriture	Sexuali- sation	Étoiles
Pré-mariage	Oui H->F	Début/Fin du monde	Demie	Enivrement	Homme (alcool)	Néfastes
Mariage	Non -	Ordre cosmique	Complète	Fertilité Récoltes	Union	Bénéfiques
Adultère	Oui F->H	Bris de l'ordre	Rompue	Famine	Femme (adultère)	Néfastes

De cannibale usurpatrice et volage, la déesse se métamorphose donc, par le feu et en collaboration avec lui, en maîtresse du cannibalisme ordonné et rituel, puis, par l'effet du soleil, en maîtresse du mariage. Cette transformation temporelle est pourtant exprimée tout entière dans Cihuacoatl, comme si le temps, cyclique, n'avait pas de prise sur les dieux éternels. Et pourtant il nous semble que pour comprendre la complexité des divinités nahua, il faut réintroduire le facteur temps, qui permet de départager leurs différents aspects.

## 2. Les amants terribles: Xochiquetzal et Tezcatlipoca

### 2.1 Introduction

Nous verrons ici un autre ensemble de mythes, qui aborde le thème des relations hommes-femmes de façon différente. Tout d'abord, nous quittons le domaine des quatre directions. L'action se passe maintenant entre le bas et le haut, à travers les 22 niveaux qui s'étagent du plus profond de l'inframonde (*mictlan*) jusqu'à l'ultime sphère du supramonde (*ilhuicatl*): neuf étages pour le monde des morts, treize pour la terre et les demeures des astres, des vents, et des dieux. Au tout premier étage, le couple légal, Mictlantecutli, «Seigneur du Lieu des Morts» et Mictlancihuatl, «Dame du Lieu des Morts», au tout dernier, le couple faste, «Seigneur de la Dualité» et «Dame de la Dualité», aussi appelé «Seigneur de notre Chair» et «Dame de notre Chair», ou encore «Brillance d'Étoile» et «Sa Jupe est d'Étoiles» (Ometecutli, Omecihuatl, Tonacatecutli, Tonacacihuatl, Citlaltona, Citlalcueye). Ces deux derniers noms sont peu employés (nous les retrouverons dans un autre contexte, au chapitre suivant), mais Citlaltona et Citlalcueye, malgré la référence aux étoiles qui devraient faire d'eux des êtres nocturnes et inquiétants, sont tout à fait bénéfiques, ou du moins autant qu'on peut l'être dans le panthéon nahua. Au ciel, mais aussi à l'est, se trouve le Tamoanchan Xochitlicacan: lieu de l'arbre fleuri, l'arbre de la nourriture et des fleurs, toujours entouré d'oiseaux merveilleux. Là ont été nourris les premiers humains, et les enfants morts en bas-âges vont à Xochitlicacan, là où se dresse l'arbre nourricier: Tamoanchan est donc le lieu d'où émane la nourriture. Ce cadre est suffisant pour notre propos, mais on peut trouver de plus amples informations sur les caractéristiques du Tamoanchan et sur les études passées et récentes sur la question, dans López-Austin 1995.

Xochiquetzal («Plume précieuse Fleurie», figure 4.9) est la déesse de l'amour; jeune et belle, elle incarne la sexualité et l'amour sous sa forme la moins répréhensible, tandis que Tlazolteotl et les Ixcuiname représentent l'adultère et les excès. Elle est aussi la maîtresse des fleurs, et régit le domaine du tissage, ainsi que celui du chant et des arts en collaboration avec son double Chicomexochitl («Sept Fleur»). Elle est parfois également la première femme ayant vécu sous le cinquième soleil, tout comme Quetzalcoatl fut à la fois le deuxième soleil, le seigneur de la ville de Tollan et la planète Vénus. D'après les informations de Sahagún, Xochiquetzal était peu fêtée à Tenochtitlan, sauf le jour Sept Fleur par les tisserandes dont elle est la patronne (Sahagún 1997: 94) et lors de la fête Atamalqualiztli, tous les huit ans (*Primeros Memoriales* 1993: fol. 253v-254r); selon

Durán, par contre, elle était honorée d'une grande fête lors du mois *Pachtontli*, en octobre (il s'agit peut-être d'une tradition propre à la région de Tlaxcallan; cf. également Muñoz Camargo 1978: 155). On y célébrait un «adieu aux fleurs» avant la saison sèche, lors de la naissance du soleil Huitzilopochtli Yaotzin (Durán 1984: I, 151-158).

On s'accorde à dire que Tezcatlipoca («Miroir fumant») est certainement le dieu le plus multiforme du panthéon nahua: il est à la fois dieu universel, jeune dieu de la guerre et sorcier. Selon les *Pinturas* il est aussi la Grande Ourse. En effet, Tezcatlipoca incarne le premier soleil; au bout de 13 fois 52 ans, Quetzalcoatl, qui devint le deuxième soleil, le frappa avec un bâton et il tomba à l'eau. Il en sortit sous forme de tigre et dévora les géants qui vivaient sous ce soleil; en souvenir de cet épisode, la Grande Ourse retourne périodiquement vers l'eau. (*Pinturas*: 1965: 30). On peut en déduire que c'est la raison pour laquelle Tezcatlipoca n'a pas de pied gauche: c'est celui-là qui est dans l'eau (Soustelle 1955).



Figure 4.9: La déesse Xochiquetzal tissant au pied de l'arbre fleuri à Xochitlicacan, tandis que des colibris viennent butiner les fleurs. (D'après *Primeros Memoriales* 1993: détail du fol. 254r)

Les sources traitant de la relation entre Xochiquetzal et Tezcatlipoca pèchent malheureusement par de graves défauts. Tout d'abord, elles sont toutes en langues occidentales (espagnol, italien, français), et ne nous offrent pas la précision d'un texte en nahuatl. Ensuite, certaines, en particulier le *codex Telleriano-Remensis* et sa copie italienne des archives du Vatican, le *Vaticano B*, semblent avoir pour mission de retrouver à travers ce mythe le péché originel commis par Ève, tout en y greffant des épisodes du déluge et de la chute des mauvais anges. On sait l'importance cruciale que pouvait revêtir de telles coïncidences, pour une pensée religieuse qui croyait que le Diable avait pris possession de l'Amérique avant sa découverte. Elles étaient la preuve d'une connaissance des événements bibliques sur ce continent, connaissance qui ne pouvait s'expliquer que de deux façons, peut-être conjointes: admettre la présence du Diable et faire des Indiens les descendants de la tribu perdue d'Israël. Ces interrogations propres à l'Occident chrétien de la Renaissance ont malheureusement produit des versions de mythes relativement altérées, à travers lesquelles il faut tâcher de retrouver l'esprit préhispanique.

## 2.2 Le triangle Tlaloc-Xochiquetzal-Tezcatlipoca et la fin de Tollan

Pour ce faire, pour comprendre si Xochiquetzal a «péché» comme Ève ou si nous avons là un tout autre canevas, nous allons comparer les éléments du mythe de la «descente aux Enfers» de Xochiquetzal à d'autres mythes mieux conservés. Pour ne pas ajouter à la confusion, nous utiliserons les termes «inframonde» plutôt qu'enfer (le Mictlan n'étant pas un lieu de punition, mais simplement un lieu de la mort) et «supramonde» plutôt que ciel, qui rappelle par trop le paradis chrétien. Nous considérerons le mythe de la descente comme une sorte de prototype, parce que ses catégories sont plus englobantes (par exemple la mort, plutôt que telle ou telle fin particulière). Ce mythe nous est raconté de façon fragmentaire par le *Telleriano-Remensis*, à travers les semaines du *tonalpohualli* ou calendrier divinatoire: en conclusion, nous tâcherons donc de retrouver la séquence des événements à partir de l'ordre intrinsèque au calendrier.

### 2.2.1 États nocturnes de la déesse

Mythe 13a: Poussée par le diable Tezcatlipoca, Xochiquetzal-Oxomoco-Eve, épouse de Huehuecoyotl-Adam et vivant au paradis terrestre Tamoanchan, a cassé une branche de l'arbre fleuri ou a cueilli une fleur. Cet acte ne plaît pas à la divinité suprême Tonacateotl (Tonacatecutli et Tonacacihuatl) qui la chasse du paradis. Elle pleure sous forme d'*ixnextli* («Visage de Cendre») et devient le démon Itzpapalotl. D'autres démons, appelés

*Tzitzimitl*, l'accompagnent dans sa chute. (codex *Telleriano-Remensis*, paraphrasant l'histoire d'Adam et Ève et de la chute des mauvais anges).

Tableau 4.XI: Xochiquetzal et personnages mythiques apparentés, en tant qu'agent liminal

N°	Personnage	État	Responsable	Corespons. et victime	Initial	Terminal	Lieu
13	Xochiquetzal I	«morte»	Tezcatlipoca	-	vie	mort	monde
14	Quetzalpetlatl	ivre	Tezcatlipoca	Quetzalcoatl	gloire	chute	Tollan
4	?	malade	Tezcatlipoca	Huemac	gloire	chute	Tollan
16	Quetzalxochitl	sacrifiée	Tlaloc	Huemac	fin Tollan	Azièques	Chapultepec

Mythe 13b: Xochiquetzal, déesse de l'amour, est au Tamoanchan, là où se dressent les fleurs, l'arbre fleuri. C'est un lieu merveilleux de printemps éternel où la déesse, servie par ses suivantes, s'occupe à produire des tissus extraordinaires et à se réjouir de la musique et des danses de ses serviteurs. Aucun homme (dieux masculins) ne peut la voir, mais elle envoie ses serviteurs en «ambassade» aux autres dieux quand elle le désire. Elle était l'épouse de Tlaloc, mais Tezcatlipoca l'enleva, la mena aux «neuf cieux» et la transforma en déesse du «bon vouloir» (*buen querer*), de l'amour. (Muñoz Camargo 1978: 154-155)

Cette version malheureusement trop brève contient plusieurs éléments extrêmement intéressants: tout d'abord Xochiquetzal est la maîtresse des fleurs et même si Tamoanchan est la demeure de nombreux dieux, Xochitlicaca, le lieu où «se dresse l'arbre fleuri», est sa propre demeure. En effet, précise le chroniqueur, toute personne qui pouvait toucher l'arbre fleuri devenait heureux et fidèle en amour, c'est-à-dire tombait dans les bonnes grâces de la déesse. Il semble qu'elle vive retirée des pratiques sexuelles, comme la plupart des personnages séduits dans ce cycle, mais peut-être doit-on comprendre ses «ambassades» aux autres dieux comme des invitations amoureuses. Une chose reste claire: elle fréquente d'abord le monde de Tlaloc, puis celui de Tezcatlipoca. Celui-ci la transporte en un autre lieu. Parmi les désignations de Tamoanchan, on retrouve Itzehecatl, «Vent d'obsidienne». Ce Itzehecatl est, en fait, le sixième étage du monde infra-terrestre, qui semble avoir son parallèle, son «reflet» dans le supramonde. Il est intéressant de remarquer que l'étage céleste des vents, d'après les *Pinturas*, correspond selon *l'Histoyre* (1905: 22) à celui de Mictlantecutli, dieu des morts et de l'inframonde et selon le *codex Vaticano A* (in Nicholson 1971: 407 et table 2) au *mamalhuaztli*, la constellation de Tezcatlipoca-Mixcoatl en tant que Seigneur de la Nuit. Ce que fait Tezcatlipoca, ce serait donc amener Xochiquetzal à son étage des «neuf cieux», le sixième niveau, reflet de l'inframonde. Cette «descente» du Tamoanchan au sixième étage serait rappelée dans les termes mêmes désignant le Tamoanchan. Dans un sortilège que nous étudierons au chapitre

suisant, c'est Xolotl qui transporte Xochiquetzal du supramonde au véritable inframonde où il la remet à Tezcatlipoca: ce dernier promet à la déesse qu'il la réjouira.

Les mythes racontent des événements liés à la chute de Tollan.

**Mythe 14: Un Roseau.** Tezcatlipoca veut provoquer la chute Tollan, ville de toute les richesses dont le seigneur-prêtre, Quetzalcoatl, vit en continuelle pénitence. Il fait boire Quetzalcoatl, alors que celui-ci est dans sa «maison de pénitence», à son habitude. Quetzalcoatl, ivre, demande que l'on fasse venir «sa sœur aînée» Quetzalpetlatl. Celle-ci se présente et Tezcatlipoca la fait boire également. Quetzalcoatl et Quetzalpetlatl passe la nuit ensemble à s'enivrer et à chanter au lieu de vaquer à leur occupations religieuses. Au matin, ils pleurent; Quetzalcoatl invoque sa mère Coacueye qui, avant cet événement malheureux, le guidait. La «maison de pénitence» est détruite. Devant la gravité de la faute, Quetzalcoatl décide de partir en exil. (*Anales de Cuauhtitlan* 1992: fol. 6-7)

Ici, Quetzalpetlatl est, comme le seigneur de Tollan Quetzalcoatl, victime de Tezcatlipoca. Nous sommes parfaitement d'accord avec Gardner (1982) pour faire de Quetzalpetlatl non pas la sœur aînée de Quetzalcoatl, mais la grande prêtresse de Tollan. En effet, *nohueltiuh*, «ma sœur aînée», était chez les Nahuatl le terme utilisé pour s'adresser aux prêtresses principales. La faute n'est donc pas un inceste, contrairement aux interprétations précédentes. Nous irions plus loin: comme le texte ne mentionne aucune relation sexuelle (ce qu'il ne se prive pas de faire en d'autres occasions), il faut conclure que la faute est tout simplement d'avoir négligé les dieux et les devoirs rituels, un acte tout à fait impardonnable de la part des deux responsables religieux de la ville. Quetzalpetlatl, grande prêtresse de Tollan, est leurrée par Tezcatlipoca, mais aussi par Quetzalcoatl (qui, une fois ivre, participe à sa propre chute), afin d'inclure dans la fin de Tollan les principes masculin et féminin. Selon cette version, sans la chute de la grande prêtresse, la fin ne pourrait être totalement consommée. Cependant, Quetzalpetlatl s'apparente à Xochiquetzal en ce qu'elle ne peut résister à la tentation de s'amuser. Coatlicue (Chimalma-Quilaztli-Cihuacoatl), la mère de Quetzalcoatl est, elle, irréductible et le prêtre pleure la perte de sa protection. Les deux aspects du féminin, Cihuacoatl la mère et Xochiquetzal l'amoureuse fautive, qui s'unissent ailleurs à travers Tlazolteotl et les Ixcuiname, sont ici opposés.

**Mythe 4:** Tezcatlipoca veut mettre fin à la gloire des Toltèques, et instaurer le sacrifice humain. Il tend donc une série de pièges qui sont autant d'actes de sorcellerie. L'un d'eux consiste à se transformer en un étranger à la nudité tout à fait irrésistible; à la vue de son pénis, la jolie fille du roi Huemac, que son père refuse de marier malgré le nombre de ses prétendants, tombe malade de désir. Le roi fait appeler l'étranger, lui demande de se couvrir le sexe, ce qu'il refuse. Puisqu'il a rendu malade sa fille, il doit la guérir, ce à quoi il consent. On le coiffe, le baigne, le peint, l'habille et il se présente enfin devant la fille du

roi qu'il guérit en couchant avec elle. Puis, il devient le gendre du roi; celui-ci tente sans succès de faire disparaître ce gendre gênant, tandis que Tezcatlipoca profite de sa situation pour faire du tort aux Toltèques. Finalement, après bien des péripéties, les Toltèques sont diminués, Quetzalcoatl fuit la ville et ceux qui ont survécu se disséminent çà et là. La sécheresse envahit Tollan. Quetzalcoatl se suicide au terme de son exil et réapparaît métamorphosé en planète Vénus. (*codex de Florence III*, 1952: 17-22)

Dans cette version, la jeune fille de Huemac est séduite par Tezcatlipoca. Cette jeune fille (non nommée) est si bien gardée que son père ne veut la marier malgré le nombre de ses prétendants: en ce sens, Huemac est responsable de son propre malheur, car il aurait dû fournir à sa fille en âge de se marier un époux convenable. Au lieu de quoi la jeune fille tombe sous le coup de la séduction orchestrée par Tezcatlipoca et contracte un mariage déshonorant. C'est là qu'est la faute, mais encore une fois, la jeune fille-Xochiquetzal est surtout coupable de ne savoir résister à la séduction. Comme la prêtresse ivre, la jeune fille malade de désir<sup>45</sup> ne peut véritablement recouvrer de son état pourtant passager: il y a eu faute, il y a eu «état nocturne», et il faudra en payer les conséquences, c'est-à-dire accepter la fin des richesses et de la gloire. Dans une autre version, Tezcatlipoca séduit deux jeunes filles.

Mythe 15: Tezcatlipoca se vante de s'être moqué (*niquinquequelo*) du seigneur Maxtla de Toltecatepec («Montagne du Toltèque») et de ses deux filles, Quetzalquen et Quetzalxilotl. Celui-ci les tenait enfermées dans un *chalchiuhtepetlacalco*, un tombeau ou une urne de jade; Tezcatlipoca les mit enceintes chacune d'une paire de jumeaux ayant l'apparence du *tlaquatl*, l'opossum<sup>46</sup> (*Anales de Cuauhtitlan* 1992: fol. 10).

Les deux jeunes filles ont pour noms «Habit de Plumes précieuses» et «Jeune maïs de Plumes précieuses», appellations qui, à cause du tissu, du maïs (on le verra) et des plumes précieuses, identifient les jeunes filles à Xochiquetzal. Ici le père fautif cache ses filles dans un objet mortuaire (littéralement, «coffre de pierre en jade») qui évoque également les cendres funéraires; l'opossum représente principalement, chez les Nahuas, le principe d'évacuation, de sortie précipitée (il avait la réputation d'évacuer l'intérieur de qui en mangeait, et on l'utilisait comme remède de dernier recours dans les accouchements

<sup>45</sup> Selon les mots de Sahagún (1997: 197), *entojósele el miembro de aquel toueyo, de que luego comenzó a estar muy mala por el amor de aquello que vio; hinchóselo todo el cuerpo*: [la jeune fille] eut envie du membre de cet étranger, et elle commença alors à se sentir très mal, par amour pour ce qu'elle avait vu: tout le corps se mit à lui enfler. En nahuatl: *niman ye ic mococoua, teponaciui, popopozaua, yuhqui quimotolini yn itotouh touenyo*, «alors elle tomba malade, elle se mit à enfler, à se boursouffler: c'est ainsi que le pénis de l'étranger la fit souffrir par privation». Le sens premier de *motolinia* est «être pauvre, souffrir de privations».

<sup>46</sup> *Didelphis mesamericana*



difficiles). Enfin le dédoublement vient à la fois montrer le côté monstrueux de toute l'affaire et la dimension binaire (ici, dehors-dedans) qui marque tout particulièrement le mythe de Tezcatlipoca et Xochiquetzal. Encore une fois, le père ne doit pas cacher ses filles (les soustraire au mariage), au risque de basculer définitivement dans le monde de la mort et de voir ses filles lui échapper de façon précipitée et infamante. S'il y a un inceste dans le cycle de Tollan (ce qui n'est pas certain), ce serait bien plus un inceste père-fille que frère-sœur. L'idée principale, cependant, semble être qu'il ne faut pas retarder le mariage d'une jeune fille en âge de répondre aux avances d'un homme, au risque de la perdre.<sup>47</sup>

**Mythe 16:** Huemac joue au jeu de balle avec les Tlaloc, gagne et dédaigne le gage des Tlaloc, un épi de maïs, alors qu'il s'attendait à des richesses. En punition de sa superbe, une terrible famine sévit à Tollan. Huemac s'exile; à Chapultepec, un Tlaloc réapparaît à un Toltèque et lui redonne du maïs. Mais, en échange du retour des pluies et de l'abondance, Tlaloc exige que l'on sacrifie Quetzalxochitl, la fille du seigneur aztèque. Le dieu annonce qu'après le sacrifice (qui consiste à jeter l'enfant à l'eau en un lieu déterminé, Pantitlan), ce sera la fin définitive des Toltèques et le début de l'ère des Aztèques. En Deux Roseau l'abondance revient, en Un Silex, les Toltèques disparaissent. (*Leyenda* 1992: fol. 82-83)

Dans cette version, le sacrifice n'annonce pas le passage des Toltèques de la richesse à la débandade, mais plutôt celui des Toltèques de la débandade à l'extinction totale, et de cette fin des Toltèques au début des Aztèques. Le mythe pousse donc la logique de la faute jusqu'à revenir au point de départ: richesse/gloire - faute et perte - richesse/gloire. La faute est celle de Huemac, cependant, et Quetzalxochitl est une enfant totalement innocente (elle ne cède à aucune séduction). Pour marquer ce renversement des valeurs qui «boucle la boucle» amorcée par les autres versions, il n'est pas jusqu'au nom de la déesse qui ne soit inversé: Xochiquetzal est devenue Quetzalxochitl. Ce sacrifice était commémoré une fois par année pendant le mois printanier Atlcahualo, alors qu'une enfant personnifiant Quetzalxochitl était sacrifiée sur la montagne du même nom, située dans la lagune de Mexico (Sahagún 1997: 99). On se souvient des liens entre Xochiquetzal et Tlaloc, époux selon Muñoz Camargo; les sacrifices d'enfants étaient destinés à Tlaloc pour s'assurer une bonne saison des pluies. Selon cette version, Huemac se nommait également Tezcacoatl

---

<sup>47</sup> Selon le *codex de Florence* (VI, 43, 1969: 248), celui à qui l'on reprochait de mal surveiller sa fille répondait cette formule: «Est-ce que je peux la mettre dans un coffre (*petlacalli*), dans une boîte?» (sous entendu: «non, bien sûr»). Ainsi, le mythe et la sagesse populaire s'accorde pour condamner une trop grande restriction de la liberté des filles. Sahagún (1997: 417), dans sa traduction, fait parler ainsi les parents d'une jeune fille; le texte nahuatl dit seulement: *inin tlatolli, intechpa mitoa in cioa, in amo uel mopia*, «on se sert de cette expression pour parler des femmes qui se surveillent mal».

(«Serpent Miroir»); or Durán affirme que les deux jeunes filles sacrifiées lors de la fête de Xochiquetzal devait être «de la lignée de Tezcacoatl» (1984: I. 154).

## 2.2.2 Xochiquetzal devient complice

Tableau 4.XII: Xochiquetzal et personnages mythiques apparentés: cas où l'agent liminal devient coresponsable et/ou séparation coresponsable-victime

N°	Personnage	Responsable	Coresponsable	Vicimes
13	Xochiquetzal 1	Tezcatlipoca	Xochiquetzal 1	Humains
17	Xochiquetzal 2	Tezcatlipoca	Xochiquetzal 2	Quetzalcoatl
18	Enfants de Huemac	Tezcatlipoca	Xochiquetzal 1	Enfants/Huemac

Mythe 17: Afin de persécuter Quetzalcoatl, Tezcatlipoca introduit une prostituée, Xochiquetzal, dans la «maison de pénitence» de Quetzalcoatl pendant que celui-ci n'y est pas. À son retour, il trouve Xochiquetzal, Tezcatlipoca a annoncé publiquement sa présence, et l'affront est tel que Quetzalcoatl décide de partir en exil. (Durán 1984: I, 14)

Durán rationalise quelque peu l'histoire en voulant à tout prix faire de ses personnages de véritables êtres humains historiques. Le personnage de la prostituée n'est cependant pas complètement déplacé, car on verra que Xochiquetzal est la déesse que personnifient les *auianime* ou prostituées rituelles. Ici, l'introduction d'une dynamique amoureuse au sein de sa pénitence ferait de Quetzalcoatl une victime fautive, qu'il ait cédé ou non. À notre avis, cette version est peu fiable, car dans tous les autres cas il y a véritablement eu faute.

Mythe 18: En Neuf Lapin, année de l'intronisation de Huemac, Tezcatlipoca et Yaotl se transforment en femmes, et Huemac se laisse séduire par elles. En Sept Lapin (25 ans plus tard), une grande famine se déclare; Tezcatlipoca et Yaotl exigent que Huemac sacrifie ses propres enfants chéris. Ce qui est fait, dans un canal consacré à Xochiquetzal, ainsi qu'à Huitzcoc («Lieu de l'Épine») et à Xicococ («Lieu de l'Abeille»). C'est le premier sacrifice humain, suivi de bien d'autres et de la chute de Tollan. (*Anales de Cuauhtitlan* 1992: fol. 8-9)

Tezcatlipoca Yaotl n'a plus besoin de Xochiquetzal pour séduire le seigneur de Tollan, Huemac: il se transforme lui-même en femme. Xochiquetzal n'est plus la fille «sacrifiée» de Huemac, mais la déesse à qui il sacrifie ses enfants. Comme la version 16, celle-ci a rapport au sacrifice et voit plusieurs de ses termes inversés, mais Tezcatlipoca et Xochiquetzal sont ici complices pour «perdre» Huemac. Celui-ci ne peut résister à la

séduction des femmes et doit, pour sortir Tollan de la famine et de la ruine, sacrifier ses propres enfants. Le sacrifice est bénéfique en ce que la famine est éloignée et le triangle Tlaloc-Xochiquetzal-Tezcatlipoca satisfait, mais il marque l'emprise de Tezcatlipoca sur Tollan et le début de la fin. Les deux noms de lieu sont associés aux femmes: nous ne reviendrons pas sur l'épine, et *xicotli*, «abeille», est un terme souvent utilisé dans les noms féminins.

Cette brève revue des différentes versions relatant les rapports houleux entre Xochiquetzal, Tezcatlipoca, Quetzalcoatl-Huemac et Tlaloc permet de dégager quelques principes. Tout d'abord, la relation qui unit Tlaloc, le dieu de la pluie et Xochiquetzal est toujours positive: l'amour, les fleurs, la pluie et l'abondance vont de pair. Le triangle Xochiquetzal-Tezcatlipoca-Quetzalcoatl est plus complexe et reflète la double nature de la relation entre Xochiquetzal et Tezcatlipoca. Parfois on insiste sur la séduction que Tezcatlipoca exerce sur la déesse, et qui mène celle-ci à la faute: c'est le cas lorsque la grande prêtresse de Tollan s'enivre ou lorsque la jeune princesse toltèque ne peut résister à la vue d'un membre viril. Ici, la victime masculine, Quetzalcoatl ou Huemac, précipite sa propre chute en entraînant une victime féminine représentée par Xochiquetzal. C'est l'homme qui est fautif, soit de ne savoir résister à la tentation, soit d'empêcher une jeune fille de se marier, si bien qu'elle ne peut résister à la tentation. Dans d'autres cas, c'est la complicité des amants fautifs qui est utilisée: lorsque Xochiquetzal accepte de rouler Quetzalcoatl ou d'exiger un sacrifice humain. Ici, la victime n'est que masculine et Xochiquetzal se place du côté des séducteurs fautifs. D'une façon générale, la relation entre Xochiquetzal et Quetzalcoatl-Huemac est négative, mais sans être teintée d'agressivité. C'est plutôt qu'elle ne respecte pas les limites de la bienséance et devient trop «proche»: un prêtre s'enivre avec une prêtresse, un père refuse de marier sa fille.

Dans la version de la «descente» au sixième ciel ou dans l'inframonde, il n'y a plus de tierce personne: alors Xochiquetzal devient à la fois complice et victime de séduction. Comme Quetzalcoatl, elle permet au séducteur de s'introduire dans sa demeure d'abondance et se laisse entraînée au plaisir. Consciente de sa faute, elle la pleure comme Quetzalpetlatl et Quetzalcoatl pleure la leur, mais elle sait par ailleurs que cette faute est garante de renaissance. *Ixnex* est le nom de Xochiquetzal pleurant sa faute. *Ixnex*, «Visage de Cendre», était employé pour désigner une personne ayant fait une faute connue de tous (*codex de Florence* VI, 41, 1969: 225). À la différence de Quetzalcoatl, cependant, la demeure de Xochiquetzal n'est pas une maison de pénitence terrestre, mais

un lieu de réjouissance éternelle. Elle peut y retourner, car Xochitlicacan existera toujours, au-delà des alternances entre la faute et la sérénité.

Dans cette affaire, Tezcatlipoca joue donc bien le rôle d'un «diable» séducteur et trompeur, mais Xochiquetzal n'a rien d'une Ève. Car sa «faute» ne se solde pas par l'expulsion définitive de l'humanité du paradis terrestre, une humanité soudain consciente de sa nudité et condamnée au travail. La faute de Xochiquetzal est de se laisser séduire par les promesses de plaisir de Tezcatlipoca, et de se laisser enlever vers l'inframonde tout le temps que dure ce plaisir. Pendant ce temps, l'humanité est privée de fleurs, car Xochiquetzal devient habitante de l'inframonde, «morte». C'est la saison sèche, juste avant laquelle avait lieu le rituel de l'«adieu aux fleurs», en l'honneur de la déesse. C'est en tant qu'habitante du monde nocturne, en tant que compagne de Tezcatlipoca, que Xochiquetzal, transformée en Itzpapalotl-Tzitzimitl, devient la séductrice létale, celle qui mène à la ruine de Tollan. Mais la ruine, comme la saison sèche, est passagère: de retour auprès de Tlaloc, au Tamoanchan, Xochiquetzal règne à nouveau sur les fleurs, tout comme de la ruine des Toltèques naissent les Aztèques, grâce à Quetzalxochitl. En fait, le séjour passager de Xochiquetzal dans le monde des morts est nécessaire, on le verra, à la renaissance printanière.

Ainsi, Xochiquetzal n'est ni Ève, ni ange déchu. Comme l'avait rapidement signalé Soustelle (1940: 40), l'hymne à Xochiquetzal (que l'on verra plus loin) fait référence à un enlèvement similaire à celui de Perséphone. Étonnamment, cette hypothèse semble avoir été ignorée des études subséquentes. Mais, à notre avis, la déesse ne correspond pas exactement au personnage de Perséphone: car Xochiquetzal est complice de son enlèvement et, après avoir pleuré sa faute, retourne d'elle-même à Tamoanchan. On se souvient que Hadès, roi des Enfers, enlève Perséphone; la mère de la jeune fille, la déesse des récoltes Déméter, éplorée, refuse de poursuivre sa fonction divine et la terre devient stérile. Zeus impose un compromis à Hadès qui ne peut garder la jeune fille que trois mois et doit la rendre à sa mère le reste de l'année. Xochiquetzal, quant à elle, est à la fois Perséphone, Déméter et Zeus, car elle incarne autant la jeune fille enlevée, la mère maîtresse des récoltes et le preneur de décisions. Quant à Tezcatlipoca, étant à la fois le Seigneur de la Nuit et l'une des formes du dieu suprême, nul, sans doute, ne peut lui imposer de compromis.

## 2.3 Le couple Xochiquetzal-Tezcatlipoca et le cycle du maïs

### 2.3.1. Le maïs solaire

Nous avons dit que Xochiquetzal retournait à Xochitlicacan et que sa «mort» était garante de renaissance. En effet, la déesse n'est pas qu'une jeune fille amoureuse, elle est aussi mère. Selon les *Pinturas* (1965: 13, 15, 27,33), Xochiquetzal est la déesse mère des quatre Tezcatlipoca. Le premier couple humain se nomme Cipactonal et Oxomoco; ils ont un fils, Piltzintecutli, mais comme celui-ci ne peut se marier, étant seul, les dieux font une femme des cheveux de Xochiquetzal. Cette femme et Piltzintecutli ont un fils, Centeotl, le maïs. Selon l'*Histoire* (1905: 30) qui rapporte une version de Texcoco, les dieux Piltzintecutli et Xochiquetzal avait un fils, Xochipilli et un fils adoptif, Nanauaton, qui devint le soleil. Selon les gens de Chalco (*ibid*: 31-32), Piltzintecutli coucha avec Xochiquetzal dans une grotte: ainsi naquit Centeotl, le maïs. Celui-ci s'enterra lui-même: de ses cheveux naquit le coton, de différentes parties de son corps toutes les plantes comestibles, et de ses ongles le maïs. Pour cela il fut aimé des autres dieux et prit le nom de Tlazopilli, «Enfant Chéri» ou «Prince Précieux». On reconnaît au passage une association cheveux-femme-coton que nous retrouverons au chapitre suivant. Mais nous nous attarderons plutôt ici sur le couple et son enfant-maïs solaire. En effet, Piltzintecutli («Seigneur Enfant», «Prince») et Tlazopilli sont de jeunes dieux solaires associés à la danse et aux réjouissances. Xochipilli («Enfant Fleur») est également un jeune dieu solaire associé aux fleurs, au jeu et aux arts. Comme Xochiquetzal, ils ont un aspect bénéfique, mais également un côté plus obscur dû à leur propension trop marquée pour le jeu, les réjouissances et la sexualité. Sans doute représentent-ils, de part leur jeunesse, le nouveau soleil printanier, après le soleil brûlant et guerrier de la saison sèche. Ajoutons à la liste Macuilxochitl, «Cinq Fleur», le dieu du jeu et des plaisirs sensuels, plus sombre à cause de son association au chiffre cinq et aux Tonaleque (Nicholson 1971: 416-418, Pastory 1983: 62, 234).

Ces personnages apparaissent dans les différents hymnes religieux où est nommée Xochiquetzal. Nous offrons la version complète du chant consacré à la déesse elle-même, avec les explications du commentateur:

Je viens du lieu de l'eau et de la brume, moi Xochiquetzal, de jour, je viens de tes demeures riveraines, de Tamoanchan  
Maintenant tu pleures prêtre vent Piltzintecutli, il cherche Xochiquetzal, il s'est gâté, j'irai au ciel

c.-à-d. Je viens de là-bas, moi Xochiquetzal, de Tamoanchan

c.-à-d. Piltzintecutli pleure, il cherche Xochiquetzal, il s'était gâté. moi aussi j'irai là-bas

*Atlayauican nixochiquetzalli tlacya niuitza ya motencaliuan tamoancha oay  
Yequiti choca ya tlamacaz ecatla piltzintecutli quiyatemoaya yexochiquetzalla.  
xoyahuia aytopa niaz, oay*

*q.n. Umpa niuitz ynixochiquetzal tamoanchan*

*q.n. Choca piltzintecutli quitemoa inxochiquetzal xoyahuia no umpa niaz*

*(Primeros Memoriales 1993: 277r-277v)*

L'hymne rappelle le cycle de Xochiquetzal: elle vient de Tamoanchan (vers l'inframonde) et Piltzintecutli, son époux soleil-maïs, la cherche en vain. Dans une *prière*-huehuetlatolli à Tezcatlipoca, on dit que le dieu «cache» (*tlatilia*) celui qu'il fait mourir (Anderson et Dibble 1969: 27 note 9). C'est probablement le grain de maïs lui-même qui se «gâte» dans la terre pour devenir plante, comme on le conçoit aujourd'hui chez les Nahuas (P. Beaucage, com. pers.). Piltzintecutli affirme cependant qu'il retournera à Tamoanchan, qu'il ira rejoindre Xochiquetzal au sixième ciel: le grain se conservera jusqu'à la prochaine saison des pluies.

Le chant (incomplet) de Macuilxochitl fait intervenir directement Tezcatlipoca:

Je viens du lieu où se dressent les fleurs, prêtre vent, au milieu de la nuit! <sup>48</sup>

Toi, ma grand-mère, au masque divin, accompagne-moi en ma demeure, prêtre vent, au milieu de la nuit!

Dieu effroyable, notre seigneur Tezcatlipoca, aidons Centeotl!

c.-à-d. La demeure du prêtre Macuilxochitl se trouve là-bas, au Lieu où se dressent les fleurs

c.-à-d. Allons, ma grand-mère, là-bas en notre demeure, nous y serons désirés

c.-à-d. Dieu effroyable Tezcatlipoca, nous sommes allés là-bas, et ainsi en y allant nous aiderons Centeotl

<sup>48</sup> *Tlamocoyoale* est une erreur de transcription; Seler et Garibay (Garibay 1995: 222) corrigent en *tlapco yohualle*, que l'on peut traduire par «posseur de la nuit vers l'est». Macuilxochitl est associé aux cinq Tonaleque (les accompagnateurs du soleil), et il est donc normal qu'il soit maître de la nuit vers l'est, où il attend le lever de l'astre. Mais on pourrait aussi lire *tlamocoyohuati*, «qu'il devienne possesseur de coyote» (nous verrons plus loin pourquoi) ou encore *tlaco yohualli*: au milieu de la nuit. C'est cette dernière solution que nous adoptons, parce que la naissance de Centeotl a lieu à ce moment (cf. l'hymne suivant, où le «milieu de la nuit» est orthographié *tlaco yoalle*).

*Ayya yao, xochitlicaca umpa niuitza tlamacaz ecatla tlamocoyoalea*  
*Ayya yyao ayu in tinoci ca ya teumechaue oya yao, tlauiica ya callea tlamacaz ecatlo*  
*tlamocoyoualea*  
*Tezauhteutla notecuio tezcatlipoca quinanquilican çinteutla oay*

*q.n. Umpa nocha inxochitlicaca ynnitlamacazqui nimacuixochitl*  
*q.n. Matihuia intinoci inumpa titlaecoltlozque umpa tochan ez*  
*q.n. Intezauitl intezcatlipuca caoyaque auh inictiui umpa titlananquilizque in centeutl*  
*(Primeros Memoriales 1993: 281r)*

Ici, Macuixochitl inciterait Xochiquetzal à revenir avec lui à Xochitlicaca, leur demeure: il lui donne le nom de la déesse-mère Toci, Notre Grand-mère, patronne des sages-femmes et mère du maïs Centeotl (Sahagún 1997: 133). Puis il parle au Tezcatlipoca nocturne et effrayant, à qui il semble expliquer qu'il est nécessaire que Xochiquetzal retourne à Xochitlicacan pour le bien du maïs; en effet, l'hymne suivant explique que Xochiquetzal accouche du maïs à Xochitlicacan. La scène pourrait donc se passer au moment du retour de Xochiquetzal vers Xochitlicacan: Macuixochitl serait présent pendant l'épisode de la «faute», comme le montre le *codex Borgia* (figure 4.14). En fait, Macuixochitl est peut-être l'avocat de Tezcatlipoca auprès de Xochiquetzal; mais comme il est de Tamoanchan et fait partie du même groupe de jeunes dieux solaires que Piltzintecutli, il est également celui qui propose le retour. Il est aussi possible que Piltzintecutli-Macuixochitl ne soit qu'un et parte à la recherche de Xochiquetzal (au moment où le soleil se couche dans le monde des morts), la retrouve et l'exhorte à revenir. La possibilité d'un thème «orphéique» mettant en scène Piltzintecutli et Xochiquetzal est évoquée par Nicholson (1971: 431).

### 2.3.2 Le maïs régénéré

Tous les huit ans avait lieu, dans le monde nahua, une célébration nommée Atamalqualiztli, «action de manger des gâteaux de maïs à l'eau». On y jeûnait aux «*tamalli* d'eau», c'est-à-dire en ne mangeant que des pâtés de maïs sans assaisonnement pendant plusieurs jours, et la fête comprenait un rituel en l'honneur de Xochiquetzal et Tlaloc. Voici l'hymne qu'on y chantait, paraphrasé dans ses principaux éléments (on pourra en trouver le texte nahuatl dans *Primeros Memoriales* 1993: 279r-280r; le commentateur nahua est muet au sujet de cet hymne):

I. Mon cœur fleuri s'épanouit, au milieu de la nuit, Tlazolteotl est arrivé, Centeotl est né à Tamoanchan, là où se dressent les fleurs, en Un Fleur

II. le jour se lève, sur la terre, toi, Quetzalcoatl tu t'es dressé près du marché, qu'il se réjouisse près de l'arbre fleuri avec les oiseaux précieux, en faisant de la musique. Je garderai mes fleurs, mes fleurs de maïs, au Lieu où les fleurs se dressent

III. Xolotl joue près du jeu de balle; Piltzintecutli s'étend dans sa demeure nocturne, qu'il se repose sur le jeu de balle. Le marchand porte Xochiquetzal sur son dos, il règne à Cholollan («Lieu de la Fuite») mon cœur a peur! Le marchand désire des bijoux de turquoise. Centeotl est arrivé. Celle qui couche, celle qui couche, de nombreuses fois, je l'entoure de mes bras, ici, moi, la femme, je suis celle qui couche [avec un homme].

Le chant s'éclaire si on se souvient que les Pléiades se nomment en nahuatl *tianquiztli* («marché») et que cette fête était célébrée pendant le mois Tepeilhuitl ou Quecholli, donc à l'époque qui entoure le passage au zénith de ces étoiles (Sahagún 1997: 152). Le marché représente ici les Pléiades, Quetzalcoatl est la Vénus matutinale, Xolotl, la Vénus vespérale, et Piltzintecutli est le jeune dieu soleil. Enfin, *tlachtli*, «jeu de balle», est le nom donné à une constellation non identifiée (cf. Aveni 1993: 49). Le chant, circulaire, pourrait donc se comprendre ainsi:

I. Au milieu de la nuit Tlazolteotl-Xochiquetzal revient à Tamoanchan et donne naissance au maïs

II. À l'aube, Quetzalcoatl-Vénus se lève près des Pléiades. Quetzalcoatl-Vénus passe la journée avec Xochiquetzal à Tamoanchan.

III. Au coucher du Soleil, Xolotl-Vénus se trouve près de la constellation Tlachtli. Le marchand (un dieu en rapport avec le marché-Pléiades, sans doute ici Quetzalcoatl-Vénus) amène Xochiquetzal au «lieu de la fuite» (Cholollan, où se trouvait le plus important temple dédié à Quetzalcoatl). Cette fuite nocturne a quelque chose d'effrayant («mon cœur a peur»: on se souvient que les parentes de l'époux prétendaient semer la peur dans la maison de la future mariée). Mais le but de cette fuite, ce que le marchand désire, ce sont des bijoux-enfants-maïs.<sup>49</sup> Les rapports sexuels, décrits par la femme («je l'entoure de mes bras, je suis celle qui couche»), sont nombreux et fructueux: Centeotl arrive, sans doute au

<sup>49</sup> Une prière à Tlaloc indique que les enfants morts en bas-âge allaient au ciel, dans la maison du soleil, où ils se transforment en jade et en turquoise. Jade et turquoise sont également, dans la même prière, les plantes comestibles et le maïs (*codex de Florence* VI, 8, 1969: 39). Tout au long des *huehuetlatolli*, les enfants sont nommés bracelets, jade, et turquoise. On a vu également comment l'enfant s'identifie aux richesses des *pochtecatli* (tableaux 4.1 et 4.3).



moment de la conception, et se forme au cours des nombreuses relations sexuelles (cf. chapitre 3, point 2.2).

#### I. Xochiquetzal retourne à Tamoanchan et accouche du maïs-Centeotl au milieu de la nuit.

Une identification exacte des phénomènes astronomiques correspondant au chant demanderait une étude beaucoup plus approfondie de cet aspect particulier. Retenons simplement que les mois Tepeilhuitl et Quecholli sont importants pour l'observation des Pléiades, dont le coucher héliaque vespéral (les Pléiades se couchent à l'ouest après le coucher du soleil) avait lieu autour du 1<sup>er</sup> novembre et, comme on l'a vu, le passage au zénith vers le 16 novembre. Le 18 novembre pouvait également s'observer leur lever héliaque vespéral (les Pléiades se lèvent à l'est après le coucher du soleil; voir Broda 1982: 98). On a vu également l'importance des rapports que les Pléiades entretiennent avec la saison des pluies et le cycle agricole nahua. Mais la fête est avant tout liée au cycle de Vénus: en effet, on a vu que huit années solaires correspondent à cinq cycles de Vénus. Une position donnée de Vénus se reproduit donc tous les huit ans, et c'est ce qui était célébré lors de l'Atamalqualiztli. Comme environ 313 jours séparent le lever héliaque de Vénus et sa première apparition vespérale (Aveni 1993: 102, 212), la fête du mois Quecholli ne pouvait correspondre qu'à l'une de ses apparitions, bien que les deux semblent mentionnées dans le chant. On peut noter également que les deux apparitions de Vénus sont de 263 jours chacune, ce qui correspond grosso modo au calendrier de 260 jours et au nombre de jours d'une grossesse humaine (cf. Aveni 1993: 172). Il est peut-être tenu compte de ce dernier calcul dans le chant, qui associerait la grossesse environ à la moitié du temps alloué au cycle de Vénus ou à l'élongation orientale, symbolisés ici par la moitié du cycle quotidien, c'est-à-dire de l'apparition de Xolotl au crépuscule, jusqu'au milieu de la nuit.

Cette importance accordée à Vénus dans le mythe de Xochiquetzal donne une autre dimension à ce dernier: la planète à la fois diurne et nocturne vient «régénérer» le maïs par une naissance autre que celle qu'il doit en général à Tezcatlipoca, le soleil nocturne. Car c'est bien d'une purification du maïs dont il s'agit: on disait qu'on le laissait se «reposer», parce que tout le reste du temps on «l'habillait et le déshabillait» en le mêlant avec de la chaux, du salpêtre et du sel. Le maïs ressortait de la fête Atamalqualiztli rajeuni et revitalisé (Sahagún 1997: 157), comme Centeotl naissant de Xochiquetzal à Tamoanchan. Et si on mentionne que Quetzalcoatl est près du marché, c'est sans doute pour signifier le «transfert de paternité» effectué cette année-là: de Mixcoatl-Tezcatlipoca, dieu des

constellations du marché (Pléiades) et du *mamalhuazli* (Ceinture d'Orion), au régénérateur Quetzalcoatl. Car on remarquera que si la relation a lieu de nuit, Quetzalcoatl a auparavant passé tout le jour à Tamoanchan, où il a pu se reposer auprès de l'arbre fleuri, se réjouir parmi les oiseaux sacrés et les fleurs. Et c'est justement cette scène que l'on jouait lors de toute fête dédiée à Xochiquetzal: la personnification de la déesse tissait au pied de l'arbre fleuri, tandis que d'autres protagonistes, habillés en oiseaux ou en animaux, dansaient autour d'elle (Dúran 1984: 155; *Primeros Memoriales* 1993 253v-254r). En ce sens, Quetzalcoatl a le privilège de profiter du monde merveilleux de Xochiquetzal avant de l'entraîner dans sa fuite nocturne. Car malgré ces quelques différences, le mythe reproduit l'habituelle «faute» nocturne, et le jour de la fête se disait *ixnextioa*, «devenir visage de cendre», comme Ixnextli. Mais cette faute inverse celle de Quetzalcoatl le seigneur de Tollan: car au lieu de passer des richesses à la débandade, elle revitalise le maïs-richesse.

Il n'est pas impossible, cependant, que le «marchand» soit Tezcatlipoca lui-même, puisque son double Mixcoatl est, comme on l'a vu, le «chef du marché». De plus, dans une autre version, Xolotl, la Vénus nocturne, amène Xochiquetzal à Tezcatlipoca, faisant ainsi des deux dieux des comparses. Dans ce cas, Xochiquetzal serait trompée par le double aspect de Quetzalcoatl, qui la mènerait vers Tezcatlipoca lorsque son époux Piltzintecutli se couche. Celui-ci transporte Xochiquetzal comme si elle était sa déesse (*quimama*), comme Mixcoatl transporte Quilaztli. Quoi qu'il en soit, si selon certaines versions le maïs est fils du solaire Piltzintecutli, selon d'autres c'est un dieu nocturne, Tezcatlipoca ou Xolotl, qui est son père. En fait, il est probable que tous deux contribuaient à la conception et à la formation de l'enfant-maïs, qui a besoin du cycle vie - mort pour naître. C'est pourquoi Xochiquetzal alterne entre ses deux amants: un de jour et un de nuit, un printanier et un pour la saison sèche.

De la même façon, selon les manuscrits du groupe Magliabecchiano, les fleurs elles-mêmes sont nées du jour et de la nuit, de la vie et de la mort.

**Mythe19:** Au début du monde, Quetzalcoatl, alors qu'il se lavait [il s'agit sans doute d'ablutions rituelles nocturnes, cf. figure 4.4], se masturba et sa semence se déposa sur un rocher. Ainsi naquit Xolotl, la chauve-souris, son double nocturne: celui-ci fut envoyé par les dieux vers Xochiquetzal pour lui prendre pendant son sommeil «ce qu'elle a dans son membre féminin» [sans doute l'hymen (pétale de fleur?)]. La chauve-souris prit le morceau avec ses dents et le rapporta aux dieux [diurnes] qui le lavèrent [c'est-à-dire qu'ils évacuent l'aspect fautif de toute l'affaire, le bain rituel, s'il est bien mené, effaçant toute impureté]: de cette eau naquirent les fleurs sans odeurs. Puis Xolotl porta l'hymen

à Mictlantecutli, le seigneur des morts et de la nuit: celui-ci le lava une deuxième fois et de cette eau naquirent les fleurs qui sentent bon. (*codex Magliabecchiano* 1983: fol. 61r)

On retrouve donc Xolotl comme intermédiaire entre Xochiquetzal et Quetzalcoatl d'une part, et Mictlantecutli-Tezcatlipoca d'autre part. Ici la déesse ne prend aucune part active aux événements: elle dort et n'est pas fautive. Mais, grâce à la *fealdad nefanda*, la «répugnante félonie» de Quetzalcoatl, elle se réveillera sans virginité et maîtresse des fleurs.<sup>50</sup> La principale attribution divine de la déesse naît donc de la faute d'un homme, première faute qui, on l'a vu, se répète alors indéfiniment et de plusieurs façons, mais toujours orchestrée par le principe masculin. Mais, en même temps, c'est du monde légal et nocturne que naissent les fleurs les plus prisées, les plus pures: celles qui ont un parfum agréable.

#### 2.4 Le coyote, la belle et l'arbre brisé

Tezcatlipoca est beau: c'est ce qui explique que Xochiquetzal se laisse séduire. C'est sous l'aspect du dieu que se présente le jeune amoureux voulant séduire, grâce à un sortilège, la femme qu'il aime (voir chapitre 5). L'homme qui incarnait le dieu lors du rituel qui lui était consacré devait être jeune et d'une beauté parfaite, d'un corps sans défaut. Il représentait Tezcatlipoca toute une année, pendant laquelle il lui fallait faire montre d'un grand savoir-vivre: il devait saluer les gens aimablement, savoir marcher élégamment, une fleur à la main, recevoir les seigneurs qui venaient l'honorer. Vingt jours avant son sacrifice, on coupait ses cheveux (qu'il portait à la taille) et l'habillait à la façon des guerriers, et il vivait alors en compagnie de quatre jeunes filles, avec lesquelles il devait passer le temps en tendres devis, chants, musique et réjouissances. Celles-ci, qui n'étaient

---

<sup>50</sup> Le terme ne doit pas étonner: le bris de la virginité hors mariage était tenu par les religieux du 16<sup>ème</sup> siècle comme un acte particulièrement grave, même s'il n'était pas accompagné de violence (cf. Giraud 1982: 209-310). Mendieta rapporte que chez les Totonagues (habitants non nahua des «terres chaudes» de l'est et en particulier de la région côtière de l'actuel État de Veracruz), les prêtres étaient tenus de circoncir les petits garçons et de briser (avec le doigt) l'hymen des petites filles, à vingt-six ou vingt-huit jours de la naissance; on recommandait à la mère de la petite fille de répéter l'opération au bout de six ans: «chose abominable et indigne d'être rapportée» s'exclame le franciscain (1971:108). Torquemada qui, vingt-cinq ans plus tard, suit Mendieta pratiquement mot à mot dans le chapitre 48 de son livre VI, ne peut se résoudre à parler de la rupture de l'hymen: «et pour les petites filles, ils procédaient à une autre cérémonie, si indécente que nous n'en traiterons pas ici» (1976: 129). De la même façon, l'un des copistes de la série du groupe *Magliabecchiano* se refuse tout net à raconter l'histoire de la création des fleurs parce qu'elle est trop «nefanda», répugnante. Il est probable que ces deux cas de censure aient trait à la rupture de l'hymen. Le troisième cas de censure semblable que nous ayons rencontré concerne un sortilège décrivant une relation sexuelle entre Tezcatlipoca et Xochiquetzal: le chroniqueur estime qu'il offenserait «la modestie et les chastes oreilles» (Alarcón 1987: 181).

pas sacrifiées, représentaient les déesses Xochiquetzal, Xilonen, jeune déesse du maïs, Atlatonan, «Notre Mère au Milieu de l'Eau», associée à Xilonen et à Chalchiuhicue, et Huixtocihuatl, la déesse du sel (Sahagún 1997: 108): c'est-à-dire qu'elles incarnent l'amour nécessaire à la naissance du maïs, le maïs lui-même dans sa version féminine, et l'eau et le sel nécessaires à sa préparation.

Car ce que l'on sait moins de Tezcatlipoca, c'est qu'il est, comme Xochiquetzal, le dieu de l'amour: il est la contrepartie masculine, le double de la déesse. À Colhuacan, une fête en l'honneur du dieu était organisée en Un Mort<sup>51</sup>: «cette fête était également celle des Serviteurs de ces Dames, et ainsi tous ceux qui aimaient les femmes vénéraient Tezcatlipoca sous le nom de Titlacahuan, comme si nous disions le Dieu Cupidon» (*Era tambien esta fiesta de los Servidores de Damas, y por esto todos aquellos, que amaban mugeres en este nombre de Ti itlacahuan era reverenciado Tezcatlipoca, que era como si dixeramos el Dios Cupido*; Serna 1987: 351). Titlacahuan signifie «Nous sommes ses Gens» ou «ses Esclaves», ce qui convient fort bien à un dieu de l'amour. Si on fête l'amour à Colhuacan, en Un Mort on honore les esclaves chez les Aztèques: ceux-ci sont considérés comme les «enfants chéris» de Tezcatlipoca-Titlacahuan (Sahagún 1997: 232-233). Il ne faudrait surtout pas en déduire une association symbolique femmes-esclaves; la connection s'effectue entre amour et esclavage. On a vu que l'esclave est considéré comme quelqu'un qui a fauté: il s'est amusé plutôt que de s'occuper de son bien et du bien public; on se souvient que l'on pouvait également devenir esclave en punition d'un délit. Chez les sévères Aztèques, chez qui on honore peu l'amour, c'est donc la faute de l'amusement que l'on «fête» à travers l'esclavage, en inversant momentanément sa valeur; à Colhuacan, on se contente de fêter l'amour-sédution en honorant son patron masculin, Tezcatlipoca.

En fait, Xochiquetzal et Tezcatlipoca forment un dualité très particulière, associée au féminin. Ils représentent bien, comme toute dualité, l'aspect féminin et masculin d'un même concept, ici l'amour. Mais il se trouve que ce concept, contrairement aux autres (nourriture, eau, etc.) est précisément lié aux relations hommes-femmes. Il en incarne donc tant l'aspect agréable que l'aspect conflictuel, tendu et polarisé.

---

<sup>51</sup> Serna donne une liste de «fêtes mobiles», c'est-à-dire qui suivent le calendrier divinatoire de 260 jours, mais ne fournit pas les dates exactes des fêtes. Une comparaison attentive de l'ordre des fêtes avec celui du calendrier divinatoire et une confrontation avec une liste semblable chez Sahagún, ainsi que le livre IV (1997) permet de retrouver la plupart des dates.



Figure: 4.10: Un coyote brise l'arbre. Jour Un Vautour (Ce Cozcaquauhtli) et sa déesse tutélaire Itzpapalotl, selon le *codex Borgia* (D'après Séjourné 1987: fig. 31)

Mais les apparences sont trompeuses et Tezcatlipoca, s'il est beau, est aussi un séducteur rusé: il prend alors la forme d'un coyote.<sup>52</sup> On croyait que le coyote était rusé, et qu'il pouvait être aussi vindicatif que reconnaissant (*codex de Florence XI*, 1, 2, 1963: 6-8 et note 1 p. 6). On se souvient que le chant de Macuilxochitl faisait peut-être référence à une transformation du dieu en coyote. Coyotlinahual, «Son Double *nahualli* est un Coyote, est un des complices de Tezcatlipoca lors de la chute de Tollan. Enfin, Tezcatlipoca lui-même se transformait souvent en coyote de mauvais augure, barrant la route au promeneur qui tenait ainsi pour certain qu'un péril l'attendait (Sahagún 1997: 277). Et c'est sous cette forme de coyote qu'on retrouve Tezcatlipoca tout au long de l'iconographie propre au *tonalpohualli*, le calendrier de 260 jours, et qui raconte l'histoire de Tezcatlipoca et Xochiquetzal. Il est donc temps d'y revenir.

<sup>52</sup> *Canis Latrans cagottis*. Olivier (1999) a étudié les rapports entre Tezcatlipoca et le coyote.

Cinq scènes décrivent les rapports entre Xochiquetzal et Tezcatlipoca, qui occupent ainsi un quart des vingt semaines du *tonalpohualli*. Telle qu'elle apparaît dans la séquence du calendrier, l'aventure est présentée en fragments qui semblent désordonnés par rapport au déroulement de l'histoire (soit 2-5-3-4-1). Voici l'ordre qui semblerait suivre la logique du mythe:

1. Un Aigle, ouest, treizaine 19 (figure 4.13)

Séduction de Xochiquetzal par le coyote Tezcatlipoca, qui porte un attribut de la déesse, la double coiffure de plumes *quetzalli* (*codex Borbonico* et *Telleriano-Remensis*). Dans le *codex Borgia*, Tezcatlipoca est remplacé par un Macuilxochitl noir.

2. Un Fleur, sud, treizaine 4 (figure 4.14)

Xochiquetzal-Ixnextli pleure sa faute devant Tezcatlipoca-Huehuecoyotl, le vieux coyote, qui se révèle sous son vrai jour (*Telleriano-Remensis*). Le *Borbonico* montre Xolotl et Macuilxochitl jouant de la musique et dansant: réjouissance des «vilains». Le *Borgia* met en scène Xochiquetzal-Ixnextli pleurant dans une maison brisée, tandis que Macuilxochitl et le coyote Tezcatlipoca se font face. Les larmes de la faute sont garantes de fertilité et de renouveau, comme celles des enfants sacrifiés à Tlaloc (Sahagún 1997: 99).

3. Un Maison, ouest, treizaine 15 (figure 4.15)

Xochiquetzal-Itzpapalotl devant l'arbre brisé: la déesse assume sa faute et séjourne au lieu des morts. Une scène du *codex Borgia* et une autre du *codex Fejérváry-Mayer* montrent que l'arbre est brisé par un coyote (figure 4.10). Maison est un porteur d'année et cette scène est extrêmement standardisée, apparaissant sans variante dans tous les *tonalpohualli*, ce qui nous amène à penser qu'elle est la pièce centrale du mythe, son titre en quelque sorte, en même temps que son point tournant.

4. Un Vent, nord, treizaine 18 (figure 4.16)

Xochiquetzal-Chantico (complice de Tezcatlipoca, non représenté) brise le jeûne de Quetzalcoatl. Chantico-Quaxolotl était fêtée en Un Fleur (Sahagún 1997: 160). Comme Ixnextli, Quetzalcoatl pleurera. Selon les *Anales de Cuauhtitlan*, lorsque Quetzalcoatl rompt son jeûne, la poutre maîtresse (*cahuatl*, «arbre») de sa maison se brise. Chantico est Quaxolotl, «à deux têtes» comme Itzpapalotl est Necoc Tene, «à deux visages».

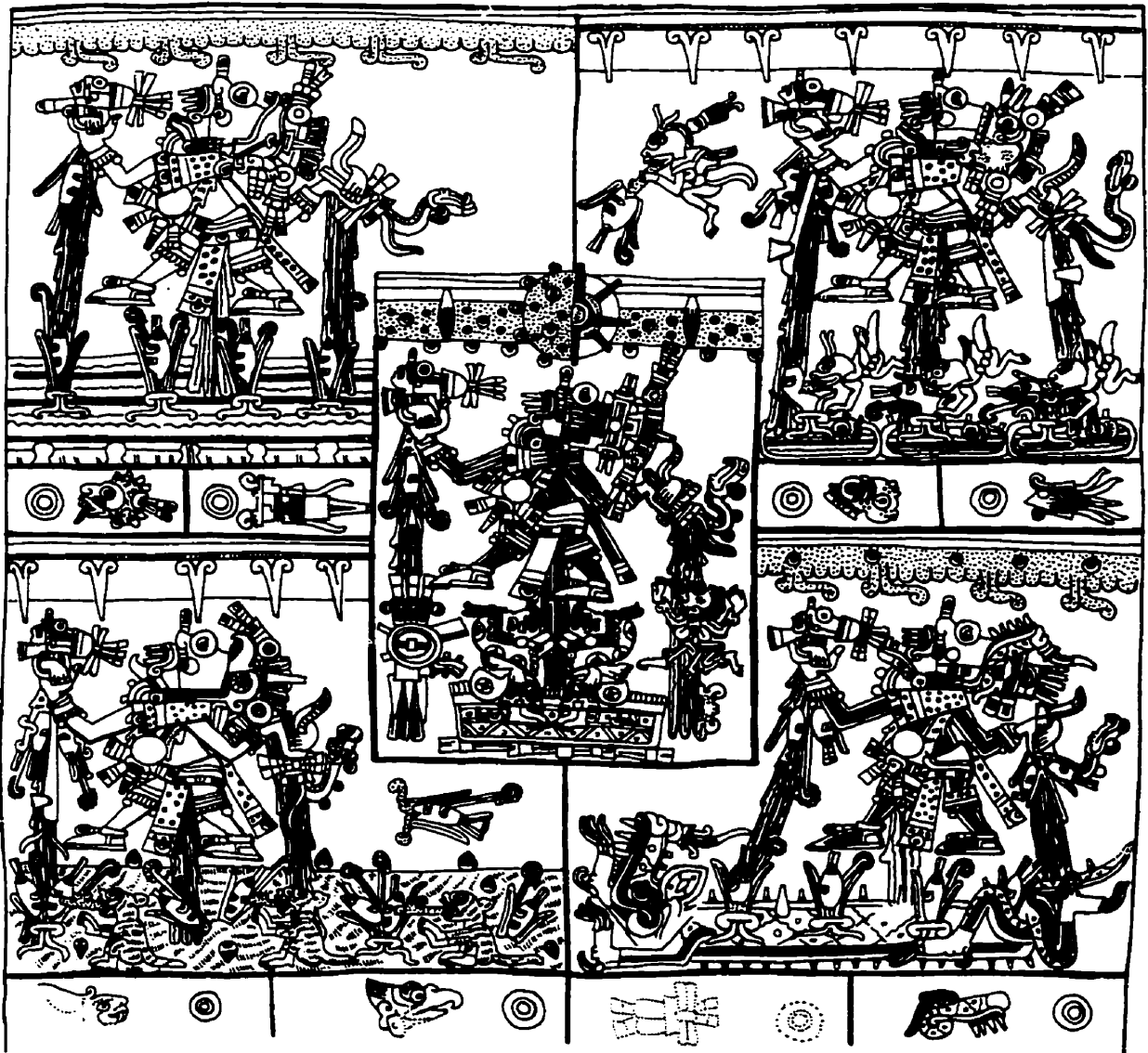


Figure 4.11: Prognostics pour la culture du maïs selon le *codex Borgia*. Cinq divinités portant le masque de Tlaloc, dieu de la pluie, régissent les quatre directions et le centre de l'univers; l'eau céleste coule de leurs mains. En haut à droite, à l'ouest, les nuages sont abondants et la pluie bénéfique; en haut à droite, au nord, le gel et la grêle (?) frappent (hâches dans la pluie et étoiles par terre) et les sauterelles dévorent les épis; en bas à droite, à l'est, les nuages sont parsemés d'étoiles, la pluie est bénéfique; en bas à gauche, au sud, le gel et la grêle (?) frappent et les souris dévorent les épis.

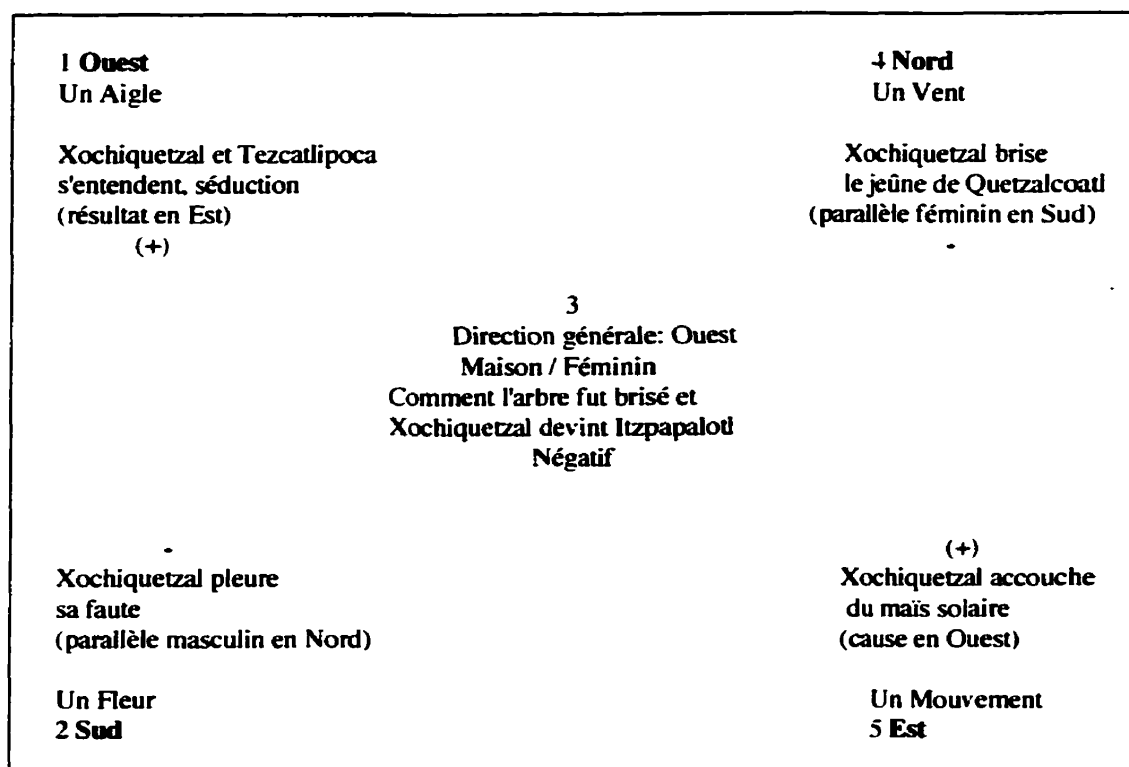


Figure 4.12: Mythe de Xochiquetzal et Tezcatlipoca selon les directions de l'univers

#### 5. Un Mouvement, est, treizaine 13 (figure 4.17)

Xochiquetzal-Tlazolteotl (revenue à Tamoanchan) accouche devant Tezcatlipoca sous forme de vautour (*Borbonico*). Le *Telleriano-Remensis* et le *Borgia* ne montre que Tlazolteotl face au vautour Tezcatlipoca. La scène est solaire et Tezcatlipoca prend son déguisement de soleil légal, le vautour.<sup>53</sup> Itzpapalotl est la patronne du jour Vautour.

En fait, pour découvrir l'ordre définitif il faut replacer les treizaines en suivant le diagramme de la figure 4.11: on se rend alors compte que la logique suivie est celle des directions de l'univers, et que plus que le déroulement chronologique de l'histoire, c'est le parallélisme entre ses épisodes qui est déterminant (figure 4.12).

<sup>53</sup> *Sarcoramphus papa* L.



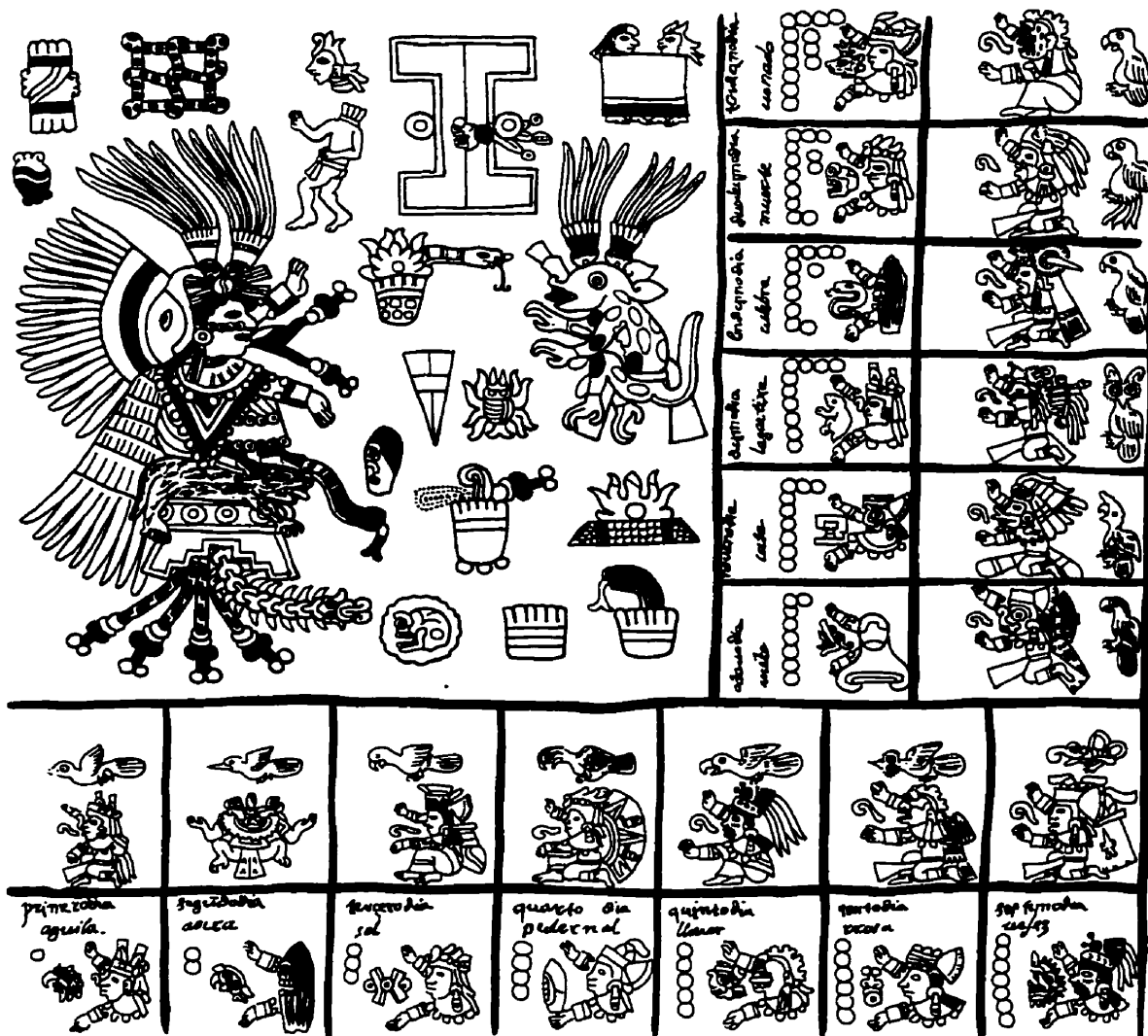
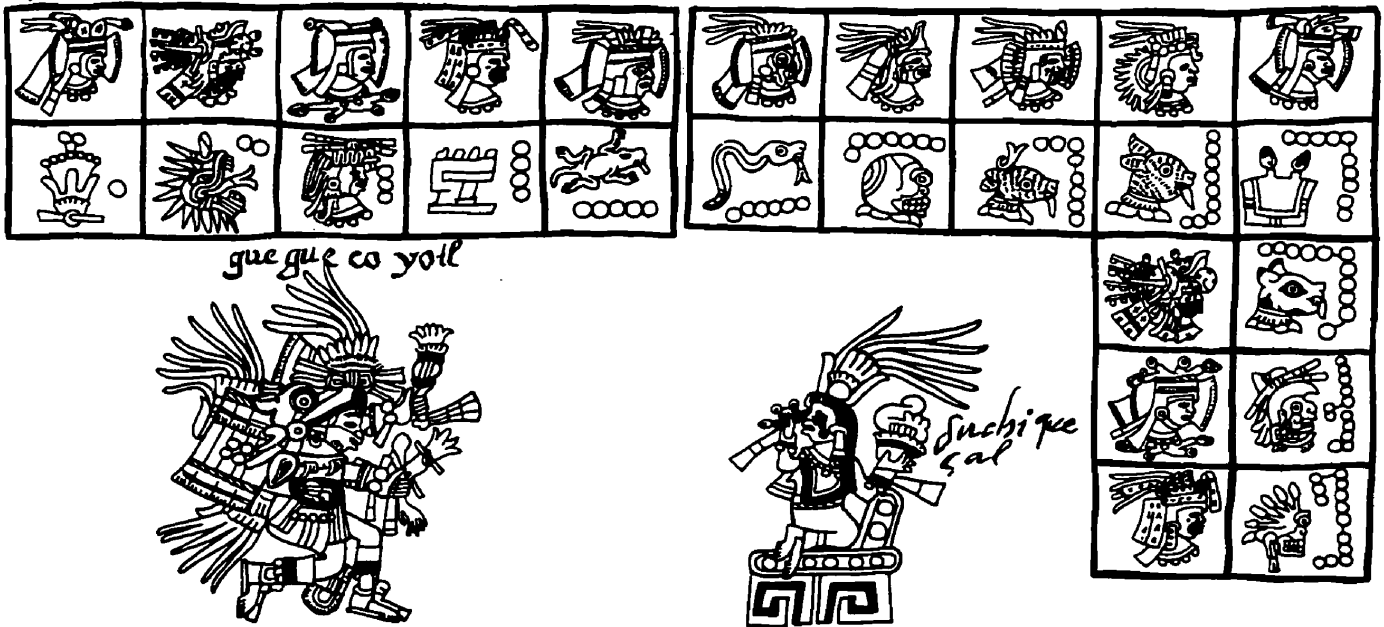


Figure 4.13: Treizaine Un Aigle (Ce Quauhtli). Le coyote-Tezcatlipoca séduit Xochiquetzal, selon le *codex Borbonico*. À la place de la langue de Xochiquetzal, des fleurs et un silex, les deux symboles du sexe féminin. (D'après Séjourné 1987: fig. 85)



Ynfiezn0



que que co yoit

Suchique sal

Figure 4.14: Treizaine Un Fleur (Ce Xochitl). Xochiquetzal pleure sa faute devant le coyote-Tezcatlipoca, selon le *codex Borgia* et le *codex Telleriano-Remensis*. Ce dernier montre la déesse en larmes et tenant un plat rempli d'excréments, symbole de la faute. (D'après Séjourné 1987: fig. 35, 36 et 89)

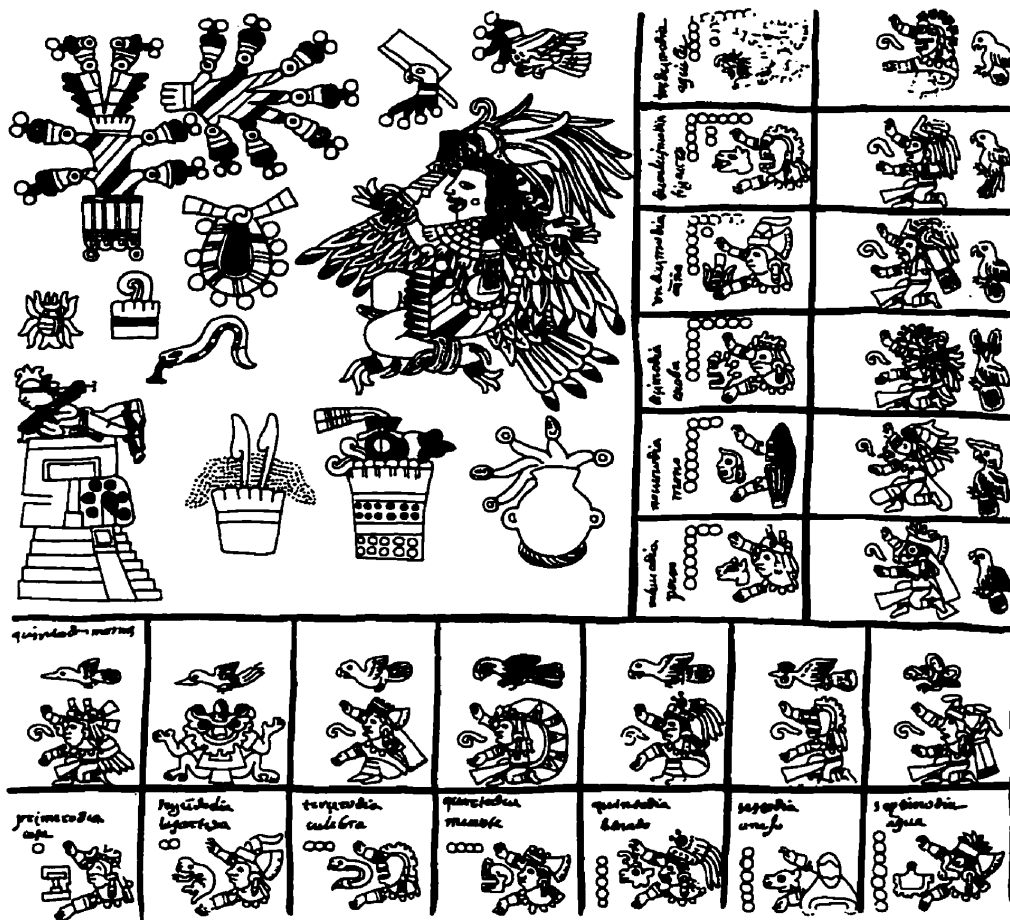
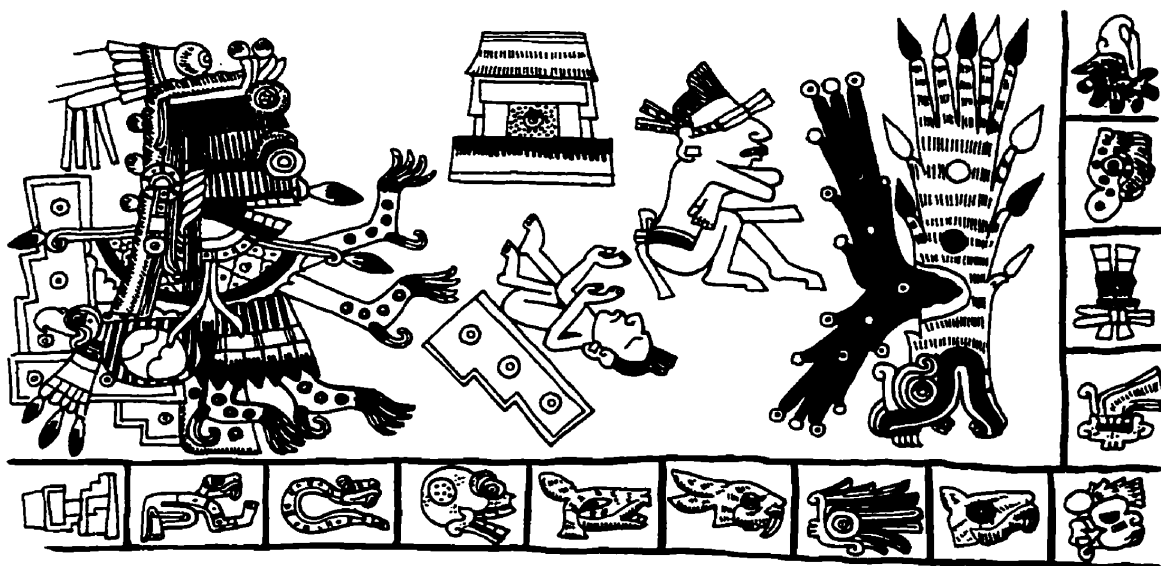


Figure 4.15: Treizaine Un Maison (Ce Calli). Xochiquetzal-Itzpapalotl et l'arbre brisé selon le *codex Borgia* et le *codex Borbonico*. (D'après Séjourné 1987: fig. 81 et 102)

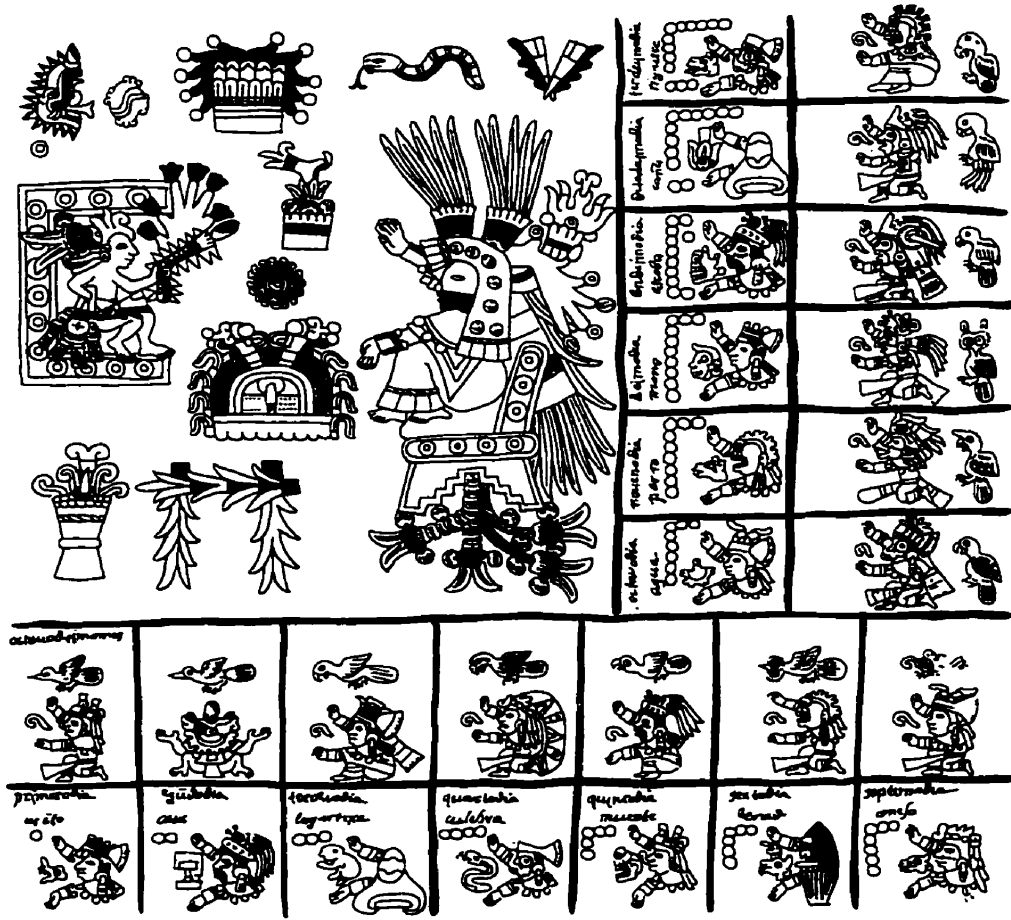


Figure 4.16: Treizaine Un Vent (Ce Ehecatl). Xochiquetzal et le jeûne de Quetzalcoatl, selon le *codex Borbonico*. (D'après Séjourné 1987: fig. 84)

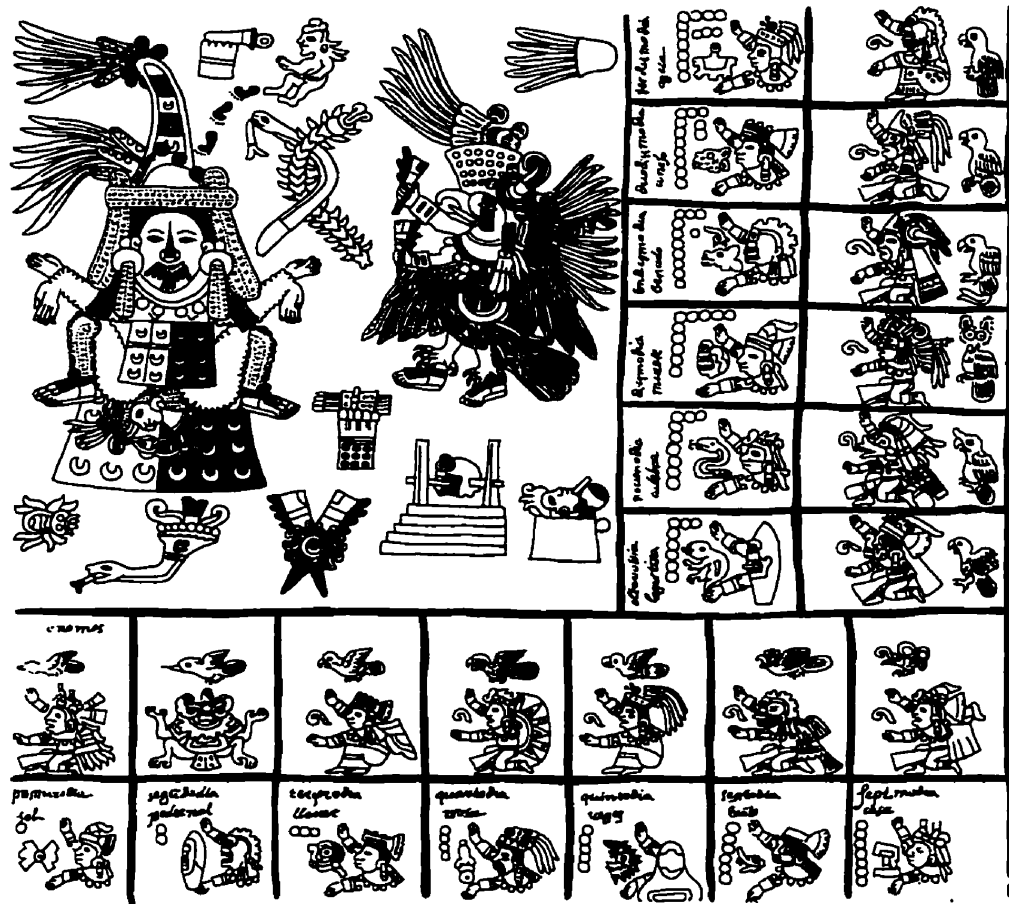


Figure 4.17: Treizaine Un Mouvement (Ce Ollin). L'accouchement de Xochiquetzal-Tlazolteotl selon le *codex Borbonico*. (D'après Séjourné 1987: fig. 79)

Ici, cependant, tous les événements relatés sont marqués négativement par les attributs qui entourent les dieux sur le *tonalpohualli*. Certains le sont moins que d'autres: le jeu est sans doute moins dommageable que le bris du jeûne; l'accouchement est plutôt positif, mais il est effectué par Tlazolteotl, déesse de la sexualité excessive. Bien qu'elle soit absolument nécessaire à la naissance du maïs, la faute reste toujours présente, et la naissance du maïs n'est pas aussi positive et diurne que celle du soleil. Xochiquetzal et Tezcatlipoca représentent le côté essentiel mais nocturne de la relation sexuelle. Tezcatlipoca reste le maître trompeur, le coyote rusé, et il manipule ses complices-victimes à sa guise: Xochiquetzal sa complice fait fauter Quetzalcoatl, et Xolotl son complice introduit Xochiquetzal dans le monde nocturne où elle fautera. La déesse est, plus que son amant, du côté diurne, car contrairement à lui elle pleure sa faute, et elle alterne entre le soleil printanier-pluvial et la nuit, entre la saison des pluies et la saison sèche, dans un monde où un jour est aussi une année. En ce sens, elle est comme Vénus Quetzalcoatl-Xolotl, qui ne peut se contenter d'un seul côté du monde, et qui, comme elle, doit sans cesse recommencer sa faute et la pleurer, pour toujours revenir à son aspect serein et diurne.

Puisque Xochiquetzal devient Itzpapalotl, il y a toujours risque qu'elle ne puisse redevenir diurne: c'est pourquoi en tant que Itzpapalotl elle peut devenir Tzitzimitl et tomber sur la terre. La confusion du commentaire du *codex Telleriano-Remensis* est donc quadruple:

- ce n'est pas Xochiquetzal qui «cueille la fleur ou brise la branche» mais Tezcatlipoca qui brise l'arbre avec la complicité de la déesse séduite. L'erreur provient de ce que Xochiquetzal est constamment associées aux fleurs et le chroniqueur en conclut que c'est elle qui a cueilli la fleur, acte duquel découlerait sa «punition»

- Huehuecoyotl n'est pas Adam, la victime, mais au contraire Tezcatlipoca le trompeur sous son déguisement de coyote

- Xochiquetzal n'est pas jetée hors du paradis sous forme de diable Tzitzimitl, mais c'est parce qu'elle est Itzpapalotl, compagne de Tezcatlipoca, qu'elle peut éventuellement, comme d'autres Tzitzimitl, retomber sur terre pour dévorer les humains. Mais surtout, elle descend dans l'inframonde tous les ans à la saison sèche, séduite par Tezcatlipoca. Quant aux «diables» tombés sur terre ou en enfer en même temps que Xochiquetzal selon le codex, ce sont tous, en fait, des avatars soit de Quetzalcoatl, soit de Tezcatlipoca, ces derniers étant effectivement liés à l'aventure. Le chroniqueur fait l'erreur d'inclure Tonacatecutli dans cette liste, alors qu'il est, avec Tonacacihuatl, celui qui punit les autres

selon le folio précédent. Quant à Mictlancihuatl et Mictlantecutli, ils ne sont pas tombés en «enfer», mais ont été créés par les dieux et placés en leur demeure souterraine au tout début du monde. en même temps qu'étaient créés le feu, un demi soleil, la terre, le ciel et l'eau (*Pinturas* 1965: 25). Selon l'*Histoire* (1905: 26), c'est Mictlantecutli lui-même qui a créé l'inframonde. Dans la tradition nahua, l'«enfer» est donc une création des dieux comme toute autre, et non le fruit d'une faute et d'une punition (chute des mauvais anges). De la même façon, le Mictlan, la demeure souterraine des morts, n'est pas un lieu de punition des âmes mais de transformation. Cependant, l'iconographie préhispanique montre que les dieux nocturnes qui «descendent» sur terre le font la tête en bas, ce qui a permis une confusion encore plus totale entre le Tzitzimitl qui descend et le diable jeté hors du paradis.

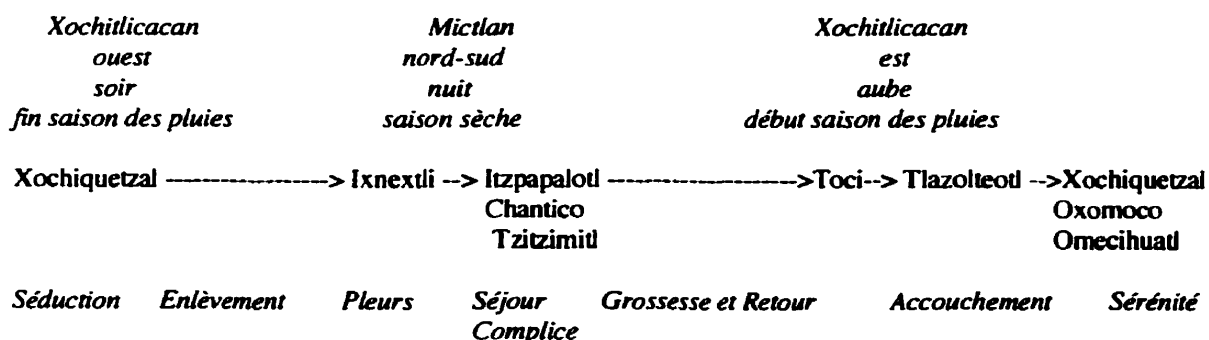
- enfin tous ces événements ne se sont pas produits une seule fois, mais font partie d'un cycle éternellement recommencé. Bien entendu il y a eu un début, une première fois où Xochiquetzal était vierge et où Quetzalcoatl n'était que diurne (mythe des fleurs), où l'arbre fleuri devait être éternel puisque la mort n'était pas encore créée (mythe de la création du monde), mais cette première discontinuité n'est que la première dent d'un engrenage engendrant toutes les autres.

C'est pourquoi nous ne suivons pas Graulich (1983: 581) lorsqu'il affirme que dans le corpus, tel qu'il nous est parvenu, des mythes nahua relatant le début du monde, «Christian influence is negligible» et que tous relatent une transgression qui mène d'une part à la nuit, la vieillesse et la mort, et d'autre part, en compensation, à la création du maïs et de Vénus. L'histoire de Xochiquetzal ne fait pas intervenir une transgression envers les dieux, la déesse est l'aspect du principe divin fondamental, Ometeotl, qui accepte l'inéluctable nécessité de la mort et de la faute pour créer la vie, qui accepte la séduction de Tezcatlipoca, moteur de l'univers. Ometeotl est en effet le père/mère des quatre Tezcatlipoca, créés au tout début du monde, avant toute autre chose, alors que n'existait que le treizième ciel (*Pinturas* 1965: 23). Xochiquetzal incarne le concept non-manichéen de la faute - mort nécessaire à la vie. C'est la rencontre de la mort souterraine avec l'éternel printemps céleste qui est relatée ici, et la mise en marche du cycle nécessaire à la naissance du maïs qui nourrira les humains terrestres: tout était en place, il n'y manquait que le mouvement. Il y a faute parce que cette relation est conçue comme étant hors-mariage. Mais cette relation, qui n'est pas un adultère, puisque Xochiquetzal est une éternelle jeune fille amoureuse, est nécessaire à la naissance du maïs.

Il n'en va pas de même, on l'a vu, lorsqu'il y a adultère ou relation sexuelle «anarchique» et létale comme celle des véritables Tzitzimitl. Ici il s'agit bien d'une transgression, celle de l'année Un Lapin, représentée au début du monde par un couple sauvé du déluge qui allume trop tôt un feu (mythe 12). C'est pourquoi, suivant notre analyse, l'année Un Lapin est, elle, si dangereuse et porteuse de famine: cette année, qui ne se produit qu'une fois tous les 52 ans, est celle de la faute totale du couple, transgressive, adultère, génératrice de chaos, et elle est l'année la plus australe de toutes, porteuse du sud, lieu des Tzitzimitl éternelles qui en sont l'expression, et de l'ivresse.

L'influence de Un Lapin est si forte qu'apparemment, cette année-là, Xochiquetzal aurait du mal à revenir à Tamoanchan, à opérer sa métamorphose diurne, à se séparer de Mictlantecutli-Tezcatlipoca-Mixcoatl: elle demeure Itzpapalotl-Mictlancihuatl-Tzitzimitl, elle ne pleurerait pas sa faute mais la perpétuerait, et le maïs ne naît pas, ou meurt en bas-âge. Car s'il n'y a pas de larmes sacrées, on l'a vu, il n'y a pas de pluie, et pas de renaissance. La faute est négative mais nécessaire, et elle se transforme en force positive à condition de la pleurer: la Tzitzimitl qui pleure sa faute est fertile et donne naissance au maïs, celle qui ne pleure pas est stérile et ne donne naissance qu'au chaos de l'année Un Lapin.

Nous pouvons maintenant terminer en donnant la liste des métamorphoses cycliques de Xochiquetzal:



Avant de dégager la structure globale des rapports hommes-femmes et de leur insertion dans l'espace-temps, il faut s'attarder quelque peu sur les mythes d'origine aztèque.



### 3. Le cycle aztèque

#### 3.1 Le recyclage aztèque

L'histoire mythique aztèque a repris nombre des éléments du cycle chichimèque, transformant leur signification. L'analyse de ces «recyclages» a été faite par Graulich (1974) et nous renvoyons le lecteur à cet article pour plus de détails. Mais soulignons quelques points importants:

- Chimalman et Mixcoatl deviennent les premiers prêtres du dieu Huitzilopochtli, avec deux autres *teomama* ou «porteurs du dieu»: on a vu plus haut la logique de cette transformation
- Quilaztli devient une *Tzitzimitl*-aigle; les Huitznahua deviennent les frères sacrifiés de Huitzilopochtli, et sont menés par Coyolxauhqui (voir plus bas et mythe 7). Huitznahua et Cihuateteo sont ainsi séparées et les Huitznahua changent de sexe, ce qui porte facilement à confusion
- Sous le nom de Coatlicue, Quilaztli devient également la mère de Huitzilopochtli le dieu solaire, comme Chimalman en est la *teomama*

Toutes ces significations, les anciennes et les nouvelles, courent de façon concomitante et seule l'attribution à leur cycle respectif permet d'y voir clair. Les mythes aztèques de la migration et de la consolidation du pouvoir à Mexico sont certainement les plus analysés du corpus nahua; nous en avons donné un aperçu au chapitre 3. Nous allons pourtant proposer notre propre vision des passages présentant la plus grande richesse de symbolisation des rapports hommes-femmes. Cette analyse vient ajouter au corpus analytique aztèque déjà fort riche quelques hypothèses, mais aussi en nuancer d'autres. Nous verrons donc les deux grandes figures féminines de la migration aztèque, Coyolxauhqui et Malinalxochitl, ces deux sœurs infortunées de Huitzilopochtli, le dieu tribal des Mexica. Coyolxauhqui et Malinalxochitl sont toutes deux des sœurs aînées, mais elles n'apparaissent pas au même moment dans le cycle de Huitzilopochtli. Coyolxauhqui, selon la version du *codex de Florence* (notre mythe 7b), met en péril la naissance de son frère en voulant tuer sa mère. Malinalxochitl, quant à elle, selon la version de Tezozomoc (mythe 6), est une sorcière fauteuse de trouble, qui dénature la mission de Huitzilopochtli et de son peuple, pendant la migration aztèque. La distinction entre les deux sœurs se

brouille quelque peu chez Tezozomoc (mythe 7a), où Coyolxauhqui (après l'aventure de Malinalxochitl, mais sans lien entre les deux mythes) s'oppose à la poursuite de la migration. Cette dernière version n'est pas conforme à ce que l'on sait de la déesse grâce aux fouilles du Grand Temple de Tenochtitlan: l'iconographie et la position du monolithe représentant Coyolxauhqui correspond à la version du *codex de Florence*. Dans le cycle mythique, les deux sœurs ne sont jamais mises en présence l'une de l'autre: elles n'ont d'existence qu'en tant que sœurs de Huitzilopochtli.

### 3.2 Pour en finir avec Coyolxauhqui

On a vu que les mythes de Coyolxauhqui ont été interprétés en tant que symbole de la défaite du féminin par le masculin: lune par le soleil, peuples soumis par les Aztèques, pouvoir de la mère et des oncles maternels diminué. Sacrifice et défaite seraient donc, dans cette optique, intrinsèquement associés au féminin.

Pourtant, on devrait plutôt prendre en considération le fait que l'impressionnant monolithe représentant Coyolxauhqui correspond à une certaine époque, et donc à certains événements historiques. C'est ce que font Klein (1988: 249) et Umberger (1993: 96-97) en reliant l'élaboration du monument à la victoire aztèque sur la ville jumelle de Tlatelolco, en 1473. Ainsi, la sœur aînée représenterait la branche rivale enfin vaincue. Il y a d'autres événements, néanmoins, qui viennent marquer cette période, et nous voudrions proposer une hypothèse complémentaire. Cette hypothèse, plutôt que d'associer le féminin dans son ensemble à la défaite, propose qu'il s'agit ici de la défaite d'un certain aspect du féminin. Auparavant, nous présenterons un bref résumé des données archéologiques et ethnohistoriques qui permettent de situer le monolithe.

Tout d'abord, il est intrigant de constater que seules trois représentations de déesses apparaissent parmi la liste des offrandes du Grand Temple de Tenochtitlan: une déesse avec bouclier, une Cihuacoatl-Mayahuel et une Chalchiuhtlicue. Toutes procéderaient du règne de Motecuzoma I (1440-1469; Matos Moctezuma 1987: 41-4, que nous suivons également pour les associations subséquentes entre les règnes des *hueytlatoani* masculins et les aménagements du Grand Temple, en parallèle avec Matos Moctezuma 1999: 143-154). On se souvient que ce règne inclut celui de sa fille Atotoztli (cf. Bell 1992). Une première représentation de Coyolxauhqui démembrée (que nous appellerons Coyolxauhqui 1) est alors installée au pied de la pyramide de Huitzilopochtli; cette image en stuc ne comporte aucun des riches éléments symboliques qui caractérisent le monolithe

(Matos Moctezuma 1989: 136, Lévine 1997: 101; période IVa). Puis cette Coyolxauhqui est recouverte par un plancher de stuc sans trace de représentation (période IVa'). Or cette période de construction, entre les règnes de Motecuzoma I et Axayacatl, pourrait très bien, selon nous, correspondre au règne de la reine Atotoztli. Par après, lors des réaménagements dus à son fils Axayacatl (1469-1481), le fameux monolithe circulaire de 3.3 mètres de diamètre (Coyolxauhqui 2, période IVb) fut installé sur un nouveau plancher de stuc scellant celui de la période IVa' et exactement au-dessus la première représentation, celle attribuée au règne de Motecuzoma I (Matos Moctezuma 1987: 33; 1999: plan Coyolxauhqui 6). Le glyphe Trois Maison, sur la façade sud du temple (1469, date d'ascension d'Axayacatl) serait associé à cette période de construction. Lors du réaménagement suivant, attribué à Tizoc (1481-1486) et inauguré par son successeur Ahuizotl en 1487 (Lévine 1997: 114), la nouvelle façade du grand temple recouvrit l'aménagement rituel d'Axayacatl. Le monolithe de Coyolxauhqui 1 n'aurait donc été visible qu'une quinzaine d'années, au maximum. Cependant, il existe des fragments de deux autres monolithes de Coyolxauhqui (3 et 4) semblables à celui attribué au règne d'Axayacatl, dont l'un tout au moins est un peu plus volumineux que Coyolxauhqui 2 (Matos Moctezuma 1999: 146-150). Ils n'ont pas été retrouvés en contexte, mais appartiendraient aux aménagements ultérieurs des trois derniers *hueytlatoani*, Tizoc, Ahuizotl et Motecuzoma II.

Pourquoi la première représentation vraiment colossale, détaillée, de Coyolxauhqui fut-elle installée pendant le règne d'Axayacatl? On se souvient que dans la vallée de Mexico, la cité dominante impose, par la voie des femmes, un héritier de sa lignée (Carrasco 1984), un ordre que les Aztèques ont accepté puis renversé en leur faveur. Coyolxauhqui est dite «sœur aînée», *ihueltiuh*, un titre donné aux femmes prestigieuses. Coyolxauhqui pourrait représenter cette étrangère prestigieuse, et c'est en la tuant symboliquement (ainsi que ses frères) que l'Aztèque peut affirmer enfin sa suprématie.

Cette femme sacrifiée, croyons-nous, est le symbole de ces femmes étrangères par qui la lignée se perpétue. Car Axayacatl était précisément le premier empereur, si l'on suit Carrasco (1984), dont la mère n'était pas étrangère, mais plutôt aztèque. Coyolxauhqui défaite représentait ainsi ces mères étrangères, tépanèques, dont les fils pouvaient tenter de contester l'accession au trône d'Axayacatl. Puisque Coyolxauhqui est aussi, par certains aspects, une déesse aztèque, elle pouvait également représenter, en une superposition des symboles, la fin d'un règne féminin (celui d'Atotoztli) et un retour à la normale. Cependant, la déesse, bien que démembrée, garde les yeux ouverts, à l'encontre des

représentations habituelles de sacrifiés en Mésoamérique. Ces yeux ouverts pourraient être une promesse de résurrection, attribuable à la qualité lunaire de la déesse, mais également au fait qu'un jour, puisque les successions de *hueytlatōani* suivent un modèle idéal cyclique dans la conception nahua (cf. Gillespie 1989), il y aura une autre reine aztèque. Le monolithe serait donc le symbole de deux événements extraordinaires pour la lignée royale de Tenochtitlan, indissociables et déstabilisants, liés aux reines-mères: le renversement des règles de succession et plus précisément le changement d'origine ethnique de la mère de l'héritier, et la fin du règne d'une femme.

Et cette Coyolxauhqui devait être d'autant plus monumentale, que pendant le règne de la reine Atotoztlī, la déesse sacrifiée aurait été absente de l'iconographie architecturale du Grand Temple. En fait, il est probable que lors du règne de cette femme, la symbolique officielle du genre ait subi quelques transformations: l'absence de Coyolxauhqui est le seul témoin qui nous reste de ces remaniements.



Figure 4.18: Tête colossale de Coyolxauhqui, en pierre verte (80 x 85 cm; d'après Pasztory 1983: planche 99). Il s'agit probablement de la tête colossale qui, selon les informateurs de Durán (1984: II, 333), fut érigée en haut du temple près de la pierre sacrificielle, lors des changements apportés par Ahuizotl (1486-1502).

Par ailleurs, il n'existait, d'après les sources et à notre connaissance, aucun rituel, aucun sacrifice rappelant l'histoire de Coyolxauhqui: même lors du sacrifice de ses frères les Huitznahua, reproduit pendant les festivités du mois Panquetzaliztli, la déesse lunaire était absente.<sup>54</sup> En fait, comme le fait remarquer Broda (1987: 78-79), alors que le cycle des

<sup>54</sup> Des crânes féminins ont été retrouvés dans une cache près du monolithe d'Axayacatl (Matos Moctezuma 1995: 67), mais il s'agit probablement de femmes sacrifiées lors d'un événement particulier.

cérémonies annuelles est lié aux cultes agricole et solaire, les arrangements du Grand Temple célèbrent avant tout la grandeur des Aztèques et les accomplissements de leurs dirigeants. Un mythe et une représentation sculpturale de Coyolxauhqui au Grand Temple, c'est déjà beaucoup, mais l'absence d'une représentation annuelle du drame devait limiter l'impact que pouvait avoir le message sur l'ensemble de la population.

### 3.3 Malinalxochitl, un étrange sorcier féminin

Le personnage de Malinalxochitl reste bien mystérieux. Aucune représentation préhispanique n'en existe, elle n'est l'objet d'aucun culte et son nom n'apparaît que dans certaines versions du récit de migration des Aztèques. Son apparition dans le récit est sans doute un ajout relativement tardif, car rien, dans celui-ci, ne nous avertit de la présence de cette sœur: elle surgit brusquement au moment où est narré son abandon. Elle serait, selon la légende aztèque, la reine de Malinalco; mais même dans le site aztèque de Malinalco, poste militaire construit après la conquête de cette ville matlazincá, Malinalxochitl n'apparaît nulle part dans la riche iconographie sculptée et peinte à même le roc.

#### 3.3.1 L'indésirable aînée

Malinalxochitl («Fleur d'Herbe sèche»), sœur de Huitzilopochtli est «très belle, de gentille disposition et si talentueuse, si savante qu'elle en vint à donner dans la magie et la sorcellerie» (*muy hermosa y de gentil disposición y de tanta habilidad y saber que vino a dar en mágica y hechicera*; Durán 1984: II, 30). Elle utilise ses pouvoirs contre son peuple, se faisant adorer en tant que déesse, grâce à la peur qu'elle inspire. Elle est *teyollocuani, tecotzanani, teixcuepani, teotlaxiliani, tecochmamani, tecohuaqualtiani, tecoloqualtiani, ca mochi quinoztza in petlazocohuatl in tocatl* (Tezozomoc 1992: 28): «elle mange le cœur des gens, leur agrippe les mollets, elle les manipule, les égare et les hypnotise pour les transporter, envoie serpents et scorpions les piquer, enfin elle appelle à son aide mille-pattes et araignées». La version espagnole du même récit, également écrite par le métis Tezozomoc (1975: 225) ajoute qu'elle peut se transformer en oiseau ou en animal de son choix. Plusieurs termes renvoient à la sorcellerie masculine, en particulier le pouvoir d'hypnotisme, apanage des *temacpalitoti* (voir chapitre suivant). Si Huitzilopochtli abandonne sa sœur, ce n'est pas seulement pour sa mauvaise conduite, mais parce qu'il désire imposer sa propre vision des choses: *amo notequiuh in quimotequiuhitia in Malinalxoch (...)* *ca yaoyotl inotequiuh*, dit-il aux prêtres qui portent la déesse: «le travail de Malinalxochitl n'est pas à ma charge: (...) mon travail, c'est la

guerre» (Tezozomoc 1975: 225, 1992: 29).<sup>55</sup> Ainsi, paradoxalement, le récit raconte l'abandon d'une déesse et de son culte<sup>56</sup>, en lui reprochant des agissements typiquement masculins. Par un tour de force, le mythe réussit donc à raconter le rejet d'un féminin trop puissant, en lui attribuant les caractéristiques masculines les plus unanimement décriées. Du côté du masculin, ne resteraient que la guerre et ses valeurs positives.

Mais l'histoire de Malinalxochitl ne s'arrête pas là: elle a un fils, Copil, enfant du roi de Malinalco, Chimalcuauhtli («Aigle Bouclier»). *Copilli* signifie d'ailleurs «couronne d'intronisation» (Simeon 1994: 126). Copil est «un grand sorcier-nahualli, quoique moins expert que sa mère» (*ca cenca huey nahualle amo machiuuhqui in inan*; Tezozomoc 1992: 41). Il veut venger sa mère et convoite les richesses de son oncle; il part avec son armée et sa fille, mais est tué et sacrifié par Huitzilopochtli. Son cœur est lancé dans la lagune par Cuauhtlequetzqui («Celui qui dresse le bûcher de l'Aigle»), chef des Aztèques et premier *teomama*, celui-là même qui avait été chargé d'abandonner Malinalxochitl. De ce cœur naîtra le figuier de Barbarie<sup>57</sup> qui indiquera l'emplacement de la future Mexico aux Aztèques. La fille de Copil, Azcatlxochitl («Fourmi Fleur») épouse Cuauhtlequetzqui (Durán 1984: II, 37-38; Tezozomoc 1992: 39-45). La boucle est bouclée; la sorcellerie va en décroissant dans la famille, et la petite-fille de Malinalxochitl réintègre finalement le groupe aztèque, quelques 158 ans (trois «siècles») après l'abandon. La défaite de Copil a lieu une année Maison, signe associé à l'ouest et aux femmes. Tous les hommes liés aux femmes protagonistes (à l'exception des deux fils, Copil et Coatxontli) portent le terme *cuauhtli*, «aigle», dans leur nom, ce qui les associe au soleil et au pouvoir. Cuauhtlequetzqui, en particulier, porte un nom qui le place du côté des femmes, puisque «celui qui dresse le bûcher funéraire de l'aigle» est forcément associé à l'occident, lieu où le soleil meurt chaque jour.

---

<sup>55</sup> La version espagnole de Tezozomoc va comme suit: *no es a mi cargo ni mi voluntad que tales oficios y cargos tenga mi hermana Malinalxochitl desde la salida hasta aquí. Así mismo también yo fui mandado de esta venida, y se me dió por cargo traer armas, arco, flechas y rodela; mi principal venida y mi oficio es la guerra....*; littéralement: «ce n'est ni à ma charge ni par ma volonté que ma sœur Malinalxochitl a ces travaux et ces charges depuis le départ et jusqu'ici. Moi aussi, j'ai été envoyé, et on m'a donné comme charge de porter les armes: arc, flèches et bouclier; la raison principale de ma venue et mon travail, c'est la guerre....» (Tezozomoc 1975: 225).

<sup>56</sup> Et peut-être, historiquement, l'abandon du culte d'une dualité homme-femme pour la remplacer par une dualité homme-homme, soit Huitzilopochtli et Tlaloc, comme le propose Nash (1978) à partir d'autres sources.

<sup>57</sup> *Opuntia* spp, sans doute *Opuntia ficus-indica* L.

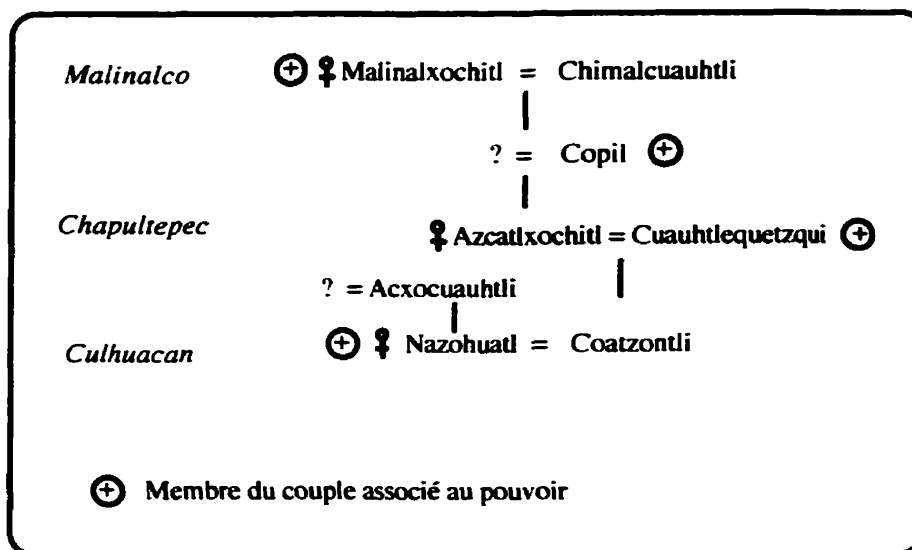


Figure 4.19: Malinalxochitl et ses descendants

Car en fin de compte, même si toute l'histoire concerne les femmes, c'est par Copil que les événements se relient. Malinalxochitl est exclue du groupe, mais aucun mal ne lui est fait: elle devient reine d'un peuple qui se spécialisera, comme elle, dans la sorcellerie (selon le mythe et la réputation des Matlazinca chez les Aztèques). Azcatlxochitl sa petite-fille réintègre le groupe, donne naissance à un fils, Coatzontli («Chevelure de Serpent»), qui lui-même mariera Nazohuatl (?), princesse culhua fille de Acxocuahtli («Aigle Branche sacrificielle»). C'est dire que même si Coatzontli n'hérite pas du trône de son père (car, comme son grand-père Copil, il n'est qu'un intermédiaire), il contribue par son mariage à anoblir le sang aztèque. En effet, les Culhua avaient la réputation d'être les descendants des Toltèques, et étaient donc les plus nobles des habitants du Bassin de Mexico. Les mariages entre Aztèques et Culhua furent nombreux, selon l'histoire mythique, et furent utilisés pour fonder la montée de pouvoir des premiers. Ici s'achève l'histoire de Malinalxochitl, et il n'est plus fait mention de ses descendants dans la suite des événements.

Le mythe trace donc le chemin sinueux que suivent les Aztèques dans leur rapport au féminin et au pouvoir. Il indique la nécessité de se séparer d'une sœur trop puissante, mais c'est du cœur de son fils (son double sorcier), Couronne d'intronisation, que naîtra le symbole du pouvoir des Aztèques. Sa petite-fille deviendra épouse du chef des Aztèques, mais ce n'est pas par elle que se passera le pouvoir; par contre, le type de mariage que fait

son fils permettra aux Aztèques de s'anoblir et de justifier leur ascension. Voilà la boucle véritablement bouclée: car d'une femme trop puissante, consanguine, qui utilise son pouvoir contre son peuple, on aboutit, par l'intermédiaire de deux hommes de pouvoir, à une femme raisonnablement puissante, alliée, qui transmet son pouvoir à ses descendants (figure 4.19). La morale de cette histoire, c'est qu'il est bon (ou en tout cas inévitable) que le pouvoir soit fondé et transmis par les femmes, mais non pas exploité par elles. Cependant, cette possibilité est admise, à condition qu'elle reste étrangère aux Aztèques, tout comme Malinalxochitl reste reine et puissante, mais chez les Malinalca. Car après tout, la femme aztèque qui part se marier chez des étrangers doit y être respectée - elle est par son origine supérieure à son mari. Ce qu'il faut éviter à tout prix, c'est que son fils n'ait des ambitions sur les richesses du peuple de sa mère, car il n'a pas le droit de s'en sentir lésé, pas plus que de venger sa mère «abandonnée» aux étrangers. Car le devoir du fils d'une mère aztèque et d'un père non aztèque est de régner sur le royaume de son père: c'est ainsi qu'il doit renforcer le pouvoir des Mexica.

### 3.3.2 Malinalxochitl, une broderie coloniale?

Malgré cette interprétation qui fait ressortir un grand nombre de composantes symboliques typiquement préhispaniques, nous ferons ici une hypothèse qui pourra surprendre. Nous croyons que l'histoire de Malinalxochitl, telle qu'elle nous est rapportée par Durán et Tezozomoc, est une broderie coloniale, travaillée à partir d'un canevas préhispanique beaucoup moins élaboré. Les *Pinturas*, antérieures à ces deux sources, ne font de Malinalxochitl que la fondatrice du peuple de Michoacan: avant d'arriver à Cuauhtitlan, les Aztèques menèrent une femme (non nommée) au Michoacan, et d'elle «procèdent tous ceux de Michoacan, parce qu'ils étaient autrefois des Chichimèques» (*y de ella proceden todos los de Michuacan, porque antes eran chichimecas*; *Pinturas* 1965: 45). Copil, fils de cette femme, vient visiter les Aztèques à Chapultepec, mais ceux-ci décident de le sacrifier. Copil proteste qu'il ne peut être sacrifié qu'au Michoacan, là où est sa mère; Huitzilopochtli entreprend une guerre contre lui avec Cuauhtliquetzin. Copil est vaincu, son cœur enterré à Tenochtitlan et sa tête à Tlachtonco. (*ibid*: 48-49). Dans cette version, Malinalxochitl est fort effacée et ne se mérite aucun opprobre.

Mieux encore, les *Anales de Tlatelolco* (1939: 104-107 et 1948: 33-35) ne font aucune mention de Malinalxochitl. Ce texte, écrit en nahuatl et daté de 1528 par son copiste, serait la plus ancienne chronique coloniale; elle relate principalement les hauts-faits des gens de Tlatelolco, ville jumelle de Tenochtitlan, et la partie qui nous intéresse traite de la



migration mexica, avant la séparation des deux «tribus». Ici, on ignore complètement qui est la mère de Copil; celui-ci s'est séparé accidentellement des Mexica en même temps que d'autres branches, et est devenu un vassal du roi de Colhuacan. En d'autres termes, il a marié une femme colhuaca, qui n'est pas mentionnée dans le mythe.

Mythe 20: Copil revient parmi les Mexica, sous l'ordre du roi de Colhuacan, pour les ensorceler. Quauhtliquetzqui prend finalement la décision de s'en débarrasser, mais Copil confie tout d'abord à celui-ci sa fille Xicomoyauval («Tournoiement d'Abeille»): «*Nochpochtze xicuica yn quauhtliquetzqui ca ça motla*», «Ma fille chérie, accompagne Quauhtliquetzqui, car il est ton oncle». <sup>58</sup> Puis Copil s'adresse à son futur meurtrier: «*Quauhtliquetzque xicuica nopochtzi. ma ica timocacayauh*», «Quauhtliquetzqui, accompagne ma fille. Ne lui fais pas de mal». Quauhtliquetzqui reconduit Xicomoyauval en la prenant par la main. Puis il tue Copil, le décapite et lui retire le cœur: le corps est enterré à Acopilco et le cœur lancé dans les roseaux, là où poussera (où se dresse déjà?) le figuier de Barbarie.

Ici le mythe est limpide, et s'accorde parfaitement à la pensée aztèque: il faut récupérer la jeune fille qui porte en elle le noble sang colhua-toltèque, tout en se débarrassant du père, encombrant parce que trop assimilé par la société colhua. Le meurtre de Copil et la réintégration de Xicomoyauval au sein des Mexica sont garants à la fois de l'indépendance de Tenochtitlan, de sa gloire par le sacrifice humain et de sa noble filiation. Et le tout se fait avec respect et compassion pour la femme aztèque.

En fait, il n'existe aucune représentation de Malinalxochitl, et celle-ci ne peut être affiliée à aucune autre déesse (sauf à Coyolxauhqui, en tant que sœurs indésirables de Huitzilopochtli), ce qui en fait un personnage hautement suspect, dans une pensée qui multiplie à l'infini les correspondances et les fractionnements d'entités. De plus, on le verra au chapitre suivant, la sorcellerie est une activité principalement masculine. L'identification femme-sorcière fut importés d'Europe et inverse les proportions préhispaniques, où les hommes sorciers sont majoritaires et les femmes minoritaires.

Ces quelques constatations nous amènent à penser que Malinalxochitl la sorcière fut élaborée à l'époque coloniale et représente une volonté de s'approprier, à travers le mythe, la conception européenne de la féminité. Cette conception est celle des vainqueurs espagnols, comme les Aztèques furent, en leur temps, les maîtres des Nahuas:

---

<sup>58</sup> Ce qui fait de Copil, non pas le neveu de Huitzilopochtli, mais le frère du prêtre du dieu. À moins que «oncle» ne soit entendu ici au sens figuré de «père adoptif», ce rôle étant joué normalement par l'oncle dans la société nahuas (on ne sait, cependant, s'il s'agissait de l'oncle paternel, maternel, ou de l'un ou l'autre indifféremment; Rammov 1964).

préhispaniser celle-ci, c'est, pour les Aztèques, s'identifier aux nouveaux maîtres du monde.

Nous serions assez encline à interpréter le mythe de Coyolxauhqui tel que rapporté par Tezozomoc au début du 17<sup>ème</sup> siècle (mythe 7b) d'une façon similaire. On a vu que dans cette version particulière Coyolxauhqui est une femme qui fait obstacle au bon déroulement de la migration aztèque, tout comme Malinaxochitl. La version originale, telle que rapportée par Sahagún, exploitait une divergence entre Coatlicue (la bonne) et Coyolxauhqui (la mauvaise, tuée par le fils de la bonne). En faisant de Coyolxauhqui la seule femme du mythe, Tezozomoc instaure un conflit entre le fils et la mère, une situation que l'on ne retrouve nulle part ailleurs dans la mythologie nahua. Alors que la première version exposait un versant féminin victorieux (grâce à son fils) et un autre vaincu, la deuxième ne connaît plus qu'un seul aspect féminin, qui doit être vaincu. Cette nouvelle relation mère-fils pourrait symboliser la dégradation des rapports hommes-femmes à l'époque coloniale, alors que le statut féminin se détériore (cf. chapitre 3, point 2.1.4). Elle pourrait également être une variante coloniale de la version originale, variante influencée par les nouvelles valeurs de la société novohispane.

En effet, comme Malinalxochitl, Coyolxauhqui, en tant que femme sacrifiée à Tollan pendant la migration aztèque, s'estompe au fur et à mesure qu'on interroge d'autres versions. Durán (1984: II, 33-34), dans le dernier tiers du 16<sup>ème</sup> siècle, rapporte une version semblable, mais où aucun lien de parenté n'existe entre Huitzilopochtli et Coyolxauhqui. Le *codex Ramirez* (1975: 24-25), contemporain, ne mentionne aucune femme dans cette aventure: seuls des hommes rebelles sont sacrifiés. Les *Anales de Tlatelolco* (1939), plus anciennes, ne rapportent aucun sacrifice entre l'histoire de Copil et l'arrivée à Chapultepec. Il est donc probable que la version d'une Coyolxauhqui faisant partie de la migration aztèque ne soit pas très ancienne. Nous croyons donc que la seule vraie Coyolxauhqui préhispanique est la sœur que Huitzilopochtli nouveau-né tue au combat pour sauver sa mère, puis démembre, comme le rapporte Sahagún. Et c'est bien ainsi qu'elle est représentée sur les monolithes, et non écorchée et le cœur retiré, comme le rapportent Tezozomoc et Durán. La déesse ne représenterait donc pas la première sacrifiée des Aztèques.

La relève de l'aspect positif de la féminité, dans la société coloniale, sera prise par la Sainte Vierge, aspect positif devenant alors inaccessible. Car la pensée préhispanique glorifiait la maternité sans en exclure a priori une sexualité bien encadrée; avec la Sainte

Vierge comme modèle, toute mère devient imparfaite (non vierge), et non conforme à un idéal strictement inaccessible.<sup>59</sup>

## Conclusion

### • La division sexuelle du monde

Ainsi il est deux naissances nécessaires à la marche de l'univers: celle du soleil, et celle du maïs, cette dernière représentant en fait celle de toutes les plantes comestibles et, par le biais des fleurs, la renaissance printanière en général. *Tonacaxochitl*, «fleur de notre maintien», «de notre chair», était un des noms par lequel on désignait l'épi de maïs immature. Puisque ce sont des naissances, elles nécessitent une relation sexuelle préalable, et tout le processus met de l'avant le rôle primordial du principe féminin. Mais ces naissances ne sont pas semblables. La valeur et le courage sont les garants de la vie diurne: hommes et femmes solaires s'y partagent moitié-moitié un demi-monde, celui du jour. Les femmes, qui remettent le soleil entre les mains des morts, sont plus proches du monde inquiétant de la nuit, et en tirent leur polarité un peu moins positive, un peu plus négative.

La naissance du maïs, quant à elle, est due à une femme qui a deux hommes, l'un diurne, *Piltzintecutli* ou *Tlaloc*, l'autre nocturne, *Tezcatlipoca*.<sup>60</sup> Plutôt que de parcourir un demi-

---

<sup>59</sup> Nous ne détaillerons pas les différentes formes de syncrétisme à l'œuvre dans la transformation des déesses en saintes catholiques, malgré l'aspect fascinant de ce sujet. On sait comment, sur l'emplacement du temple de Tonantzin, s'est élevé le sanctuaire de la Sainte Vierge de Tepeyacac. Díaz Cántora (1990: 57-78) émet l'hypothèse que la Vierge de Tepeyacac est également *Xochiquetzal*. Une analyse du récit nahua de l'apparition de la Vierge (*Nican Mopohua* 1990), que nous ne présenterons pas ici, pourrait montrer, en effet, qu'il s'agit d'une version renouvelée du mythe de *Xochiquetzal*, où la déesse des fleurs devient l'avocate d'un nouveau printemps, d'une résurrection suivant la mort du monde préhispanique: résurrection qui prend ici la forme d'une certaine appropriation de la religion catholique par les Nahuas. On y retrouve, transformés, les thèmes de la mort, de la tristesse et des fleurs, ainsi que le contraste saison sèche - saison des pluies.

<sup>60</sup> Il existe une variante de la «découverte du maïs» qui fait l'économie de la naissance de *Centeotl*: le maïs se trouve dans une montagne où n'entrent que des fourmis et *Quetzalcoatl* se transforme en fourmi noire (animal associé au monde des morts parce que souterrain). Il peut ainsi amener quelques grains au *Tamoanchan* où les dieux nourrissent les humains. Selon la divination effectuée par *Cipactonal* et *Oxomoco*, c'est *Nanahuatzin*, le futur soleil, qui doit aller frapper la montagne; ce qu'il fait, et les *Tlaloque* volent le maïs et les autres plantes (*Leyenda* 1992: fol. 77). On reconnaît les grands thèmes: alternance monde nocturne, monde diurne, monde souterrain, *Tamoanchan*, principe féminin, principe masculin. Nous avons laissé de côté cette version parce qu'elle ne fait pas intervenir directement *Xochiquetzal*: c'est la première devineresse (associée à *Xochiquetzal* en tant que première femme), en accord avec le premier devin, qui prend la décision de libérer le maïs, c'est-à-dire de la faire naître.

monde qu'elle partage avec un homme en temps alterné, elle parcourt le monde dans sa totalité spatiale et temporelle, mais en compagnie alternée. La naissance du maïs fait donc appel de façon beaucoup plus importante aux forces maléfiques mais indispensables du monde nocturne. Mais la situation générale est beaucoup plus complexe qu'une simple attribution du maléfique au principe féminin et du bénéfique au principe masculin, ou encore du monde agricole au principe féminin et du monde guerrier au principe masculin, comme on l'avance parfois. Le masculin se sépare en principes négatif (Tezcatlipoca) et positif (Piltzintecutli-Taloc) tandis que le féminin les porte tous deux en un même personnage. Or, au début, il n'y avait qu'un principe positif actif, alors que Xochiquetzal se réjouissait sereinement à Xochitlicacan. C'est le monde nocturne qui vient séduire et s'introduire dans le monde diurne. C'est la moquerie et la séduction qui, en fin de compte, sont le moteur véritable de l'univers, car sans Tezcatlipoca le coyote, le monde serait statique et l'alternance inconnue. C'est certainement pourquoi Tezcatlipoca est à la fois le trompeur et le dieu principal du panthéon nahua, au delà des dieux locaux comme Huitzilopochtli (Tenochtitlan), Mixcoalt (Tlaxcalla, Chalco) ou Cihuacoatl (Colhuacan, Xochimilco). Ainsi, parmi ses épithètes on retrouve Moyocoyatzin, Monenequi et Moquequeloatzin; le premier signifie «celui qui s'invente lui-même» (León-Portilla 1974: 385), c'est-à-dire le principe créateur, le deuxième «celui qui œuvre comme il l'entend» (*ibid*), le principe décideur. Moquequelo est le «moqueur» (Anderson et Dibble 1969: 14), c'est-à-dire le «principe moqueur». En tant que Moquequelo, on demandait à Tezcatlipoca de rendre les ennemis ivres pour qu'ils se jettent entre les mains des guerriers sans reproche (*codex de Florence* VI, 3, 1969: 14), ivre comme Quetzalcoatl à Tollan, comme les Mixcoa sacrifiés au soleil.

Un passage du *codex de Florence* (I, 3, 1950: 2) illustre le côté néfaste de Tezcatlipoca: «il était responsable de tout ce qui peut arriver de mauvais: tout cela il le créait, le faisait descendre, il divisait les gens, il les agitait: il s'amusait des gens, il s'en moquait» (*muchi quiioaiaia, qitemouiaiai, quitecauiltiaia, quitecuiltiaia yn yxquich aqualli tepan muchioaia: teca mauiltiaia, tequequeloiaia*). Selon la logique des dieux nahua, il est aussi bienveillant: c'est lui qui attribue richesse, honneur et courage. Dans la prière adressée au dieu lors d'épidémies ou de catastrophes, le prêtre lui demande donc de «cesser de s'amuser» (*codex de Florence* VI, 1, 1969: 4).

Par ailleurs, le chroniqueur Alarcón (1987) traduit Moquequelo par «le Chatouilleux». En ce sens, *quequelo* évoque la sexualité masculine, le «cupidon» nahua: en effet, ce verbe signifie également «chatouiller», de *quequelli*, «chatouille»; or on disait du gland

du pénis qu'il était *quequele, quequelmicqui*: «chatouilleux, extrêmement chatouilleux» (*codex de Florence X*, 27, 9, 1961: 123). Le trompeur est aussi le séducteur qui ne peut contrôler sa sexualité.

La moquerie est cyclique et mène le monde; elle se joue à l'intérieur d'un trio terrible dont Tezcatlipoca est le meneur, et Xochiquetzal et Quetzalcoatl ses partenaires à la fois victimes et complices. On comprend pourquoi il est l'ennemi «des deux côtés», Necoc Yaotl. Tezcatlipoca a la vie facile avec eux, car ils semblent incapables de résister au plaisir qu'il leur promet: ivresse de l'alcool ou de l'amour. C'est qu'ils portent déjà en eux, en dormance, le principe nocturne qui sera «activé» par Tezcatlipoca, agent catalyseur. La figure 4.20 permet de comprendre l'importance de la coïncidence du cycle annuel (Tezcatlipoca-Xochiquetzal) et du cycle de Vénus (Tezcatlipoca-Quetzalcoatl), fêtée lors de l'Atamalqualiztli: cette rencontre permet de boucler la ronde de la moquerie, tous les huit ans.

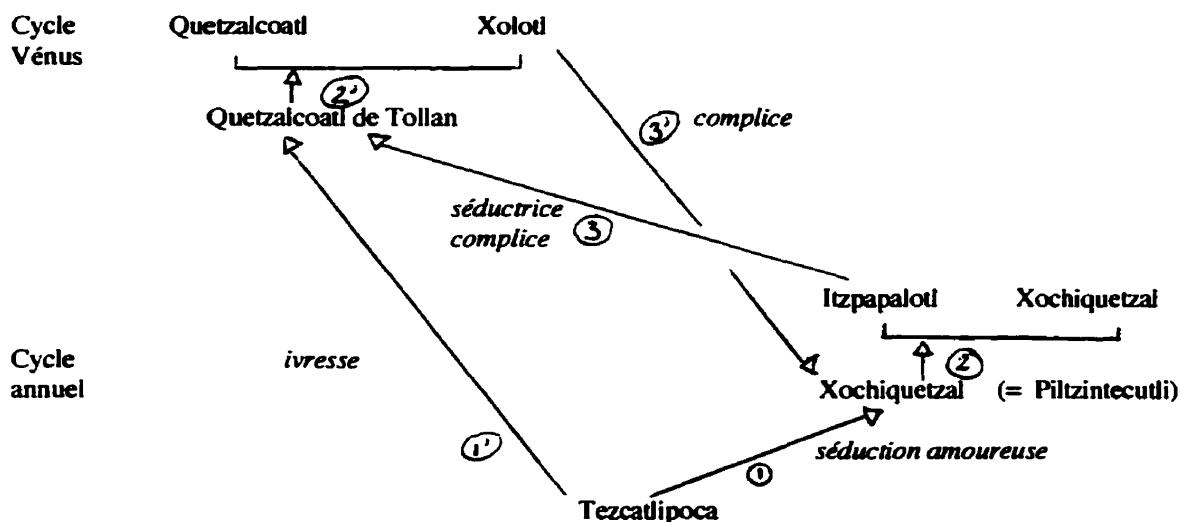


Figure 4.20: Cycle de la moquerie propulsé par Tezcatlipoca et double aspect, diurne et nocturne de Xochiquetzal et Quetzalcoatl (cycles solaire et de Vénus)

Du côté du soleil, les choses ne sont pas plus simples. On a vu que le cycle est bénéfique, mais que le zénith est étrangement marqué: à la fois lieu de la rencontre fertilisante et Huitznahuac, le sombre côté du sud. Comment expliquer cette double attribution? C'est encore Tezcatlipoca qui nous en donne la clé. Selon les *Pinturas* (1965: 27), Tezcatlipoca fut le tout premier soleil; or, ce soleil ne parcourait pas tout le ciel, il allait jusqu'au zénith puis revenait sur ses pas vers l'est. Ce que l'on voyait entre le zénith et l'ouest n'était que la «clarté» du soleil, son reflet. Ici encore, Tezcatlipoca agit en maître de la tromperie, de l'illusion; il se sert, peut-on penser, du «miroir» qu'il a au pied gauche pour créer du reflet, de l'illusion. D'où son nom: «son miroir projette une fumée», une illusion.

Car Tezcatlipoca est boiteux: son pied passe au travers d'un miroir dont il ressort coupé et décharné. Le miroir, selon l'étude de Taube (1992), peut représenter le passage entre le monde des vivants et celui des morts. On sait aussi que Lévi-Strauss (1966: 395-400) associe boitement et périodicité saisonnière et que pour Héritier (1996: 165-189) le demi-homme de la mythologie indo-européenne, parfois représenté en simple boiteux, est un «concentré» de masculin. Les deux définitions conviennent parfaitement à Tezcatlipoca. Mais il est aussi, par son passage incomplet au travers du miroir, celui qui porte en lui un peu du monde des morts, celui qui porte en lui la contradiction et la liminalité. Et le miroir représente aussi, chez Tezcatlipoca, le principe féminin: Tezcatlipoca, comme ultime mais prévisible contradiction, est l'«hyper-masculin» qui porte en lui le féminin.

Cette double identité sexuelle de Tezcatlipoca a rarement été soulignée. Olivier (1997) qui documente de façon si fouillée la question de la moquerie du dieu, n'insiste pas sur l'aspect féminin qu'implique le miroir. Graulich (1987: 70-71) interprète le passage des *Pinturas* sur le faux soleil de Tezcatlipoca comme l'union, du côté ouest, des contraires masculin et féminin. Mais, selon nous, il y a plus. C'est une inversion du principe féminin, orchestrée par Tezcatlipoca lui-même, qui caractérise l'ouest et c'est dans son propre corps que Tezcatlipoca est féminin. Une démonstration s'impose ici.

Afin de mieux comprendre les rapports entre le genre, les différentes parties du corps et l'espace-temps, nous avons étudié deux représentations du codex préhispanique *Borgia*. Ces deux icônes associent l'anatomie corporelle de trois dieux avec les vingt signes de jours du calendrier divinatoire; l'étude de l'emplacement de ces signes permet de situer chacune des parties du corps en fonction de l'espace (chaque signe étant associé à un point cardinal; voir l'annexe 1). Il ne s'agit pas, cependant, d'une carte anatomique à



Figure 4.21: Le dieu Tezcatlipoca selon le *codex Borgia* 1963

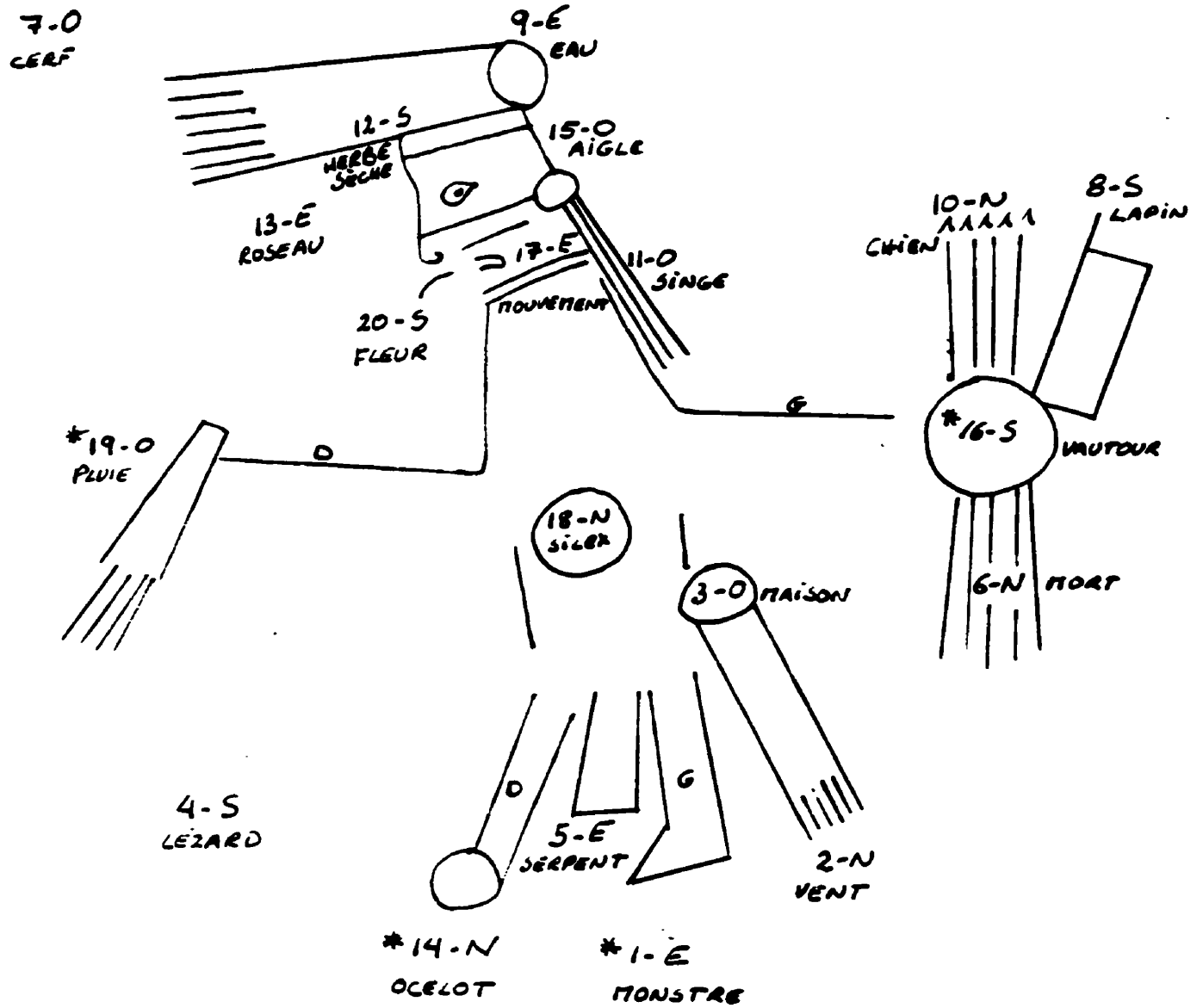


Figure 4.22: Numéros et directions de l'univers correspondant aux signes du calendrier, tels que distribués sur le Tezcatlipoca du *codex Borgia*. Les astérisques indiquent les signes associés aux membres.



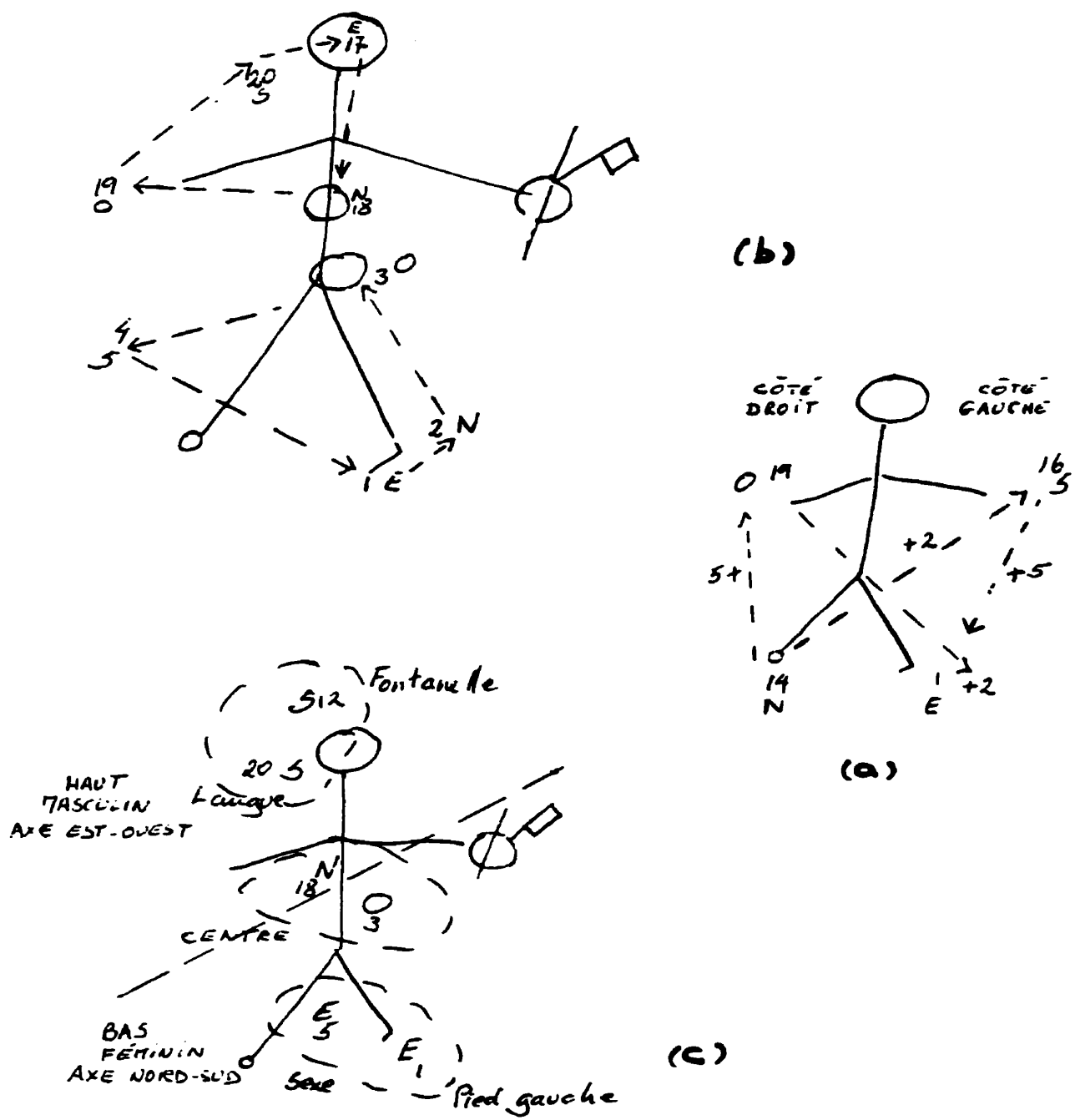


Figure 4.23: Trois organisations des numéros et directions de l'univers correspondant aux signes du calendrier, tels que distribués sur le Tezcatlipoca du *codex Borgia*. (a) correspondances entre les quatre membres; (b) organisation en moitiés inférieure et supérieure du corps; (c) organisation selon le bas, le milieu et le haut du corps.

l'européenne, associant un signe astrologique à une partie du corps. L'attribution des signes du calendrier n'est pas fixe, et change selon la situation et le message qui doit être perçu par le lecteur de l'icône. Nous ne traiterons ici que de la première, qui représente Tezcatlipoca (figure 4.21), parce qu'elle s'intéresse plus particulièrement à la symbolique du genre. Chacun des vingt signes correspond (dans la tradition nahua) à une direction de l'univers ainsi qu'à un numéro (de un à vingt) suivant son ordre d'arrivée dans le calendrier: les signes sont donc remplacés par la direction et le numéro correspondants dans le schéma de la figure 4.22.

À partir de cette distribution des directions et des numéros, au moins trois schèmes peuvent être observés, correspondant à une répartition chiffrée (figure 4.23):

- a) quatre: les membres
- b) deux et quatre: séparation du corps en deux selon le genre et en quatre à l'intérieur de chaque genre
- c) deux et trois: séparation du corps en deux selon le genre et en trois à l'intérieur de chaque genre

Schéma a: comme on pouvait s'y attendre, les quatre membres représentent bien les quatre directions de l'univers: le pied gauche à l'est, le pied droit coupé au nord, le bras gauche (ou plus exactement le bouclier qu'il tient) au sud et le bras droit (ou plus exactement l'éventail de plume qu'il tient) à l'ouest. On peut observer qu'en plus de l'attribution aux directions, le *tlacuilo* a conçu son schème de façon à ce que les membres possèdent un même écart en deux combinaisons. Un écart de + 5 sépare les membres supérieur et inférieur d'un même côté, ( $14 + 5 = 19$ ;  $16 + 5 = 21=1$ ), mais en sens inverse (pied droit + 5 = main droite; main gauche + 5 = pied gauche). Un écart de + 2 permet de relier la main droite au pied gauche et le pied droit à la main gauche. On verra plus loin que la partie supérieure du corps est associée au masculin et la partie inférieure au féminin. Mais notons dès maintenant que la relation de genre se voit symbolisée ici par le chiffre de l'équilibre et de la dualité (2) et celui du déséquilibre et de l'instabilité (5), qui relient les membres supérieurs et inférieurs. À la dualité et à l'équilibre (2) correspond l'axe est-ouest (et son corollaire, nord-sud) représentant la relation de genre idéale. Cependant, pour obtenir les directions de l'univers de façon réaliste, il faut regarder l'image de Tezcatlipoca *dans un miroir*.

Le schéma b sépare le corps en deux à la taille, répartissant les vingt signes en deux groupes de dix. Le haut/avant, masculin, est marqué par le signe silex (guerre/sacrifice), qui apparaît sur le pectoral du dieu. Le bas/arrière, féminin, est indiqué par le signe maison (foyer/décès en couches), sur le miroir de ceinture du guerrier divin, porté du côté du dos (sur le miroir de ceinture des guerriers, cf. Taube 1992). Le *codex Carolino* (1967: 54) précise que le mariage de meilleur augure est celui d'une jeune fille Maison et d'un jeune homme Silex. Jusqu'à maintenant, nous avons associé le silex à la mère et à l'enfant, via Itzpapalotl, l'obsidienne et le silex blanc, mais le silex est symbole des valeurs guerrières, et à ce titre masculin. Cette constatation montre, encore une fois, à quel point le symbolisme nahua se prête peu à une dichotomisation globale en terme de genre. Il n'y a pas de signe aussi clairement associé au masculin que Maison au féminin, mais le signe Silex est probablement le meilleur candidat. Les deux signes sont en position inverse dans la suite des signes du calendrier: Maison est le troisième après le premier signe (1, 2, 3), Silex est le troisième avant le dernier (20, 19, 18).

Qu'est-ce qui nous autorise à séparer le corps de Texcatlipoca en deux? Les signes Silex et Maison sont inclus chacun dans une série de quatre numéros qui entoure l'une, le haut du corp, l'autre, le bas. Ainsi, la série du bas est formée par les quatre premiers signes du calendrier (1-E-Monstre, 2-N-Vent, 3-O-Maison et 4-S-Lézard) qui indiquent respectivement le pied gauche, l'extrémité au sol de la ceinture, le miroir de la ceinture et l'extrémité au sol d'un ornement du bras droit. Cette série du bas est féminine parce qu'elle inclut le signe féminin par excellence, Maison. La série du haut est composée des quatre derniers signes du calendrier (17-E-Mouvement, 18-N-Silex, 19-O-Pluie et 20-S-Fleur) qui marquent respectivement la mâchoire, le pectoral, l'éventail de plumes et une fleur tenue entre les dents. Cette série du haut est masculine parce qu'elle inclut le signe Silex. Le sens indiqué par les numéros de la série du haut (départ en haut, dans le sens des aiguilles d'une montre) est à l'inverse du sens de la série du bas (départ en bas, dans le sens inverse des aiguilles d'une montre). Le point de départ (le numéro le plus petit de chaque série) est le seul signe directement associé à un élément du corps: tête pour le haut/masculin, pied gauche pour le bas/féminin.

Le schéma c reprend la répartition en fonction du genre, mais en l'étendant cette fois à tous les signes du calendrier. On observe en effet que la division entre haut et bas semble suivre, en fait, une diagonale qui sépare le bas du corps et le bras gauche, d'une part, du haut du corps comprenant la tête et le bras droit, d'autre part. En haut de la diagonale, tous les signes correspondent à l'est ou à l'ouest (sauf trois), tandis qu'en bas, tous sont de

direction nord ou sud (sauf trois). Si l'on rapporte cette division à celle par genre amorcée au schéma b, ceci signifierait que selon cette codification-ci de l'image de Tezcatlipoca, le masculin serait associé à la course du soleil (est-ouest), et le féminin à l'axe qui relie l'inframonde au zénith (nord-sud).

Qu'en est-il des trois signes divergents dans chaque moitié? On peut les associer en trois groupes de deux signes chacun:

- un groupe comprenant le marqueur masculin 18-N-Silex et le marqueur féminin 3-O-Maison qui viendrait signaler le centre du corps, avec ses sections avant-poitrine-masculin et arrière-bas du dos-féminin;
- un autre groupe réunit deux signes d'est dans la partie du bas: ils représentent le pied gauche (1-E-Monstre) et le sexe (5-E-Serpent) ou plus exactement l'extrémité du cache-sexe;
- un dernier groupe est constitué par les deux signes de sud en partie supérieure: ils marquent la fontanelle (12-S-Herbe sèche) et la langue (20-S-Fleur; ou plus exactement la fleur est placée de telle façon qu'elle pourrait être le prolongement de la langue).

Notons qu'en nahuatl, le mot langue se dit *nenepilli*, «l'enfant du sexe féminin» (c'est-à-dire: le sexe féminin est la mère de la langue). Le pied gauche et la langue sont représentés par le premier des signes du calendrier (Monstre) et le dernier (Fleur). Ces deux constatations semblent corroborer le parallèle entre ces deux groupes, ainsi que la division du corps en deux sections.

Tezcatlipoca est donc l'«hyper-masculin» qui porte en lui le féminin. Ainsi, chez Tezcatlipoca, le côté féminin est le bas du corps, le reflet du miroir qu'il porte à la taille. Si le signe féminin par excellence est placé sur le miroir de ceinture, ce n'est pas que celui-ci soit féminin, mais il est l'instrument liminal avec lequel Tezcatlipoca fait, à partir du masculin, du féminin, c'est-à-dire du masculin inversé: vu à travers ce miroir, la série de quatre signes du bas tourne à l'inverse de celle du haut. Et c'est pourquoi lorsque Tezcatlipoca est soleil, le «côté des femmes» est le reflet de son miroir.

Si Chimalman est strictement monogame et Xochiquetzal bigame, Tezcatlipoca, lui est «demi-game», tant parce qu'il partage avec un autre sa seule compagne, que parce qu'il porte en lui son double féminin, qui est aussi son reflet inversé. Parce qu'il se moque des gens, on pouvait insulter le dieu; ainsi le malade réduit à la dernière extrémité le traitait

précisément de «grand homosexuel efféminé» (*cuilonpol*). Ce dont Tezcatlipoca ne se formalisait pas nécessairement: le malade pouvait obtenir ainsi sa guérison (*codex de Florence III, 2, 1952: 12*).<sup>61</sup>

Le véritable côté des femmes, celui du cinquième soleil, en restera marqué: on se souvient que c'est Tezcatlipoca qui crée, selon les *Pinturas*, les Huitznahua et les Mixcoa accompagnateurs du cinquième soleil. Les femmes font effectivement les choses à l'envers puisqu'elles donnent naissance au soleil au moment même où il atteint le monde des morts. Et si elles font les choses à l'envers, alors Huitznahuac, le zénith et le sud, le lieu du début et de la fertilisation est aussi le «reflet» de l'origine: il est le lieu de la mort et de la destruction.

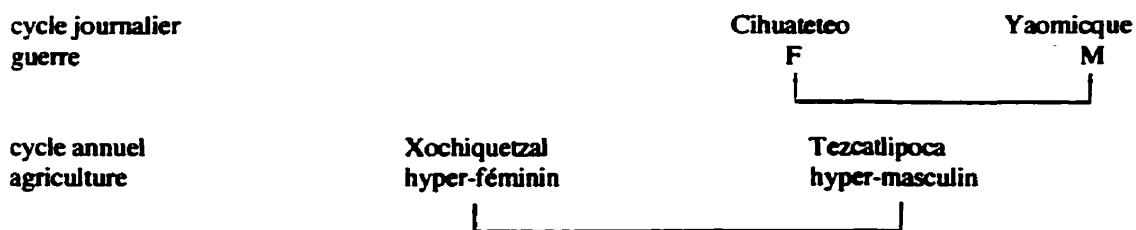


Figure 4.24: Divisions du masculin et du féminin selon les cycles journaliers et annuels

On l'a vu, toutes les déesses-mères se rejoignent: Quilaztli est Toci, Xochiquetzal aussi; Quilaztli est Itzpapalotl, Xochiquetzal aussi. C'est par la maternité et la mort qu'elles sont liées, au travers du principe masculin. Tezcatlipoca fait «mourir» temporairement Xochiquetzal pour la rendre enceinte; Mixcoatl fait mourir Chimalman éternellement en

<sup>61</sup> Sur l'homosexualité masculine, les sources sont contradictoires. Selon certains chroniqueurs, elle est punie de mort, mais il se peut que le crime soit principalement d'avoir interverti les rôles masculins et féminins, puisque le simple fait d'emprunter les vêtements de l'autre sexe mérite également la peine capitale (*Leyes* 1941; cité de Texcoco). Par contre, chez les tlaxcaltèques, les travestis masculins pouvaient offrir des sacrifices à la déesse de l'amour Xochiquetzal lors du mois Quecholli, en même temps que les femmes qui se consacraient à la guerre (et donc empruntaient également les façons de faire de l'autre sexe). Tous ces individus, de commenter le chroniqueur, étaient très basement estimés (Torquemada 1976, III: 427). Il semble que les travestis pouvaient devenir concubin-e-s des *tlatoani* (*codex Tudela* fol. 62r). Une remarque de Torquemada (1976, III: 125) laisse penser que le «berdache» mésoaméricain ne fut plus toléré à Texcoco à partir du règne de Nezahualpilli, soit vers la fin du 15ème siècle; l'*Hystoire* (1905: 18) mentionne plutôt le règne de son père Nezahualcoyotl, reconnu pour son travail de législateur. Il s'agit peut-être d'une tendance généralisée dans les grandes cités du Bassin de Mexico. Il est intéressant de noter que si Tezcatlipoca présente des éléments des deux sexes, c'est à sa compagne Xochiquetzal que les travestis, en tant que «femmes sociales», portent un culte.

l'ayant rendue enceinte. Xochiquetzal retourne au ciel près du soleil pour accoucher. Chimalman ayant accouché devient Quilaztli la porteuse du soleil. Ainsi se trouvent identifiés, confondus tels qu'ils «doivent» l'être selon la logique nahua, le cycle journalier et le cycle annuel, tous deux issus, quoique différemment, du partage du monde entre les femmes et les hommes. Quant à la connection des deux cycles, elle s'opère principalement à travers Piltzintecutli, qui est à la fois proche des Yoamicque-Tonaleque, et pourtant double de Xochiquetzal (c'est-à-dire qu'on peut concevoir la figure 4.25 comme ci elle était une boucle inversée en son centre par Tezcatlipoca). Enfin, l'aspect Tzitzimitl-Tezcatlipoca, moteur du monde, se situe au centre du monde, c'est-à-dire au point de communication, selon la pensée nahua, du haut et du bas, et des quatre directions, et qu'on doit visualiser comme une ouverture, un conduit et un miroir.

Nous reprendrons en conclusion finale une synthèse du discours hégémonique en matière de genre.

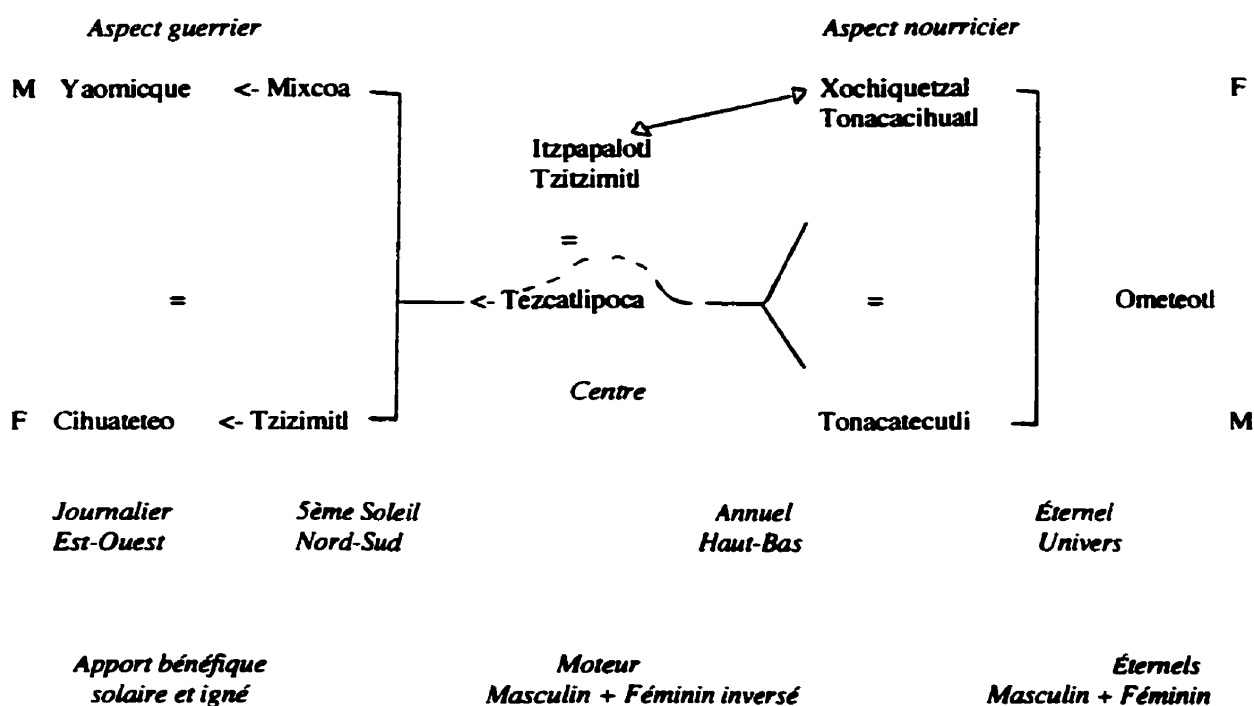


Figure 4.25: Divisions du masculin et du féminin et moteur du mouvement

- Le discours singulier des sages-femmes

Nous avons annoncé en introduction de chapitre que nous allions accorder une place particulière au discours de la sage-femme, discours qui propose une interprétation quelque peu modifiée de l'hégémonie officielle en ce qui a trait à Cihuacoatl. Mais auparavant, que sait-on du discours associé à cette déesse, parmi les femmes en général?

Cihuacoatl Quilaztli était adorée des femmes à plusieurs occasions. Elles lui demandaient d'effacer les fautes commises en effectuant un pèlerinage nocturne à l'un de leur temple (Sahagún 1997). On adressait également des prières à Cihuacoatl en rapport avec le mariage et l'accouchement, domaine des sages-femmes et des *cihuatlanqui*. Selon Durán le principal «monastère» des jeunes filles était situé près du temple de Huitzilopochtli (et donc du temple principal de Cihuacoatl), et les novices, chargée du balayage rituelle, de l'ornementation et de la nourriture, servaient au temple de Huitzilopochtli et des autres dieux (Durán 1984: I, 27). Or Díaz del Castillo mentionne comment, lors de sa visite de l'enceinte du Grand Temple, il observa la maison des jeunes filles, où se trouvaient deux paquets sacrés (*bultos*) représentant des déesses «du mariage féminin» (*abogadas de las casamientos de las mujeres*), il apprit que les jeunes filles s'autosacrifiaient et leur préparaient des fêtes pour obtenir un bon mariage. Un peu plus loin, près du *tzompantli* ou «présentoir de crânes» (des sacrifiés) les hommes avaient également leurs «idoles» du mariage masculin (*aquellos idolos decian que eran abogados de las casamientos de los hombres*; 1992: 176-177). Malheureusement, rien n'est resté des prières qui devaient accompagner ces événements, pas plus que de celles qu'adressaient à Toci les prêtresses *cuacuilli*, mais il est intéressant de constater que les déesses semblent bénéfiques pour les femmes.

La sage-femme, on l'a vu, est une prêtresse un peu particulière, à la fois guérisseuse et maîtresse de cérémonie. Dans les nombreux discours (*huehuetlatolli*) qu'elle prononçait lors des différentes étapes de la grossesse et de la délivrance, la sage-femme endossait, on l'a vu, la symbolique de la femme-guerrière.<sup>62</sup> Elle invoquait continuellement Quilaztli-

---

<sup>62</sup> Une certaine partie de ces discours consiste en formules standardisées qui sont plus ou moins les mêmes dans l'ensemble du corpus. La sage-femme commence par avertir ses clients qu'elle n'a aucun pouvoir contre la mort, mais qu'elle fera de son mieux, que Toci Yohualticitl prendra en charge la jeune femme dans le bain de vapeur; qu'elle est inutile, inintelligente, que d'autres sont meilleures sages-femmes qu'elle; pourtant elle est aussi une praticienne habile; qu'il faut laisser le tout entre les mains du dieu suprême; puis, après de nombreuses recommandations pour la santé de la mère et du bébé, elle demande aux parents présents de bien s'occuper d'elle. Une fois l'enfant né, elle l'avertit qu'il vient d'arriver sur une terre de désolation, et fait des suppositions sur son destin. Puis, après avoir coupé le cordon, elle lui

Cihuacoatl et décrivait les événements entourant l'accouchement (aisé ou difficile) en termes de bataille et de port d'armes. «Vraiment c'est notre mort à nous, nobles femmes, c'est notre guerre, c'est à ce moment que notre mère Cihuacoatl Quilaztli impose la mort» (*cuix a tomicca in ticiaotzizinti ca oiaoiouh: ca uncan miquiztequiti in Cioacoatl in Quilaztli tonantzin; codex de Florence VI, 33, 1969: 180*). Ainsi la sage-femme aztèque n'utilisait aucun des personnages féminins des mythes aztèques: ni Coyolxauhqui, ni Malinalxochitl, ni même la version mexica de Quilaztli-Cihuacoatl, Coatlicue, la mère sans reproche de Huitzilopochtli. Car cette dernière est trop timorée: elle attend la naissance de son fils pour qu'il la sauve de ses ennemis. C'est là un piètre modèle pour une femme qui doit prendre une part active à son propre accouchement. La sage-femme utilise donc parmi les personnages mythiques celle qui est à la fois sans reproche, active et valeureuse; pour ce faire, elle puise au vieux fond nahua du cycle chichimèque.

Ce qui est particulièrement singulier, c'est que la professionnelle élimine de la symbolique entourant la Cihuateteo tout ce qui pourrait en être déplaisant. Quoi qu'elle fasse, la parturiente est toujours qualifiée de vaillante, toujours félicitée. Et si la jeune femme meurt, il n'est fait aucune mention de son retour en tant que Tzitzimitl, des maladies qu'elle pourrait donner aux enfants, des nuits qu'elle passera à se lamenter et qui sont pourtant évoquées dans le même chapitre par les informateurs de Sahagún. Selon le discours de la sage-femme, elle ne connaîtra qu'un séjour de délice, se réjouissant près du soleil; elle lui recommande également de ne pas oublier sa famille, car maintenant qu'elle est déesse elle pourra les aider (et non leur nuire). Ce séjour de délice, la «maison du soleil», c'est aussi le Tamoanchan, en tant que paradis du supramonde:

Et maintenant réveille-toi, lève-toi, dresse-toi, il fait jour, l'aube est là, le jour s'est dressé comme une plume précieuse, la maison de l'aube est dressée, déjà chantent l'oiseau précieux, l'hirondelle précieuse, partout chante le flamand rose précieux;

---

affirme qu'il fait partie de telle famille et lui parle de ses obligations sur terre: travail et guerre pour le petit garçon, travaux domestiques et vie à la maison pour la petite fille. Puis elle baigne l'enfant en le confiant à la déesse de l'eau, Chalchiuicue, pour qu'elle le nettoie de la saleté de ses parents. Enfin, elle le présente aux dieux célestes. Puis elle se tourne vers la mère, qu'elle félicite de s'être comportée comme Cihuacoatl, maintenant qu'elle est revenue de la bataille; mais elle l'avertit que le dieu suprême lui prendra peut-être son enfant. Un discours de même teneur est répété par une parente âgée de la jeune femme. Puis la sage-femme s'adresse aux parents: l'enfant est bien arrivé, cet être précieux, mais ils ne doivent pas trop se réjouir, peut-être que l'enfant les décevra. Il ne faut pas trop montrer leur désir d'enfant car le dieu suprême pourrait le leur enlever. Une fois le nom de l'enfant choisi, grâce au devin *tonalpouhqui* le baptême avait lieu, où la sage-femme exhortait le bébé et les dieux plus ou moins dans les mêmes termes. Elle consacre l'enfant au soleil, en tant que futur gerrier, et la petite fille est recommandée à Yoalticitl Yacauiztli (double de Tezcatlipoca en tant que soleil nocturne), représentée par le berceau.



élèves-toi, dresses-toi, mets tous tes atours, tu vas rejoindre, tu vas connaître le bel endroit, l'endroit parfait, la maison de notre mère, notre père le soleil. Là, il y a réjouissance, bien-être, plaisir et richesse. Accompagnes, suis le soleil, notre mère, notre père: que ses grandes sœurs, les Cihuateteo, les Femmes Célestes, te le fassent connaître, elles qui en tout lieu, en tout temps sont heureuses, contentes, satisfaites, glorieuses près de notre mère, notre père le soleil: elles le réjouissent, elles poussent des clameurs guerrières pour lui (...). Vraiment tu t'es mérité la meilleure, la plus belle, la plus désirée des morts.

*Auh in axcan ma xiça, ma ximeoa, ma ximoquetza, ca ie tlaca, ca ie tlatui, ca otlacueçaleoac, ca omoquetzaco in tlauizcalli, ca ie tlatoa in cueçalpaxitl, in cueçalcuicuitzcatl, ie tlatoa in nepapan cueçalquechol: ma ma ximeoa, ma ximoquetza, ma ximochichioa, ma ximouica, ma xontlamati in qualcan, in ieccan: in monan, mota in tonatiuh ichan: in umpa auialo, in uellamacho, in pacoa, in netlamachtilo. Ma xommouica, ma xoconmotoquili in tonan, in tota tonatiuh: ma itec mitzonmacitili in iueltioatzitzinoan in cioapipiltin, in iluicaciao: in muchipa, in cemicac in auia, in uellamati, in paqui, in motamachtia in iitloc, inaoac, in tonan, tota tocnatiuh: in cauiltia, in coiouia (...) ca o[ti]momaceoltic in qualli, in iectli, in tlaçotli miqiliztli. (codex de Florence VI, 29, 1969: 164)*

## Chapitre 5

### LA CHUTE DU SCORPION

#### Symbolique du genre chez les spécialistes du sortilège

Parallèlement au spectacle grandiose des fêtes, à la somptuosité des temples et à l'ascèse des prêtres, existe un autre monde spirituel nahua, celui des guérisseurs, devins et sorciers œuvrant dans le quotidien et l'anonymat. Leur domaine est celui de la maladie, de l'incertitude et des tourments de l'âme.<sup>1</sup> Dans ce chapitre, nous ferons un bref tour d'horizon du monde magique nahua, nous attardant quelque peu sur les distinctions à établir entre les protagonistes de la religion officielle et de la magie, puisque cette distinction est essentielle à notre propos. Puis nous analyserons les caractéristiques de différents spécialistes selon leur sexe: quelles sont les différences entre la pratique de la guérisseuse et celle du guérisseur? Comment opère, chez les sorciers, la dualité masculin-féminin? Le corps du chapitre sera cependant constitué par l'analyse des sortilèges utilisés par les spécialistes du monde magique, afin de dégager la symbolique du genre spécifique à ces habitués du surnaturel.

#### 1. Le monde magique

##### 1.1 Quelques généralités

##### 1.1.1 Les officiants du monde magique

Comme base de travail, nous reprendrons certaines des catégories identifiées par López Austin (1967), que nous avons quelque peu remaniées, à l'aide des *Primeros Memoriales* (édition de Garibay 1944-47) et d'autres sources.

---

<sup>1</sup>Il existe une multitude de spécialistes du monde magique, et on peut en retrouver la liste, ainsi que les principales informations contenues dans les sources, dans l'article classique de López Austin (1967), «*Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl* »; sur le système conceptuel préhispanique et colonial, relatif à la maladie et à la médecine, Coe et Whittaker 1982: 32-39, López Austin 1984, Andrews et Hassig 1984: 29-36, Aguirre Beltrán 1987, etc.

### 1.1.1 | La guérisseuse ou *ticitl*

La *ticitl* acquiert son art par apprentissage auprès d'un maître, ou par révélation divine lors d'une maladie grave avec perte de connaissance. La *ticitl* utilise conjointement des moyens empiriques et magiques, et en aucun cas les premiers sans les deuxièmes; tous font usage de sortilèges. Il s'agit en général d'une femme, et les *Primeros Memoriales* (Garibay 1944-47: 240-242) listent les *ticitl* dans un chapitre traitant des femmes. Nous employerons donc en général le féminin, bien que selon les exemples connus, tous les *ticitl*, à l'exception de la *tetonalmacani* («celle qui redonne l'âme») puissent être de sexe masculin. Une *ticitl* peut accumuler plusieurs spécialités, et elle est souvent également devineresse. La maladie, quant à elle, est provoquée généralement par une divinité mécontente ou un sorcier, aussi le diagnostique se fait-il par divination. Les remèdes, (herbes médicinales, eau, sel, etc.) sont de nature spirituelle. Les noms suivis d'un astérisque sont reconstitués à partir d'un verbe ou d'un substantif désignant la cure.

- la *tepatiani*: («celle qui soigne les gens avec des potions») soigne avec des herbes médicinales, qu'elle peut administrer en potion, clystère, aspersion, ou massage. Elle utilise également d'autres produits comme l'onguent *axin*<sup>2</sup>, le copal<sup>3</sup>, des produits animaux ou le sel.
- la *tetonalmacani* («celle qui redonne leur âme aux gens») soigne principalement les enfants ayant perdu leur *tonalli* ou «âme». Elle voyage au séjour des morts et appelle l'âme, qu'elle ramène et réintroduit dans la bouche du patient. Afin de diagnostiquer la maladie, elle tient le patient au-dessus d'un vase rempli d'eau: si l'image apparaît assombrie, c'est que l'âme a déserté l'enfant. La perte du tonal<sup>4</sup> est due à la peur ou à la maladie.
- la *tetlacuicuiliqui* («celle qui prend des choses aux gens») mâche de l'herbe *iztauhyatl*<sup>5</sup> et en asperge le patient, puis lui extrait de petits objets représentant la maladie (obsidienne, silex, papier, brindilles de pin, vers, etc.).
- la *techichiani* («celle qui tète les gens») procède de la même façon, mais en aspirant les objets, ou encore du sang ou de la poudre.

<sup>2</sup> Substance tirée de l'insecte *Coccus axin*, vivant sur l'arbre *axquauitl*, *Jatropha curcas*, *Spondias* sp. et autres, selon Dibble et Anderson 1961: 90.

<sup>3</sup> Résine de différentes espèces d'arbres, la plupart du genre *Bursera*, selon Andrews et Hassig 1984: 249.

<sup>4</sup> Tout au long de ce chapitre, nous emploierons les termes «tonal» et «nahual» pour désigner respectivement l'«âme-destin» d'un individu (*tonalli*) et le double animal d'un sorcier (*nahualli*).

<sup>5</sup> *Artemisia mexicana* Wild. appelée par les chroniqueurs «absinthe du pays».

- le ou la *tecuicuilani* \* («celui ou celle qui rase»?) rase sur la tête du patient des motifs en forme de serpent. Le médecin doit être de sexe opposé au patient.
- le *tezaloani* \* («celui qui répare les os des gens») soigne les fractures avec attelles et herbes médicinales. C'est en général un homme.
- la *tepapachoani*\* («celle qui masse les gens») soigne par pression des mains sur les parties douloureuses, en particulier la poitrine et les reins.
- le ou la *teteiczani*\* («celui ou celle qui comprime les gens avec du feu») chauffe les callosités de ses pieds pour ensuite marcher sur le dos endolori du patient.
- la *teipitzani* \* («celle qui souffle sur les gens») guérit grâce au pouvoir de son haleine.
- les *teitzminani* et *tezoni* («celle qui pique les gens avec de l'obsidienne» et «celui qui saigne les gens»): il est difficile de déceler l'origine de ces deux pratiques, nommées l'une après l'autre par les informateurs de Sahagún (voir plus bas). La première est peut-être préhispanique et avait sans doute pour but de faire saigner la partie malade à l'aide de piqûres d'aiguille (tout comme le *techichiani* extrait du sang par succion); la deuxième est peut-être la version importée d'Espagne, la «saignée» européenne. Des sortilèges en nahuatl étaient utilisés dans les deux cas, et nous sont rapportés par Alarcón (1987).

#### 1.1.1.2 La devineresse ou *tlaciuhqui*

Dans sa forme populaire, la divination sert principalement à diagnostiquer la maladie ou identifier son auteur, ou encore trouver le remède adéquat et prédire le déroulement de la maladie; démasquer un voleur, retrouver un animal ou une personne ayant fui. Le *tlaciuhqui* acquiert son art tout comme le *ticitl*, et bien souvent une même personne cumule ces deux professions complémentaires. Les *Primeros Memoriales* (Garibay 1967: 237-241) classe la *tlaolxiniani*, la *atlan teittaya* et la *mecatlapouhqui* parmi les femmes, et le devin au serpent ou *coayolitiani* chez les hommes:

- le ou la *pahini*: («celui ou celle qui boit une potion»): divination à l'aide d'une plante hallucinogène qui apparaît sous forme d'une divinité à laquelle on peut poser des questions: *ololiuhqui* <sup>6</sup>, *peyotl* <sup>7</sup>, *tlitiltzin* <sup>8</sup>, et *pipiltzintli* <sup>9</sup>.
- le *coayolitiani* \* («celui qui donne vie au serpent»): pour démasquer un voleur, le devin réunit tous les voisins de la maison cambriolée. Ceux-ci qui doivent s'allonger sur le sol et le serpent du devin se dirigera de lui-même vers le coupable.

---

<sup>6</sup> *Turbina corymbosa* L.

<sup>7</sup> *Lophophora williamsis* Lam.

<sup>8</sup> *Ipomea violacea*

<sup>9</sup> *Salvia divinorum*

- la *matlapouhqui* («celle qui compte avec la main») mesure l'avant-bras gauche du client à l'aide de sa main droite; la réponse à la question dépend de la distance de la main avec les doigts du client, au bout du compte.
- la *tlaolxiniani* («celle qui répand les grains de maïs»): la lecture se fait selon la façon dont les grains de maïs se placent les uns par rapport aux autres ou encore selon les directions de l'univers.
- la *atlanteittani* \* ou *atlantlachixqui* («celle qui voit les gens dans l'eau», «celle qui regarde les choses dans l'eau»): la divination peut également se faire dans une écuelle remplie d'eau, avec du maïs ou autres petits objets pouvant flotter ou couler. *Atlanteittani* est peut-être le nom de la *tetonalmacani* lorsqu'elle observe le reflet de l'enfant dans l'eau.
- la *mecatlapouhqui* («celle qui compte avec des cordes»): la devineresse étire des cordelettes nouées et le verdict dépendra de l'état des nœuds.

Dans les quatre derniers cas, le verdict est défavorable ou la réponse négative si: la distance entre la main et les doigts est minime; les grains de maïs s'amoncellent, tombent du côté sectionné (de l'épi) ou coulent dans l'eau; si les nœuds se resserrent.

#### 1.1.1.3 Le sorcier ou *tlacatecolotl*

Le sorcier utilise son pouvoir, le plus souvent acquis de naissance, pour nuire aux autres: il peut rendre malade, tuer ou voler. L'art particulier qui lui est dévolu se manifeste à l'adolescence. Il agit de nuit (quatre nuits de suite), à certaines dates propices à ses activités, en particulier les jours portant le chiffre neuf, associé à la mort. Il s'agit en général d'un homme, mais on retrouve aussi des spécialités «mixtes» et une sorcière exclusivement féminine.

- le *tlacatecolotl* («personne-hibou», qui donne son nom à la catégorie des sorciers), peut asperger ses victimes de son sang, ou, s'il veut détruire des biens, les ensanglante, les fixe du regard ou les touche de la main. Il peut rendre un champ infertile ou tuer les habitants d'une maison en peignant ses murs de sang.
- le ou la *nahualli* possède un double animal; il jette des sorts aux autres sous cette forme (il peut également agir de façon bénéfique).<sup>10</sup>
- le ou la *tecotzcuani* ou *teyollocuani* («celui ou celle qui mange les mollets des gens», «celui ou celle qui mange le cœur des gens») il «mange» les jambes de sa victime (peut-être sous forme de nahuall) pour le tuer, ou encore pour le rendre malade et ainsi obtenir

---

<sup>10</sup> Chez les Nahuas préhispaniques, seul le sorcier possède un double animal.

ses biens en échange de la guérison. Selon Tezozomoc (1975: 225) le sorcier mange vivant le cœur de sa victime, mais c'est par le regard qu'il lui dévore les mollets.

- le ou la *tlahuipuchtli* («lumière à gauche» ou encore «encenseur lumineux») est un type de nahual se transformant en feu ou encore éjectant des flammes par la bouche. La victime meurt ou devient folle de terreur.

- le *tehuilotlatiani* ou *tetlepanquetzqui* («celui qui fait brûler ce qui est levé pour les gens», «celui qui dresse le lieu du feu pour les gens») brûle l'effigie de celui qui lui déplaît en un simulacre de cérémonie funéraire, ou, plus simplement, brûle une mèche de cheveux de la victime afin de la faire mourir.

- la *mometzcopinqui* («celle qui se désarticule les jambes»), dont nous débusquerons les caractéristiques plus loin.

- le *temacpalitoti*: à l'aide de sortilèges et du bras d'une femme morte en couches, qu'il frappe sur les murs de la maison de ses victimes, il hypnotise les habitants pour voler et violer impunément. Ce sorcier est le seul à agir en groupe.

- le ou la *xochiua* («séducteur») séduit les autres par sortilège, afin de parvenir à ses fins amoureuses.

- le *teixcuepani* («celui qui retourne les yeux des gens») agit par son regard et provoque chez sa victime des visions épouvantables (Tezozomoc 1975: 225).

- le ou la *teyollocuepani* («celui ou celle qui retourne le cœur des gens») utilise potions et sortilèges afin de modifier les sentiments des gens, et en particulier faire tomber la colère (agit de façon bénéfique ou maléfique, à l'insu de la personne concernée).

Le sorcier peut travailler pour un client; malgré cela, le sorcier maléfique est réputé rester pauvre et misérable toute sa vie. On peut s'en protéger en déposant dans la cour intérieure de la maison une écuelle contenant de l'eau et une lame d'obsidienne: voyant son image reflétée par l'eau et rayée d'une lame, le sorcier prend peur et fuit la demeure (Sahagún 1992: 284). Ou encore, si l'on connaît l'art des sortilèges, quelques formules énoncées avant de se coucher maintiennent les sorciers à distance (Alarcón 1987: 154-155). On peut tuer le sorcier en lui rasant les cheveux du haut de la tête (Garibay 1967: 170); en effet, ces cheveux étaient considérés comme un siège de l'âme ou *tonalli* (Mendieta 1971: 162). Les voleurs *temacpalitoti*, quant à eux, sont lapidés (*codex de Florence IV*, 32, 1957: 105-106).

### 1.1.2 Contexte de réalisation

La plupart de ces spécialistes utilisent des sortilèges qui possèdent une même forme et structure, ce qui permet de les réunir en une seule catégorie. Cependant, deux types de

spécialistes ne semblent pas utiliser la parole magique pendant leur prestation: les divers genres de *nahualli* (*nahualli*, *tecotzcuani*, *tlahuipuchtli* et *mometzcopinqui*) et le *paini*. Le *nahualli* s'exprime plutôt par sa transformation et le *paini* entre en contact direct avec la divinité lors de sa transe hallucinatoire: de façon différente, tous deux escamotent l'étape du sortilège par une entrée fracassante dans le monde magique. Tous les autres doivent s'aider des paroles magiques pour se transformer en êtres surnaturels et même en divinités - une transformation très circonscrite dans le temps, et qui ne nécessite pas de métamorphose complète ou une perte de contact avec la réalité, comme c'est le cas du *nahualli* et du *paini*, respectivement. En plus des sortilèges, *ticitl* et devins appellent à l'aide un allié, le tabac<sup>11</sup>: invoqué en début de cérémonie, il facilite le passage dans le monde parallèle et accompagne l'officiant tout au long de son périple (cf. Raby 1997, ainsi que pour d'autres informations sur le contexte de réalisation).

Outre les activités professionnelles ou maléfiques des guérisseurs, devins et sorciers, les sortilèges sont utilisés par des gens du commun dans le cadre de diverses activités. Il s'agit de la chasse, la pêche, les semailles, la récolte du suc d'agave, la coupe du bois, le transport de charge, les voyages, le transport de blocs de pierre et la fabrication de la chaux (Alarcón 1987: livres II et III). Dans ce dernier cas, les faiseurs de chaux doivent obligatoirement connaître les sortilèges associés à leur métier (Ponce 1987: 9-10). Duran (1984, I: 209) permet d'ajouter à la liste une activité préhispanique, le jeu de balle. Le joueur supplie la balle de lui être favorable «avec certaines paroles superstitieuses et sortilèges» (*con ciertas palabras supersticiosas y conjuros*), où il invoque également de nombreux autres êtres surnaturels.

## 1.2 Religion officielle et monde magique

Un tableau (tableau 5.I) résume aisément les différences entre la pratique de la religion officielle et les pratiques magiques populaires; on y trouve réunies des informations que nous avons récoltées tant chez les chroniqueurs anciens que dans des études classiques (León-Portilla 1974, López Austin 1984, etc.).

Prenons comme exemple le cas de la divination. Un examen attentif des différents types de divination permet d'observer que la forme populaire, «magique», se cantonne dans le domaine des relations entre vivants, ou avec les esprits et les dieux: car la cause de la

---

<sup>11</sup> *Nicotiana rustica* L.

maladie fait intervenir un tonal effrayé, un sorcier ou un dieu et les produits médicinaux sont investis d'une personnalité spirituelle. Il s'agit de savoir quel être spirituel est en jeu ou quel sera son comportement. La tournure d'une affaire personnelle ou étatique (guerre, récoltes, voyage, etc.) ou la destinée se prédit plutôt à partir des signes du calendrier pouvant l'affecter et des dieux régisseurs de ces signes; c'est donc l'affaire des devins du temple. Dans ce dernier cas, il s'agit d'interpréter un ensemble de connaissances données, codifiées et complexes, nécessitant un long apprentissage et en particulier celui du déchiffrement des codex. Dans le cas de la divination populaire, c'est l'art lui-même qui permet de deviner, et il suffit de connaître une technique simple pour répondre à toute question.

Tableau 5.I: Principales caractéristiques des officiants du monde magique et de la religion officielle

Type d'officiant Caractéristiques	Magie	Religion officielle
<b>Sexe prédominant</b>	femmes	hommes
<b>Classe prédominante</b>	gens du commun	nobles
<b>Parole</b>	sortilèges murmurés	prières à voix haute
<b>Apprentissage</b>	maître/révélation/naissance	collège <i>calmecac</i>
<b>Effet</b>	bon ou mauvais individualisé	bon individualisé ou social
<b>Divination</b>	relations humaines imprévisible technique	destinée déterminée codex
<b>Rénumération</b>	clientèle privée	état et citoyens
<b>Cérémonie</b>	privée sur demande	publique principalement calendrier
<b>Domaine principal</b>	maladie/sentiment	agriculture/guerre
<b>Dieux associés</b>	Tezcatlipoca/Toci	Quetzalcoatl
<b>Organisation</b>	individu ou corporation	hiérarchie

Aux limites de ces clivages, cependant, les «brouillages» sont fréquents: les prêtres de Tezcatlipoca font office de guérisseurs (Durán 1984: I, 52); des *nahualli* sont attachés aux temples (Garibay 1944-1947: 168); le savoir des sages-femmes tient de l'un et l'autre monde (cf. notre chapitre 2). Teteoinan Toci, déesse tutélaire des guérisseuses, sages-femmes et devineresses, protège également le *tonalpouhqui*, le devin du temple (Sahagún 1997: 33), et les premières offrent une femme pour le sacrifice en son honneur. En fait, les prêtres eux-mêmes ont «recyclé» nombre de techniques populaires (Paradis 1988). Si cet état de choses est possible, c'est qu'il n'existe pas de dogme absolu de la religion nahua,



ensemble polythéiste et «ouvert» qui ignore le concept d'hérésie et où les seuls aspects immuables relèvent plus de la forme que du contenu (par exemple, tous les Nahuas observent un cycle de rituels associés aux calendriers). La guérison est premièrement dévolue aux femmes, et cette pratique est jugée bénéfique, quelle que soit la méthode utilisée; aucun médecin «officiel» masculin ne leur fait compétition. Il est un spécialiste, cependant, qui œuvre à l'extérieur de cette ambiance qui semble bienveillante: il s'agit du sorcier (*tlacatecolotl*).

## 2. Les protagonistes: catégories définies par le genre

Avant de discuter du genre des spécialistes, il faut évoquer brièvement les non spécialistes. On peut constater, dans la liste donnée plus haut (point 1.1.2), que toutes les activités féminines sont absentes; elles demandent pourtant une grande habileté et sont souvent hasardeuses: filage, tissage, préparation des couleurs pour la teinture, préparation du maïs. Mais il y manque également une série de métiers typiquement masculins: scribe, plumassier, orfèvre et artisan lapidaire. On pense également au producteur de lames d'obsidienne, ou de nattes de roseaux. Quant à la poterie, il est difficile de dire s'il s'agit d'une activité féminine, masculine ou mixte.<sup>12</sup>

Bien que tous les gens du commun qui fassent appel aux sortilèges soient des hommes, tous les hommes n'y font donc pas appel. Ainsi, l'indice de catégorisation ne semble pas le genre. En fait, si on observe les cas connus, il s'agit toujours d'activités non quotidiennes se déroulant hors de l'enceinte domestique, ce qui exclut effectivement toutes les formes d'artisanats, masculines et féminines, pratiquées à la maison. C'est en seconde instance donc qu'apparaît le clivage sexuel: les femmes procèdent rarement seules à des activités exceptionnelles à l'extérieur de la maison. Il n'y a ainsi, parmi elles, que les professionnelles du monde magique qui auraient besoin de recourir aux sortilèges.

---

<sup>12</sup> Sahagún et ses informateurs s'entendent pour la mettre du côté masculin (Sahagún 1997: 569, *codex de Florence*, X, 1961: image 136). Cependant, le peintre a représenté le potier en habit de Castille, devant un four à poterie de type européen. Ici, texte et image concerne donc principalement la forme européanisée de cette activité, telle que pratiquée par les Nahuas du Mexique colonial. Il n'est pas impossible que la poterie de type préhispanique, sans tour et cuite à l'air libre, ait été une activité féminine. Sur la poterie, textes et codex restent muets; on ne connaît pas de dieu associé à la céramique, alors qu'abondent les déesses filandières et tisserandes et que l'on connaît les dieux adorés par pratiquement tous les autres corps de métiers, même les producteurs de natte, objet humble et périssable s'il en est (paradoxalement, la poterie est l'artefact le plus abondant sur les sites archéologiques, grâce, entre autres, à ses qualités de conservation).

Pour ce qui est des spécialistes, une compilation de cas coloniaux, éparpillés dans les textes et les archives, permet de commenter quelques chiffres. Au total, 114 guérisseurs, devins et sorciers, pratiquant selon la tradition nahua préhispanique, s'y trouvent réunis. Sans se vouloir un reflet exact de la situation coloniale ou préhispanique, cette compilation nous aide à dégager certaines tendances - cette remarque vaut pour toutes les autres compilations et tableaux présentés dans ce chapitre.<sup>13</sup>

On l'a déjà dit, ce monde est un domaine intrinsèquement féminin, dans ce que la féminité recèle de plus positif: un certain pouvoir de guérison. L'envers de ce pouvoir, celui de mort, est ici réservé aux hommes. Ainsi, dans l'univers magique, les femmes sont guérisseuses et les hommes sorciers. Les *Primeros memoriales*, premiers textes écrits sous l'égide de Sahagún en 1541, font une distinction nette entre les sorciers masculins, les *oquichtlaeliloque* ou «hommes mauvais» (parmi lesquels sont également rangés les devins) et les *cihuatlaeliloque*, les «mauvaises femmes», les devineresses et guérisseuses. Le classement de ces individus en tant que «mauvais» est celui de Sahagún et des Indiens convertis, et seuls les sorciers masculins mériteraient cette épithète à l'époque préhispanique.

Un fois posé ce jalon d'ordre général, il va sans dire que les exceptions sont nombreuses. Tout d'abord parce que la conception nahua des principes duels n'est jamais exclusive; le bien et le mal n'occupent en aucune façon des domaines étanches. Ainsi, celui qui est accusé de sorcellerie, d'avoir rendu malade un individu, est bien souvent le seul qui pourra sauver le malade: il est donc aussi guérisseur. Bien souvent, c'est d'ailleurs l'unique activité qu'il se reconnaît, et seule la calomnie explique, selon lui, sa réputation de sorcier.

La sorcellerie amoureuse est devenue dans la société novohispane une affaire presque exclusivement féminine (bien que les clients soient bien souvent masculins: cf. Madsen et Madsen 1989). Cependant, les sortilèges d'amour rapportés par les compilateurs sont principalement énoncés par des hommes. Il semble donc que la proportion d'hommes soit sous-estimée dans cette catégorie. Si l'on ne tenait pas compte des *teyollocuepani*, le ratio homme/femme serait proportionnellement inverse chez les guérisseurs et les sorciers, soit environ 70% et 30%. D'après une étude menée en 1990 au

---

<sup>13</sup> Un grand nombre des protagonistes de notre liste sont en fait métis, mulâtres ou Espanols; les techniques cependant sont d'origine préhispanique, et parfois on peut retracer le «maître» nahua qui les leur a enseignés.

sein de 206 communautés nahua contemporaines, les femmes composeraient 60% de l'ensemble des thérapeutes (Zolla 1994). La spécialité qui compte le plus de femmes est celle de sage-femme (95%), tandis que la spécialité la plus masculine est celle de *huesero*, le spécialiste des os (75% d'hommes), comme cela semble être le cas à l'époque préhispanique.

Tableau 5.II: Types de protagonistes par sexe selon diverses compilations coloniales (nombre de cas et pourcentages)

	Femme		Homme		Total	
	N	%	N	%	N	%
<b>Guérisseurs</b>						
<b>Pahini/Ticitl</b>	49	65,3	26	34,6	75	64,6
<b>Tlachixqui</b>	11	73,3	4	26,7	15	12,7
<b>Total</b>	<b>60</b>	<b>66,7</b>	<b>30</b>	<b>33,3</b>	<b>90</b>	<b>76,3</b>
<b>Sorciers</b>						
<b>Nahualli</b>	5	41,7	7	58,3	12	10,2
<b>Teyollocuepani</b>	7	77,8	2	22,2	9	7,6
<b>Tlacatecolo</b>	1	14,3	6	85,7	7	5,9
<b>Total</b>	<b>13</b>	<b>46,4</b>	<b>15</b>	<b>53,6</b>	<b>28</b>	<b>23,7</b>
<b>Total</b>	<b>73</b>	<b>61,9</b>	<b>45</b>	<b>38,1</b>	<b>118</b>	<b>100</b>

Cas de dédoublement: Teyollocuepani/Ticitl: 2F; Nahualli/Ticitl: 1H; Tlachixqui/Ticitl: 1F

Total des sorciers sans tenir compte des *teyollocuepani*: femmes: 6 (31,6); hommes: 13 (68,4)

Pahini: guérisseurs et devins utilisant une substance hallucinogène

Tlachixqui: devins

Nahualli: sorcier se transformant en animal

Teyollocuepani: sorcier des sentiments

Tlacatecolo: sorcier en général

## 2.1 Les guérisseuses et devins

### 2.1.1 Les *ticitl* ou guérisseuses

Les instruments de travail du *ticitl* varient peu selon le sexe du professionnel. La méthode d'acquisition semble également être la même pour tous: soit par apprentissage auprès d'un maître, soit par révélation divine lors d'une maladie grave. Dans ce dernier cas, ce sont souvent les parents défunts du futur *ticitl* qui lui indique sa nouvelle voie, et le medium qui sera le sien de préférence: herbes, lancettes ou ventouses, petit récipient pour la divination, etc. (voir par exemple Serna 1987: 303 et les cas recensés par ce dernier et Alarcón 1987). Le futur *ticitl* colonial peut aussi recevoir ces informations d'anges, de

saints ou de Dieu - celui-ci peut même fixer le prix de la consultation! (Serna 1987: 304, deux *reales* par saignée).

Le type de patient, cependant, n'est pas le même pour les deux sexes. Ainsi, les guérisseuses sont les seules à traiter les maladies infantiles et sans doute les femmes les consultent-elles pour toute maladie gynécologique ou reliée à l'allaitement (voir le *codex de Florence*, livre X, 1961: images 165-166; figure 5.1). En contrepartie, les guérisseurs masculins semblent se spécialiser dans le traitement des blessures et fractures (*ibid.*, images 175-179).<sup>14</sup> Alarcón, quant à lui (1987: *passim*), mentionne quatre *ticitl* hommes et seize femmes; l'un des hommes se spécialise dans le traitement des fractures. Ainsi, alors que les guérisseuses traitent les maladies courantes des hommes, femmes et enfants, les guérisseurs soignent principalement des hommes blessés et les fractures. Le tableau suivant classe par sexe et âge des protagonistes les seize cas de traitement médical représentés dans le *codex de Florence*:

Tableau 5.III: Guérisseurs et patients par sexe et âge selon les images du *codex de Florence* X, 8, 24 et 28

		Ticitl		Total
		Femme	Homme	
Patient	Femme	3	1	4
	Homme	4	6	10
	Enfant	2	-	2
Total		9	7	16

Toutes les femmes *ticitl* sont représentées en habits autochtones. Les hommes *ticitl* portent une chemise européenne recouverte d'une cape préhispanique. Le seul *ticitl* habillé entièrement à l'europpéenne est précisément celui qui ne soigne pas une blessure ou une fracture, c'est-à-dire qui déroge à la tradition préhispanique (il tente d'éliminer des poux). Les patients masculins portent souvent une simple chemise, peut-être simplement parce qu'ils ont enlevé leur cape pour se faire soigner. Par contre, la seule femme représentée à l'europpéenne (coiffure et vêtements) est précisément celle qui se fait soigner par un homme, comme si l'on voulait montrer que ce rapport entre les sexes (homme médecin,

<sup>14</sup> Les cas traités sont les suivants: *ticitl* femme, patient enfant: rhume; *ticitl* femme, patiente femme: problèmes dus à l'allaitement (2 fois); *ticitl* femme, patient homme: poux, hémorroïdes, pustules, coup à la poitrine dû à une chute; *ticitl* homme, patient homme: poux, fracture de la jambe (2 fois), cou tordu, blessure à la tête. Dans les autres cas, la maladie n'est pas précisée.

femme patiente) est une pratique novohispane. Il est probable qu'aux temps préhispaniques, une femme eût jugé inadéquat ou inconvenant de se faire soigner par un homme, et ce d'autant plus que la grande majorité des guérisseurs étaient de sexe féminin. La situation change avec la conquête, puisqu'en Europe la médecine est une affaire d'hommes. Les huit informateurs nahuas consultés par Sahagún comme «examineurs» du chapitre sur le traitement des maladies sont d'ailleurs des hommes. Leur liste est précédée de la mention «medicos mexicanos», médecins mexicains. Autre signe des temps, la saignée, d'importation européenne, est pratiquée uniquement par les *ticitl* masculins (Serna 1987: 307).



Figure 5.1: La guérisseuse soigne une patiente souffrant de problèmes dus à l'allaitement, selon le *codex de Florence* (X 1961: image 165)

Selon les informations du tableau 5.IV, la *ticitl* semble posséder un savoir plus étendu que son collègue masculin - chose certaine, le *tlacuilo* a été plus prolix dans son cas. Seul spécialité du *ticitl* masculin: il coud des points de suture, une technique sans doute, comme la saignée, d'importation européenne. L'informateur n'a pas tenu compte des distinctions faites par le dessinateur, et que nous commentons plus haut.

Tableau 5.IV: Caractéristique du «bon» *ticitl* par genre, selon le *codex de Florence X*, 8 et 14

Femme	Homme
celle qui connaît les herbes	celui qui donne des potions aux gens
celle qui connaît les racines	celui qui fait des potions
celle qui connaît les arbres	celui qui aide les gens
celle qui connaît les pierres	celui qui examine
celle qui connaît les choses	celui qui connaît les choses
possesseur d'expérience	celui qui connaît les herbes
possesseur de consultation	celui qui connaît les pierres
possesseur d'objets rituels	celui qui connaît les herbes
possesseur de connaissance	celui qui connaît les racines
possesseur d'enchantements	possesseur d'expérience
celle qui aide les gens	possesseur de consultation
celle qui relève les gens	possesseur de prudence
celle qui apaise les gens	celui qui agit avec modération
celle qui fait récupérer les gens	il aide les gens
celle qui couvre les gens de cendre	il donne des potions aux gens
elle donne des potions aux gens	il masse les gens
elle aide les gens	il replace les os des gens
elle poinçonne les gens avec de l'obsidienne	il purge les gens
elle fait saigner les gens	il fait vomir
elle fait saigner les gens à répétition	il fait boire des choses aux gens
elle perce les gens avec de l'obsidienne	il perce les gens avec de l'obsidienne
elle fait boire des choses aux gens	il réchauffe les gens
elle purge les gens	il fait des points de suture aux gens
elle donne des potions aux gens	il relève les gens
elle purge l'anus des gens	il couvre les gens de cendre
elle oint les gens	
elle touche les gens	
elle frotte les gens	
elle masse les gens	
elle replace les os des gens	
elle replace les os des gens à répétition	
elle réchauffe les gens	
elle soigne les plaies infectées des gens avec des potions	
elle soigne les rhumatismes des gens avec des potions	
elle soigne les yeux des gens avec des potions	
elle extrait les excroissances de l'œil	

Tableau 5.IV: Caractéristique du «bon» ticitl par genre selon le codex de Florence X, 8 et 14 (suite)

Femme	Homme
xiuiximatini	tepatiani
tlaneloaiioximatini	tlapatiani
quauhiximatini	tepaleuiani
teiximatini	tlanemiliani
tlaximatqui	tlaximatini
tlaiieicole	xiuhiximatqui
tlaztlacole	teiximatqui
piale	quauhiximatqui
machice	tlaneloaiioximatqui
nonotzale	tlaiieicole
tlapaleuiani	tlaztlacole
tecoatiquetzani	iztlacole
teiamaniani	tlaxieicoani
teneuelmachitiani	tlapaleuia
nextli teololoani	tepatia
tepatia	tepapachoa
tepaleuia	teçaloa
teitzmina	tetlanoquilia
teço	tlaçotaltia
teçoço	tetlaitia
teihitzaquia	tlaitzmina
tetlaitia	textotla
tetlanoquilia	tehitzoma
tepamaca	tecoatiquetza
tetzinana	nextli teololoa
teuçà	
tematoca	
temamatoca	
tepapachoa	
teçaloa	
teçaçaloa	
textotla	
tepalancapatia	
tecoaciuizpatia	
teixpatia	
teixtequi	

### 2.1.2 Les *tlachixqui* ou devins

Il existait de nombreuses formes de divination «populaire» et elles étaient pratiquées le plus souvent par des femmes. Ainsi le *codex de Florence* mentionne, du côté de la *ticitl*, la *atlanteittaqui* (divination par réflexion dans l'eau pour voir si le patient, le plus souvent

un enfant, a perdu son âme), la *mecatlapouhqui* (divination à l'aide de cordelettes) et la *tlaolliquichaiaouhqui* (divination à l'aide de grain de maïs). Du côté des hommes *ticitl*, on ne mentionne que le *mecatlapouhqui* (cf. tableau 5.IV). Alarcón, quant à lui, affirme que les devins sont pratiquement toujours *ticitl*, que plus de femmes que d'hommes pratiquent la divination, et qu'elles sont particulièrement estimées (Alarcón 1987: 190). Les cinq devins qu'il nomme sont des femmes, et deux d'entre elles sont de famille noble. Selon notre compilation, ce sont également principalement des femmes qui œuvrent dans la divination (11 femmes et 4 hommes). Les hommes utilisent principalement une méthode qui consiste à suivre le cours de petits objets (grains de maïs, brindilles, coton, etc.) jetés dans un récipient rempli d'eau: *atlantlachixquiliztli*.

Le *pahini*, celui qui utilise une plante hallucinogène pour retrouver une personne, un objet, ou le responsable d'une maladie, peut être homme ou femme. Notre compilation recense 12 hommes et 15 femmes: parmi ces dernière, 11 s'adressent au *peyotl*, 3 préfèrent l'*ololiuhqui* et une privilégie le *pipiltzintli*. Chez les hommes, 4 utilisent le *peyotl*, 3 l'*ololiuhqui*, un fait usage des deux plantes et un autre préfère le *pipiltzintli*. Parmi les 11 femmes qui privilégient le *peyotl*, 10 se le procurent par importation, puisqu'elle habitent hors de la zone de croissance de la plante (c'est aussi le cas pour 3 des 5 hommes). On observe donc une préférence des femmes pour le *peyotl*, qu'un sortilège présente d'ailleurs comme une plante déesse, tandis que l'*ololiuhqui* est un dieu. Tous deux sont cependant des divinités guerrières, probablement Cihuacoatl et Tezcatlipoca (voir plus loin et Raby 1997). Il s'agit ici bien entendu de la tradition nahua, l'identification du *peyotl* étant différente chez les autres ethnies qui l'utilisent (voir Aguirre Beltrán 1987: 147-155). La symbolique guerrière qui imprègne le monde du *pahini* est certainement liée, d'une façon ou d'une autre, à la forte proportion masculine chez ces devins.

## 2.2 Les sorciers

Parmi les activités de sorcellerie, il existe trois pratiques privilégiées par les femmes: celle des *nahualli*, qui compte ses adeptes parmi l'un et l'autre sexe; celle des *mometzcopinqui* («celui/celle qui se désarticule les jambes»), qui pourrait être, si l'on en croit l'informateur de Sahagún, exclusivement féminine; et enfin celle des *xochiua* et des *teyollocuepani*, sorciers de l'un ou l'autre sexe qui se spécialisent dans la séduction ou la manipulation des sentiments d'autrui.



Un passage du *codex de Florence* (IV, 31, 1957: 41-44) permet en fait de clarifier quelque peu les catégories sociales où se retrouvent certains types de sorciers. Il s'agit en effet de la section traitant du destin des enfants né un Ce Ehecatl, signe de mauvais augure prédisposant à la sorcellerie. S'il est noble, l'enfant deviendra un *nahualli* puissant - le texte précise: principalement jaguar (*tecuani*) ou coyote - devin ou encore enchanteur utilisant le sortilège (*nenonotzale*). Du noble (sans doute homme ou femme) on dit qu'il connaît les *tlacatecolotlatolli* les paroles du sorcier et plusieurs termes font référence à la parole: *tlatolli* mais aussi *nonotza* et *nonochilia*, de *notza*, appeler.

Tableau 5.V: Types de sorciers par catégorie sociale et sexe selon le *codex de Florence* IV-31

Noble	Homme du commun	Femme du commun
Nahualli	Tlacatecolotl	Mometzcopinqui
Tlaciuhqui	Tetlatlacatecoloa	Mometzcopinani
Nenonotzale	Tepupuxaquahuia	
Tlacatecolotlatolli	Temamacpalitotia	
Tlacatecoloiotl	Tepoloani	
Teipitzani	Techuilotlatia	
Texoxani		
Tetlachihuiani		
Tetlanonochili		
Tetlateononochili		
Tecuanahualli		
Coionahualli		
Nahual (Celui qui se cache?)	Homme-hibou	Celle qui se désarticule les jambes
Celui qui cherche les choses (devin)	Il ensorcelle les gens	Celle qui se désarticule les jambes <sup>1</sup>
Possesseur de sortilèges	Il rend les gens stupides	
(Il connaît) les paroles de l'homme-hibou (sorcier)	Il fait danser les gens dans la paume de la main	
(Il connaît) la sorcellerie (homme-hibou + abstraitif)	Destructeur des gens	
Celui qui souffle sur les gens	Il brûle ce qui est levé pour les gens	
Celui qui ensorcelle les gens		
Celui qui enchante les gens		
Il invoque le mal sur les gens		
Il invoque les dieux pour causer du mal aux gens		
Nahual-Jaguar		
Nahual-Coyote		

1. -qui et -ni sont tous deux des suffixes qui s'ajoutent au verbe pour former des «noms d'agent». -qui, est une forme du prétérit; lorsque le verbe est transitif, il indique un état («celui qui fait telle chose»). -ni est une forme verbale nommée «éventuel»; il indique plutôt une capacité, un don («celui qui a la capacité de faire telle chose») et peut également servir pour désigner des classes sociales ou d'animaux (*tlatoani*: «roi», *tecuani*: «fauve»). Mais, sauf exception, -qui marque une profession, -ni une capacité (Launey 1979: 155-160). Les deux se traduisent en général par un nom, et la nuance est souvent inexistante, trop subtile pour être rendue, ou encore son expression donnerait lieu à des constructions exagérément lourdes.

L'homme du commun, quant à lui, est simplement qualifié de sorcier (*tlacatecolotl*), et dans tous les termes qui le définissent, la parole est absente. En fait, l'homme du commun utilisait certainement des sortilèges (voir Alarcón, et Sahagún lui-même); l'informateur (noble) de Sahagún aurait donc établi ses catégories en plaçant la parole du côté de la noblesse, puisqu'elle est un attribut de cette dernière (le seigneur est le *tlatoani*, «celui qui parle»). L'une des formes de sorcelleries associée au plébéien est celle des *temacpalitotique*, «celui qui fait danser les gens dans la main», voleurs nocturnes qui hypnotisent les habitants d'une maison à l'aide de sortilèges et du bras d'une femme morte en couche. Quant à la sorcellerie des femmes du commun, elle se résume ici à la *mometzcopinqui*. La liste qui précède (tableau 5.V) comprend tous les termes utilisés par les informateurs de Sahagún au chapitre 31 du livre IV; chacune des rubriques (noble, homme du commun, femme du commun) est suivi d'un «etc.» dans le texte et n'est donc pas exhaustive.

Dans la traduction espagnole de Sahagún, version fort simplifiée du texte nahuatl, le *temamacpalitoqui* et la *mometzpinqui* sont opposés comme versions masculine et féminine du sorcier d'extraction commune et né un jour Ce Ehecatl - c'est-à-dire possédant son talent de naissance. La semaine Ce Quiauhtl (Un Pluie) est également un temps propice à la naissance de sorciers (*codex de Florence IV-11*). Malheureusement, il n'est fait ici aucune classification selon le sexe. On y apprend cependant que les nobles deviendront nahual-jaguar ou devin (c'est-à-dire qu'ils pourront utiliser leur don à bon escient, si tel est leur désir), tandis que les plébéiens deviendront nahual (dindon, belette ou chien), séducteur sorcier, *tlacatecolotl*, *teuillotlatiani*, *tlahuipuchtli* ou *mometzcopina*. Le texte, cependant, informe que la femme née un jour Ce Quiauhtl sera simplement pauvre (comme le sorcier, par ailleurs); son travail sera toujours vain et voué à l'échec, pire, elle n'aura pas de foyer et ce, même s'il s'agit d'une noble dame. En fait, ce qui semble important ici, ce sur quoi insiste le *tlacuilo* dès sa première phrase, c'est la vie misérable que mèneront les natifs de ce signe; le texte va donc opérer l'opposition masculin-féminin selon ce critère premier. Et il n'est pas de vie plus vaine que celle de sorcier pour un homme, et celle de «sans foyer» pour une femme, car ces deux situations vont à l'inverse de ce qui est socialement souhaitable. L'homme doit être un guerrier (c'est-à-dire faire montre d'une énergie solaire et non nocturne), la femme doit tenir maison.

### 2.2.1 La femme *nahualli*

Le *nahualli* est un sorcier d'un type particulier, car il ne se cantonne pas dans le maléfique. Son activité peut aussi bien être destructrice que positive. Le *nahualli* prend la forme d'un animal, toujours le même; mais ce qu'il fait sous sa forme animale n'est pas déterminé. Il peut molester les gens, les tuer; mais il peut également se rendre utile. Lorsque le *ueytlatoni* Motecuzoma veut percer les secrets du lieu d'origine mythique de son peuple, Aztlan, ce sont des *nahualli* qu'il envoie effectuer ce voyage mystique. L'histoire veut que seuls les plus forts revinrent: les lapins et autres petites bêtes se firent manger par les prédateurs (naturels) pendant la traversée du désert... Le *nahualli* n'est donc pas véritablement un sorcier maléfique, mais plutôt un individu, homme ou femme, doué d'une capacité extraordinaire qu'il peut utiliser à bon ou à mauvais escient. Cette capacité consiste entre autres à voyager aisément d'un monde à l'autre, à se jouer de cloisons infranchissables pour le commun des mortels (retour à Aztlan, voyage souterrain). Un autre exemple vient illustrer ce principe: au début de la colonie, une jeune fille tlahuica (Nahua de l'actuel État du Morelos) étant emprisonnée pour «pratiques superstitieuses», sa grand-mère se métamorphose en faucon afin de la délivrer; avec son aide, la petite-fille s'évade sous forme de colombe (*codex Carolino* 1967: 21).

L'observation de notre compilation de cas coloniaux montre que le nahualisme est pratiqué par les deux sexes, avec sans doute une légère prépondérance des hommes (5 femmes sur 12 cas). L'étude des mentions de nahualisme relevées dans le *codex de Florence* (tableau 5.V) et les *Primeros Memoriales* semble indiquer la même tendance. Le nahualisme est tout d'abord associé aux hommes et même aux hommes nobles (*codex de Florence*, IV, 31, 1967: 101); il est pratiqué par des prêtres du temple, selon les *Primeros memoriales* (Garibay 1944-1947: 167-168), mais le nahualisme revient continuellement parmi les épithètes attribuées aux femmes comme aux hommes pratiquant la sorcellerie. Selon les cas coloniaux que nous avons recensés, il semble que les animaux volants soient préférés par les femmes (chauve-souris<sup>15</sup>, faucon<sup>16</sup>, colombe<sup>17</sup>) tandis que les mammifères sauvages carnivores sont plutôt masculins (jaguar ou ocelot, coyote ou renard<sup>18</sup>). Le

<sup>15</sup> Une des nombreuses espèces de chauve-souris présentes au Mexique.

<sup>16</sup> Probablement *Falco mexicanus* Schlegel, cf. Anderson et Dibble 1963: 43.

<sup>17</sup> Il s'agit probablement de la tourterelle, *cocotli*, associée aux jeunes filles et à l'amour (cf. chapitre 6): *Scardafella inca* Less. selon Garibay in Sahagún 1997: 923

<sup>18</sup> Nous avons traduit *zorro* (renard) par coyote suivant en cela Sahagún 1997: 623. S'il s'agit véritablement d'un renard, ce pourrait être celui mentionné par les informateurs de Sahagún, le renard argenté (*oziroa*), une des sous-espèces de *Urocyon cinereoargenteus*, cf. Anderson et Dibble 1963: 9.

chien<sup>19</sup> et le caïman<sup>20</sup> semblent avoir la faveur des deux sexes. Les animaux associés à la nuit et au monde souterrain, domaine des sorciers, sont prisés par les deux sexes (chauve-souris, jaguar, chien, caïman). Le découpage féminin-masculin, lorsqu'il est présent, suit plutôt la classification nahuatl telle qu'on la retrouve aujourd'hui dans la Sierra Norte de Puebla (Beaucage et Taller 1990): aux hommes de l'époque coloniale correspondrait la famille animale «fauves» (*tekuanimej*), aujourd'hui le tonal ou double animal des sorciers: aux femmes correspondrait la famille des «oiseaux» (*chiktejmej*, à laquelle il faut ajouter dans notre cas la chauve-souris), animaux moins puissants puisqu'à l'inverse des fauves, ils sont chassés par les humains; mais certains, comme l'aigle, sont des prédateurs renommés. Ainsi, il faut prendre en considération que les femmes peuvent utiliser un oiseau prédateur, le faucon, ainsi qu'une bête féroce, le caïman (associé à l'eau terrestre féminine et au monstre original Cipactli). Les oiseaux font partie des animaux susceptibles, toujours selon les Nahuas de la Sierra Norte, d'être affectés par les comportements humains, et en particulier par l'infidélité conjugale. On pourrait peut-être établir un rapport entre la vie amoureuse (illicite) et les femmes sorcières, *via* les animaux volants (cf. également le cas de la *mometzcopinqui*, au point suivant). C'est certainement le cas pour la chauve-souris: on a vu les déboires de Xochiquetzal avec la chauve-souris Xolotl et on verra que la déesse est invoquée dans la sorcellerie amoureuse.

Autre classification éclairante, celle des militaires aztèques: le monde militaire et le monde des sorciers se recoupent aisément, parce que Tezcatlipoca est un dieu à la fois guerrier et sorcier. Or les deux ordres militaires, celui de l'aigle et celui du jaguar, correspondent précisément aux catégories animales marquées par le genre. À l'inverse des rapports qui s'établissent dans la symbolique militaire et dans la symbolique nahua en général, la composante ciel-haut (aigle/faucon) correspond ici au féminin et la composante terre-bas (jaguar) au masculin. On verra que nous retrouverons souvent ce rapport d'inversion entre le monde magique et le discours hégémonique, et que ce rapport s'effectue en premier lieu à travers le genre.

Cette division masculin-féminin semble faire en partie écho à la répartition noble-homme du commun des temps préhispaniques. En effet, selon le *codex de Florence* (IV, 11, 1957: 42), traitant des signes de naissance selon l'ancien calendrier, seuls les nobles (nés un jour Un Pluie) peuvent avoir un jaguar comme nahual, tandis que les sorciers plébéiens se

<sup>19</sup> *Canis americanus* ou *Canis caribaeus*, selon Anderson et Dibble 1963: 16, s'il s'agit du chien sans poil américain.

<sup>20</sup> *Crocodylus acutus*, *Crocodylus moreletti* selon Anderson et Dibble 1963: 67.

transforment en dindon<sup>21</sup>, en belette<sup>22</sup> ou en chien. Les femmes ne sont pas mentionnées ici parmi les *nahualli*. D'après ce qu'en dit Alarcón (1987: 148) le serpent serait peut-être masculin (*a esta [vibora celcoatl o metlapilcoatl] no ay indio que crea ser animal, sino indio nahualli*: «ce serpent, pas un Indien ne croit qu'il s'agit d'un animal, mais bien plutôt d'un sorcier indien»). Il est donc possible que le découpage suivant ait été plus ou moins observé:

Tableau 5.VI: Types de nahual animal par catégorie sociale et sexe

	Fauves	Autres
Terre	Hommes nobles	Hommes du commun
Air	Femmes nobles?	Femmes

Auraient fait exception les nahual dindon (un oiseau, mais qui ne vole pas), chien, caïman, et hibou<sup>23</sup>, les trois derniers partagés par les deux sexes. Notons que le dindon et le chien sont les deux animaux domestiques de la Mésoamérique, tandis que le hibou et autres oiseaux semblables sont l'emblème de la sorcellerie (*tlacatecolotl*, personne-hibou)

### 2.2.2 La *mometzcopinqui*

Les caractéristiques de la *mometzcopinqui* ne sont pas définies dans les textes anciens. Selon Sahagún, comme on l'a vu, cette forme de sorcellerie serait typiquement féminine. Une étude ethnographique réalisée dans le Bassin de Mexico en 1952-53 (Madsen et Madsen 1989, Tecospa et Tepepan) permet de jeter quelque lumière sur la *mometzpinqui* préhispanique. Selon cette étude, le «vampire» (*tlaciqui*: «celui/celle qui atteint les choses»?) provoque la mort ou un état morbide en suçant le sang de sa victime. Ce *tlaciqui* semble tenir à la fois de la *nahualli* et de la *mometzcopinqui*:

There used to be several vampires in Tepepan [village métis] but only one is still living and he is too old to suck blood. (...) [The vampire] possessed the power to turn into a turkey, a vulture or a ball of fire and fly to the house of his sleeping victim. Throughout the Valley of Mexico, tales are told of the vampire who twists off his legs and arms, buries them in the form of a cross under the hearth, puts on *petate* wings, and flies away. (Madsen et Madsen 1989: 233)

<sup>21</sup> *Meleagris gallopavus* L., selon Anderson et Dibble 1963: 53.

<sup>22</sup> Probablement *Mustela frenata* Lichtenstein (*coçatli*), Anderson et Dibble 1963: 13.

<sup>23</sup> Une des nombreuses espèces de *tecolotl*, «hibou», listées dans le livre XI du *codex de Florence*.

Bien que le vampire puisse être homme ou femme dans le Bassin de Mexico des années cinquante, tout dans la description fait référence au monde féminin: le sorcier se transforme en oiseau, un animal privilégié par les femmes, ou en boule de feu volante: celui qui retire ses membres les dépose sous le foyer. Les ailes de *petatl*, natte de roseau, évoquent à la fois l'oiseau et l'objet domestique. Enfin, le fait de retirer jambes et bras correspond assez bien au terme de *mometzcopinqui*, «celui/celle qui se désarticule les jambes».

Dans le village indien de Tecospan, la dernière vampire serait décédée au début du siècle. On raconte que cette jeune fille, grasse et jolie, se mit à dépérir après son mariage, puisqu'elle ne pouvait plus sortir la nuit. Un ami informe le mari qu'il s'agit d'une *tlaciqui*. Alarmé, ce dernier feint un voyage et l'observe à son insu, sur un arbre perché. La nuit tombée, il voit une boule de feu sortir de la maison et y revenir, puis son épouse faire un repas de sang assaisonné de cheveux humains et accompagné de galettes de maïs. La jeune femme reprend immédiatement ses couleurs. La nuit suivante,

her husband saw her take off her legs from her knee down and put them under the *comal* in the form of a cross. As soon as she finish this, she left the house. Her husband came inside and burned up her legs. When she returned, she couldn't find her legs and couldn't walk. Soon afterwards she died. (*ibid*: 238)

Ce récit semble être très proche de ce que pouvait être la *mometzcopinqui* préhispanique: il s'agit d'une femme, autochtone, et seules les jambes sont désarticulées au cours de la métamorphose. Deux concepts-clés méritent ici d'être quelque peu explorés: la nourriture, et le corps en tant que microcosme. La jeune femme abandonne le foyer au sens propre: le *comal* est la plaque de cuisson pour les galettes de maïs et au sens figuré: elle «trompe» son mari en visitant d'autres personnes pour en extraire sa nourriture. L'inversion est presque trop patente: la sorcière se nourrit des autres en les affaiblissant plutôt que de nourrir les autres pour les fortifier, rôle de l'épouse. Il n'est pas impossible qu'aux temps préhispaniques les sorcières aient mangé le cœur et les mollets de leurs victimes, plutôt que d'en boire le sang (ce qui semble quelque peu européen comme croyance): c'est ce que suggèrent les termes *teyollocuani* («celui qui mange le cœur des gens») et *tecotzcuani* («celui qui mange le mollet des gens»), cités par les *Primeros memoriales* (1993).

Sous le foyer réel, celui de la bonne épouse, elle laisse ses mollets en forme de croix, c'est-à-dire représentant les quatre directions de l'univers. Il semble donc que la *mometzcopinqui*, en se défaisant de ses jambes (et éventuellement de ses bras), concentre

son énergie (n'oublions pas qu'elle devient une boule de feu) dans ce qu'elle a de plus associée au monde des morts (le centre du corps: cf. Gillespie 1991). Mais on se souvient que chez Tezcatlipoca (dieu associé à la sorcellerie), la féminité est contenue dans le bas du corps (cf. la conclusion de notre chapitre 4). Lorsque la sorcière désarticule ses jambes, c'est donc sa féminité qu'elle rejette. La *mometzcopinqui*, privée du bas du corps, concentre son énergie de type masculin, afin de pratiquer son maléfice. Ses jambes, elle les laisse sous le *comal*, lieu de la féminité, en sécurité dans leur domaine, bien rangées selon les directions de l'univers. La métamorphose doit être temporaire: privée de sa féminité par la destruction de ses jambes, la *tlaciquil/mometzcopinqui* de Tecospa ne peut survivre et meurt.

Une fois les caractéristiques de la *mometzcopinqui* établies, il devient possible de les comparer à celles du *temacpalitoti*, le voleur hypnotiseur masculin qui lui est opposé par Sahagún. Le *temacpalitoti* se munit d'une part de féminité, grâce au bras gauche d'une femme morte en couches. Cette femme est une guerrière et le bras gauche (toujours selon le Tezcatlipoca du *codex Borgia*) appartient au domaine féminin, tout en portant les armes du guerrier; ce bras est d'ailleurs, on l'a vu, tout aussi recherché par les jeunes guerriers pour augmenter leur valeur sur le champ de bataille.

Tableau 5.VII: Comparaison des caractéristiques du *temacpalitoti* et de la *mometzcopinqui*, selon le *codex de Florence* et les informations in Madsen et Madsen 1989i

<b>Mometzcopinqui</b>	<b>Temacpalitoti</b>
désarticule ses membres	désarticule le membre d'une autre
se débarrasse	prend
jambes	bras
deux membres	un membre
cache sous le foyer intérieur	montre et frappe les murs extérieurs
foyer = centre	murs = points cardinaux
agit seule	agit en groupe

Encore une fois, l'inversion propre au genre est manifeste, mais elle est déséquilibrée et plutôt masculine: le voleur se munit d'une part de féminité masculine, tandis que la sorcière se débarrasse de sa féminité.

Enfin il est intéressant de noter que le seul devin «populaire» de sexe masculin est celui qui doit démasquer l'auteur d'un vol: il s'agit peut-être d'un *temacpalitoti* mais quoi qu'il en soit, le vol est fortement identifié au monde masculin.

Ainsi, les femmes sorcières de type *nahualli*, auxquelles la *mometzpinqui* peut être associée, se transforment le plus souvent en êtres associés à l'air, aux oiseaux: sa caractéristique principale est de voler. Comme tous les *nahualli*, la femme qui pratique cette forme de sorcellerie se départit de son humanité; elle peut utiliser cette transformation à bon ou à mauvais escient. La *mometzpinqui*, quant à elle, est la plus néfaste de toutes les sorcières, puisque ses actes ont toujours une conséquence morbide. Elle abandonne non seulement son humanité, mais également une part de sa féminité, se transformant, un peu à la façon des Cihuateteo, en femme masculine et guerrière/sorcière. La sorcellerie d'amour nous permettra d'explorer un type de sorcellerie un peu plus bénin et qui fait usage de sortilèges.

### 2.2.3 Sorcellerie d'amour: *xochiua* et *teyollocuepani*

Deux types de sorciers jouent plus particulièrement avec les sentiments humains: le *xochiua* (*suchioa*, selon l'orthographe du *codex de Florence*, à rapprocher de *xochiuiia*, «séduire» et de *xochiioua*, «fleurir») femme ou homme, un séducteur et le *yollocuepani* («celui/celle qui retourne le cœur des gens») qui transforme les sentiments d'une personne envers une autre, et le plus souvent apaise la colère. Ces deux types de sorciers peuvent agir soit pour eux-mêmes, soit pour un client.

Alarcón (1987: 181) nous fournit un sortilège utilisé par le *xochiua* masculin; le *codex Carolino* (1967: 29 sq) en note un autre, de facture assez différente et également adressé à une femme. Le seul sortilège féminin, à notre connaissance, est rapporté dans un document de l'Inquisition (1665, Aguirre Beltrán 1987: 303). Il est utilisé par Francisca Rodriguez, une *ticitl* d'origine afroaméricaine (*mulata libre*, «mulâtresse libre», selon la terminologie novohispane en matière de classification raciale et sociale) qui a appris son art d'une femme nahua (*india mexicana*). Francisca enseigne le sortilège en nahuatl, malheureusement très court, à une dame espagnole ayant perdu son amant. Pourtant, le *codex de Florence* est très clair: le *xochiua* est autant féminin que masculin, tous deux possèdent des sortilèges adaptés à l'autre sexe (tableau 5.VIII).



L'image correspondant au paragraphe *xochiua* (Livre X-11, image 61a) montre un homme et une femme de part et d'autre d'une fleur, *xochitl*, car *xochiua* (*suchi* étant une variante pour *xochi*) peut se traduire littéralement par «enfleurir». Les deux *xochiua* porte le signe «parler» dirigé vers la fleur, qui représente peut-être également la déesse Xochiquetzal. En effet, l'auteur anonyme du *codex Carolino* nous informe que le *xochiua* utilise

(...) une certaine invocation à une ancienne diablesse nommée Xochiquetzal, déesse des tisserandes, et quelques pauvres petits égarés implorant toujours sa faveur pour attirer les petites jeunes femmes. On dit: Cioa tlatolli ou Cioanotzaliz tlatolli («parole [pour ensorceler] une femme» ou «parole pour l'appel d'une femme»).

Tableau 5.VIII: Caractéristiques du *xochiua* ou sorcier séducteur, par sexe, selon le *codex de Florence X-11*

Femme	Homme
possesseur de sortilèges pour séduire les hommes <sup>1</sup>	possesseur de sortilèges pour séduire les femmes <sup>1</sup>
possesseur d'enchantement pour séduire les hommes	possesseur d'enchantement pour séduire les femmes
<i>possesseur de choses gardées</i> <sup>2</sup>	idem
<i>possesseur de choses gardées triturées</i>	idem
<i>possesseur de choses gardées frottées entre les mains</i>	idem
celle qui change le cœur des gens	celui qui change le cœur des gens
celle qui mêle/étourdit le cœur des gens	celui qui mêle/étourdit le cœur des gens
celle qui s'amuse avec la chair des gens	celui qui s'amuse avec la chair des gens
elle captive les gens	il captive les gens
elle séduit les hommes par sorcellerie	il séduit les femmes par sorcellerie
elle mêle le cœur des gens	il mêle le cœur des gens
elle change le cœur des gens	il change le cœur des gens

1. *Cioatlatolli* ou *cioanotzaliz tlatolli*: sortilège pour séduire les femmes (*codex Carolino* 1967: 29, 35); d'où *oquichlatolli*: sortilège pour séduire les hommes. *Texochiua*: «ensorceller une femme pour l'amener» (*ibid*: 35); -te étant un suffixe neutre, s'il s'agit d'une femme on doit donc traduire à l'inverse (ensorceller un homme). Dans tous les autres cas, le suffixe neutre -te est utilisé.

2. Nous traduisons *pixe* comme un dérivé de *pia*, *opixqui.nitla*, garder. Plusieurs indices nous permettent de le faire: l'expression *tlapialli* «chose gardée» utilisée par les informateurs d'Alarcón pour décrire les paniers sacrés contenant offrandes et représentations divines, transmis de générations en générations (voir également *piale*, un peu plus haut dans la liste); le fait que Sahagún traduit le verbe *tepixhuia* (un peu plus loin) *embelesar*, «captiver»; enfin le terme *tlapixqui* «gardien». Dans un cas, sans préfixe, il s'agit d'objets conservés; dans l'autre, avec le préfixe -te, ce sont les victimes qui sont «captivées» par le sorcier. Le suffixe -e indique qu'il s'agit d'une personne qui possède l'attribut nommé. *Pixlatex* et *pixlaxaqualole* peuvent faire référence au traitement des herbes médicinales «triturées» et «frottées entre les mains» pour les émettre avant utilisation.

Tableau 5.VIII: Caractéristiques du *xochiua* ou sorcier séducteur, par sexe, selon le *codex de Florence X-11* (suite)

Femme	Homme
oquichtlatole oquichnotzale	ciuatlatole ciuanotzale
	<i>pixe</i>
	<i>pixtlatexe</i>
	<i>pixtlaxaqualole</i>
	teiollocuepani
	teiolmalacachoani
	tenanacauiani
	tepixuia
	tesuchiua
	teixmalacachoa
	teiolcuepa

Les termes en italique définissent des tâches préhispaniques stigmatisées uniquement selon les valeurs catholiques du 16<sup>ème</sup> siècle. Le jugement préhispanique dépend parfois du contexte (par exemple le «possesseur de sortilèges» peut les utiliser à bon ou mauvais escient).

*Nite xochiua. En esto hay cierta invocación a una diable antigua llamada Xochiquétzal, diosa de las texedoras, y piden agora algunos perdidillos su favor para atraer mujercillas. Dicese: Cioa tlatolli ou Cioanotzaliz tlatolli. (codex Carolino 1967: 35-36)*

Mendieta, pour sa part, affirme laconiquement:

On a dit que certains faisaient pénitence afin de pouvoir satisfaire leur mauvais désir charnel avec la personne de leur gré: et à cette fin ils procédaient à certaine sorcellerie avec diverses fleurs, qu'ils plaçaient en certain endroit pour réaliser leur mauvaise intention.

*Algunos se dijo que hacian penitencia para alcanzar su mal deseo carnal con la persona que les agradaba: y para esto hacian cierto hechizo de diversas flores, y lo ponian en cierta parte para conseguir su mal intento. (Mendieta 1971: 108)*

La fleur ou la racine de *poyomatli* avait la réputation de porter à l'amour: on l'utilisait pour aromatiser les tubes de tabac (non identifié selon García Quintana et López Austin 1989: 899; selon Garza 1990: 68, il s'agirait peut-être de la fleur de l'arbre *cacahuaxochitl*<sup>24</sup>). Mais le *xochiua* peut la mélanger à du plantain (à l'époque coloniale) ou de la courge<sup>25</sup> et

<sup>24</sup> *Lexarza funebris* ou *Quararibea funebris*

<sup>25</sup> *Cucurbita* spp.

l'offrir à celle qu'il veut séduire, selon une technique utilisée plutôt par le *teyollocuepani* (voir plus bas). Dans le même but, Motecuzoma s'entourait de fragrance de *poymatli* lors des danses publiques (*codex Carolino* 1967: 38). On peut également le porter sur soi ou encore asperger la personne convoitée de poudre de *poymatli* (Aguirre Beltrán 1987: 172), pour un effet semblable à celui recherché par Motecuzoma. À l'époque coloniale tout au moins, le colibri est également utilisé comme amulette d'amour. En effet, le colibri est à l'époque préhispanique l'âme d'un guerrier mort sur le champ de bataille. Il s'agit donc ici d'utiliser la contrepartie masculine de la fleur, le colibri qui vient la butiner, selon le schéma habituel: guerre - amour; masculin - féminin; Tezcatlipoca / Huitzilopochtli - Xochiquetzal.

Le *codex Carolino* donne par ailleurs plusieurs termes pour désigner le *xochiua* masculin (*ibid*: 35): *teixcuepani*, «celui qui transforme les yeux des gens», c'est-à-dire leur donne des visions, sans doute ici pour leur faire apparaître séduisant celui qui ne l'est pas; *teca mocacayouani*, «celui qui se moque des gens», *tequeloani*, «celui qui séduit les gens par la tromperie», le duplicatif de *quelo*, *quequelo*, ayant une connotation sexuelle et se retrouvant dans un des épithètes de Tezcatlipoca, *Moquequeloani* et enfin *moyoallitoani*, «celui qui se nomme lui-même Nuit», *Yohualli* («Nuit») étant également un des noms du dieu Tezcatlipoca. De ces derniers, l'auteur se plaint particulièrement:

Ils sont malfaisants, ils laissent, ou laissent entendre qu'ils étaient quasi immortels, ou encore impassibles. Ils trompaient, et plaise à Dieu qu'ils ne trompent point encore aujourd'hui les femmes. Aussi les hommes, mais par une autre voie.

*Son dañosos, hacen, o hacían, entender que eran quasi inmortales seu impassibles. Egañaban, y plega a Dios que agora no engañen a mujeres. También a hombres, pero por otra vía. (codex Carolino 1967: 35)*

Les termes utilisés laissent d'ailleurs entendre que l'auteur a eu en main un sortilège fort semblable à celui rapporté par Alarcón cinquante ans plus tard, mais a malheureusement négligé de le transcrire; en effet, dans nombre de sortilèges, l'officiant se dit immortel ou insensible à la douleur (*amo nezo, amo nitlapallo*, «je n'ai pas de sang, je n'ai pas de couleur»). La mention des hommes renvoie certainement à des pratiques homosexuelles, également sous le signe de Tezcatlipoca.

Le ou la *teyollocuepani*, de son côté, cherche non pas tant à attirer l'amour qu'à calmer les sentiments trop colériques, et par là provoquer pitié, amitié ou amour. Ce type de

sorcellerie semble avoir gagné en popularité pendant la période coloniale, alors que bien des membres des «castas» (noirs et métis) souffrent des mauvais traitements de leurs supérieurs et que la violence conjugale devient sans doute plus courante avec la montée de l'alcoolisme et les nouvelles conceptions relatives au genre, importées d'Europe. Le *teyollocuepani* peut également provoquer la colère ou le dégoût chez sa victime, et ainsi faciliter les amours illicites (Alarcón 1987: 180). Il suffit, selon la tradition, de préparer un *atolli* ou une boisson de cacao en y ajoutant des grains de maïs ayant poussé en sens contraire des autres sur l'épi (*ibid.*), ou encore du sang menstruel (*codex Carolino* 1967: 45). Ce type de sorcellerie semble pratiqué principalement par les femmes, puisque ce sont elles qui préparent les boissons et qui ont accès, bien entendu, au sang menstruel. Selon le *codex Carolino*, il s'agissait, dans ce dernier cas, de conserver l'amour du mari ou d'«éviter qu'il ne soit dur» envers l'épouse (*aliquae mulieres dabant in esu aut in potu suis viris ut eas amarent, vel quod non essent sev[er]i ad illas, ibid.: 45*).

On peut conclure, à partir de la répartition des spécialistes de la sorcellerie amoureuse selon le genre, que celle-ci soit pratiquée par les deux sexes. Cependant, le sortilège d'amour pour séduire l'autre est peut-être plus souvent utilisé par l'homme. C'est ce que semble suggérer le fait que ces sortilèges nous sont surtout parvenus dans leur version masculine, bien que cet état des choses puisse aussi s'expliquer par d'autres facteurs: gêne des femmes face aux prêtres catholiques masculins, absence de sensibilité de ces derniers aux affaires féminines. La sorcellerie *teyollocuepaliztli* quant à elle, semble plutôt le fait des femmes.

On trouvera en annexe 3 d'autres listes de termes tirés du livre X et concernant la sorcellerie. Leur étude n'a rien apporté de plus que ce qui a été dit jusqu'à maintenant; elle confirme simplement la proportion plus élevée de sorciers masculins.

### 3. Analyse des sortilèges

Les sortilèges font intervenir un grand nombre d'êtres surnaturels féminins et masculins: objets, herbes médicinales, éléments naturels et animaux se voient dotés d'une personnalité surnaturelle. Dieux et déesses entrent également en action, quand ce n'est pas l'officiant lui-même qui incarne une divinité. Par être surnaturels, nous désignerons principalement la substance spirituelle de l'objet matériel ou l'être vivant (ou partie d'être vivant) invoqué. Cependant, il faut préciser que pendant le sortilège tout au moins et pour

l'officiant, l'objet *est* l'être surnaturel: la distinction n'est donc pas toujours aisée à faire. Par ailleurs, le terme «êtres surnaturels» englobe les divinités, sauf lorsqu'il sera nécessaire de distinguer ces dernières. Sinon, le terme divinité désignera plutôt Citlalcueye, un des rares êtres surnaturels «abstrait» du *Traité des superstitions*, en ce sens qu'elle ne représente pas un objet ou un être utilisé ou touché pendant le sortilège. Le terme désignera également les êtres humains transformés en dieux pendant le sortilège. Être surnaturels, divinités et officiants interagissent entre eux tout au long de la performance. Ainsi, ce n'est pas seulement les caractéristiques de tel ou tel être invoqué qui nous aideront à définir la symbolique du genre, mais les modalités de leur interaction.

La très grande majorité des informations proviennent du *Traité des Superstitions* d'Alarcón (1987). Afin de familiariser le lecteur, nous donnerons immédiatement deux exemples de sortilège. Alarcón donne souvent le sens des métaphores, qu'il a en général obtenu de ses informateurs autochtones. Tout d'abord, voici un extrait du sortilège qu'utilise un chasseur. Ce dernier demande à la terre et à la corde («Un Herbe sèche») de l'assister, en éveillant leur colère contre le cerf («Sept Fleur») et la biche («Femme Serpent de nuage»):

Venez, ma mère, Seigneur Terre, mon père, Un Lapin, Miroir étendu qui ne fait que fumer vers ici, ma sœur aînée Un Herbe sèche. Ma mère Seigneur Terre, personne n'attire ta colère? Personne n'attire ta fureur? Le prêtre Sept Fleur, habitant du désert, et ma sœur aînée, Femme Serpent de nuage, à la chair fleurie [grasse], passent leur temps à se servir de toi en te creusant!

*Tla xihuiqui nonan tlaltecuintli, nota ce tochtli tezcatl yncan hualpopocatimani, nohueltiuh cenmalinalli, nonan tlaltecuintli ayocac ymoqualan? ayocac yn motlahuel yncan titatacapol mitznemitia yntlamacazque, chicomexochitl, teo tlalhua yn nohueltiuh yn mixcoacihuatl ynaca xoch.* (Alarcón 1987: 162)

Ou encore, cet extrait d'un sortilège utilisé par la guérisseuse pour soigner d'une affection (la «paralysie verte», terme souvent utilisé pour la maladie) les yeux (le «miroir sorcier») d'un malade. Elle le fait à l'aide d'écorce de *mesquitl* («Remède vert») et de ses doigts («Chevelure de nacre»):

Je suis le Prêtre, je suis le Seigneur des sortilèges, je vous ai amenées ici, Chevelures de nacre, allez chercher la paralysie verte, allez chercher, Chevelures de nacre, quel dieu, quel être puissant veut détruire mon miroir sorcier? Viens Prêtre remède, Remède vert.

*Nitlamacazqui, ninahualtecutili, nimitzualhuicac in titzoneptzin, xictemo xoxouhqui coacihuitzli xictemo tzonecptzin ac teotl, ac mahuitzli in ye quipoloznequi nonahualtezcauh tla xihualhuia tlamacazqui patecatl, xoxouhqui patecatl. (Alarcón 1987: 201)*

Dans ce chapitre, nous verrons tout d'abord en quoi le monde symbolique du *Traité* constitue une vision originale: nous analyserons donc le rôle de la divinité principale du monde du sortilège, Citlalcueye, «Celle à la Jupe d'Étoiles», la voie lactée; puis nous étudierons les complexes symboliques qui entourent les êtres surnaturels et les divinités: nom, couleur, type de relation, etc., en fonction de leur genre et de celui de l'officiant. Enfin, nous traiterons des rapports harmonieux entre Xochiquetzal et Centeotl («Dieu Maïs») et ceux plus houleux entre Xochiquetzal et Tezcatlipoca.

### 3.1 Une vision du monde originale

#### 3.1.1 Une dualité féminine

Dans le monde spirituel des sortilèges rapporté par Alarcón, il n'est qu'une déesse-mère principale, et c'est Citlalcueye. On y retrouve fort peu de dualité masculine-féminine (les Omecihuatl-Ometecutli du panthéon nahua traditionnel) et aucun exemple de dualité masculine (Huitzilopochtli-Tlaloc chez les Aztèques, Quetzalcoatl-Mictlantecutli du *codex Borgia*).

Selon le panthéon traditionnel du Mexique central, Citlalcueye est une déesse des plus secondaires, réputée habiter le deuxième ciel, celui des étoiles, entre le premier étage du ciel, celui que parcourt la lune, et le troisième, sillonné par le soleil; pratiquement aucun mythe ne fait allusion à elle. Elle est souvent confondue avec Omecihuatl, dont elle constitue une des facettes, comme de nombreuses autres déesses (Torquemada 1976: 66; Andrews et Hassig 1984: 225; León-Portilla 1985b: 104, 141-142). En un sortilège du *Traité*, un dieu est invoqué immédiatement après Citlalcueye (l'officiant est un homme, chasseur de cerf). Ce dieu se nomme Totonametl («Flèche très resplendissante») et représente sans doute l'étoile Vénus; la dénomination pourrait également s'appliquer au Soleil, mais celui-ci est plutôt dénommé Nanahuatzin dans les sortilèges. Quoiqu'il en soit, Totonametl est un dieu céleste mais discret, apposé à Citlalcueye en tant que complémentuel. Bien que nocturne (ce sont des étoiles) Citlalcueye et Totonametl présentent un aspect néfaste-bénéfique tout à fait équilibré.

Dans les sortilèges, Citlalcueye est la mère de toute créature et elle est presque toujours nommée seule (Alarcón 1987: 184). Mais à l'encontre de toutes les autres divinités du *Traité* (sauf son double Totonametl), elle ne représente jamais un objet, un élément ou une personne ayant part à l'action. Citlalcueye est appelée pour elle-même, en tant que déesse-mère toute-puissante. Une guérisseuse l'invoque au sujet de son client:

Ma mère Citlalcueye, tu l'as créé, tu lui as donné vie, et voilà que toi-même tu te lèves contre lui, tu te détournes de lui, tu l'as créé, tu lui as donné vie, en ta vénérée présence il a été parachevé.

*Nonan Citlalcueye, oticmochihuili, oticmoyollitili, ca no tehuatl ica tehua, ica timilacatzoa, oticmochihuili, oticmoyollitili mixpantzinco oyecauhqui.* (Alarcón 1987: 184)

Citlalcueye donne la vie aux humains, mais peut aussi s'en détourner. Deux guérisseuses lui demandent donc de ne pas abandonner leur client; un guérisseur se pose en envoyé de Citlalcueye, c'est-à-dire qu'il se considère comme dépositaire de son pouvoir de vie qu'il utilisera pour guérir. Enfin, un chasseur l'invoque pour le succès de sa chasse (voir plus loin). Dans tous les autres cas, Citlalcueye est appelée en tant que mère de l'être le plus invoqué du monde magique: le tabac. Celui-ci est nommé enfant, fils et créature de la déesse (*iconeuh, ipiltzin, itlachihual*) par celui qui l'utilise, homme (bûcheron, pêcheur) ou femme (devineresse). Ce faisant, on rappelle au tabac son origine divine afin qu'il en tire, peut-on penser, un surcroît d'efficacité. C'est également ce qui pourrait expliquer pourquoi le tabac n'est jamais utilisé dans le cadre d'activités maléfiques, car il est fils d'une divinité céleste foncièrement bénéfique.<sup>26</sup>

Mais Citlalcueye n'est pas seulement mère; elle fait également partie d'un étrange *quatumvira* qui inverse les proportions habituelles. On a vu qu'en général, au sein du panthéon et de la mythologie nahuatl, le féminin-masculin se conçoit selon un rapport 0.5F:1H (Tezcatlipoca), 1F/1H (les dualités), 1F/3H (les *teomama*) ou 1F/4H (les Mixcoa), c'est-à-dire que la part féminine, si elle est présente, compose la moitié, le quart ou le cinquième d'un ensemble. Ici, le rapport est 3F/1H et même 1F/0H; Citlalcueye a deux sœurs, Chalchiuhcueye, («Celle à la Jupe de Jade», l'eau terrestre), et Xochiquetzal; ainsi qu'un acolyte, Yaotl («Ennemi») c'est-à-dire Tezcatlipoca. Mais, selon des informations que nous analyserons plus loin, ce sont Citlalcueye et Chalchiuhcueye qui

<sup>26</sup> Merci à ma collègue et amie Jocelyne Tousignant pour m'avoir suggérée l'idée du tabac «ennemi des sorciers».

décident *ensemble* de la marche à suivre, formant ainsi une dualité féminine (le seul exemple dans le panthéon nahua connu). Xochiquetzal et Tezcatlipoca, quant à eux, exécutent leurs ordres.

En fait, Citlalcueye et Chalchiuhcueye forment la même dualité unisexe que Huitzilopochtli et Tlaloc chez les Aztèques: le ciel et l'eau. Dans le *Traité*, la dualité de type classique est rare: on préfère attribuer les deux sexes à une même divinité, avec prédominance de l'un des genres: ma mère mon père la Terre (avec prédominance du féminin), mon père le Feu père et mère des dieux (nette prédominance du masculin; on devrait plutôt parler, en fait, d'une divinité masculine englobant un aspect féminin). Le plus souvent (à l'exception, donc, de la terre et du feu), la divinité, nommée seule, est pourvue d'une identité sexuelle fixe. Dans trois cas seulement, on reconnaît une dualité bien définie: Citlalcueye et Chalchiuhcueye (féminin/féminin mixte); Citlalcueye et Totonametl (féminin/masculin céleste); Chalchiuhcueye et Tlalocatecutli (féminin/masculin hydrique). Il est intéressant de noter que Totonametl et Tlalocatecutli n'apparaissent dans le *Traité* qu'en tant que complément de dualité, une seule fois chacun. C'est dire qu'ils ne sont invoqués que pour fournir un surcroît de puissance au principe normalement appelé uniquement dans sa forme féminine. Et, en effet, ces deux dualités sont invoquées dans les deux sortilèges les plus élaborés du *Traité*, l'un correspondant au monde masculin, l'autre au féminin: ainsi le chasseur de cerfs en appelle à Citlalcueye-Totonametl pour assurer le couronnement de ses efforts et la guérisseuse *tetonalmacani* demande au couple divin maître de l'eau de nettoyer l'âme étioyée de l'enfant malade.

Les Nahua anciens, en résumé, reconnaissent donc trois formes de dualité non exclusives qui se construisent à partir des composantes du genre et des éléments:

- Prédominance d'un sexe chez une divinité androgyne = même élément,  
invoqué ensemble
- Divinités de sexe opposé = deux aspects d'un même élément (eau terrestre  
et céleste; corps célestes distincts, etc.),  
invoqués ensemble ou séparément
- Divinités de même sexe = deux éléments opposés, invoqués séparément

Le deuxième cas est le plus fréquent dans le monde religieux nahua en général. Cependant, le *Traité* permet de mieux comprendre les deux autres cas; et, ce qui est



primordial pour notre propos, il y apparaît que la dualité de même genre peut être de sexe féminin.

### 3.1.2 Des dates sans calendrier: usage métaphorique des noms de jours

Dans le *Traité* d'Alarcón, les dieux possèdent le nom de calendrier que lui attribue la tradition nahuatl en général: Quatre Roseau pour le feu, Un Lapin pour la terre, Sept Serpent pour le maïs, et le cerf porte le nom du dieu Sept Fleur. Cependant, et contrairement à ce qu'on retrouve dans les autres sources, un certain nombre d'êtres invoqués dans le *Traité* reçoivent également un nom de calendrier. Ces noms se retrouvent principalement dans les incantations des guérisseuses et des utilisateurs non professionnels du sortilège; on en retrouve moins d'exemples chez les sorciers.

Ces dénominations métaphoriques sont données ici dans l'ordre d'apparition des vingt jours selon le calendrier nahua:

- Chicnahui Ehecatl, Neuf Vent: le souffle (vent) magique (neuf) du guérisseur.
- Ce Coatl, Un Serpent: chacun des atours féminins de forme effilée: ruban pour les cheveux, ceinture, et peut-être le *rebozo*, châle européen.
- Ce Coatl, Ome Coatl, Eyi Coatl, Nahui Coatl: Un, Deux, Trois et Quatre Serpent: les veines de l'œil, tortueuses et effilées comme des serpents.
- Ce Miquiztli, Un Mort: la pierre, qu'elle serve d'arme (M) ou de matière (F) pour élaborer la chaux. Ce signe est représenté par une tête de mort, ronde et dure comme la pierre; de plus, les pierres sont souvent enfouies sous la terre, et donc en contact avec le Mictlan. Dans les deux cas, la mort est présente, car l'arme servira à tuer, et le calcaire devra mourir par le feu pour se transformer en chaux. La métamorphose est si totale que la chaux porte un autre nom, Iztac Cihuatl «Femme blanche».
- Ce Atl itonal, «son jour de naissance est Un Eau», le bois, peut-être à cause de l'eau nécessaire à sa croissance, où parce qu'il croît tout particulièrement dans les montagnes, associées à la pluie et au dieu de l'eau céleste Tlaloc.
- Ce Malinalli, Un Herbe sèche, désigne certains objets de corde ou contenant de la corde (fibre végétale tressée, Malinali signifiant également «tordu en spirale, tressé»): lien ou filet pour la chasse au cerf, sandales.
- Chicnauh Acatl, Neuf Roseau: l'herbe coanepilli, aussi appelée Femme Rouge (parallèle féminin de «chichimèque rouge») parce que sa racine devient rouge en séchant (*dixit* Alarcón). Ces noms évoquent le nord et le monde des morts, associés à cette direction

et au chiffre neuf; Neuf Roseau signifierait alors «herbe du monde des morts», peut-être parce que c'est la racine, en contact avec le Mictlan souterrain, qui est utilisée.

- Ce Ocelotl, Un Jaguar: la lancette pour saigner, instrument d'inspiration européenne. Peut-être pour son aspect guerrier et perforant comme les autres objets associés au métal (le jaguar représente un des deux ordres guerriers). On attendrait plutôt «chichimèque rouge», désignation habituelle des objets de métal dans le *Traité*, mais tout le sortilège où l'on retrouve cette dénomination est assez original et peu traditionnel.

- Chicome Ocelotl, Sept Jaguar: sac en filet de fibre d'agave (nommé également d'un nom se rapportant à l'agave, Tlalocxochitl). Selon Serna (1987: 440), il est nommé «sept fois jaguar» parce que fabriqué de fibre de différentes couleurs (cf. Andrews et Hassig 1984: 330). Mais on peut faire un rapprochement avec les guerriers de l'ordre du jaguar et le manteau de filet que portaient certains guerriers particulièrement valeureux. Ce sac contenait des biens précieux: le tabac et une figurine verte, c'est-à-dire sans doute de pierre verte, de type Mezcala.

- Chicome Quauhtzin, Sept Aigle vénéré: la courge, on joue ici sur l'homonymie entre Aigle et bois (comme le suggère la traduction d'Alarcón), pour évoquer les nombreuses branches rampantes du calebassier.

- Ce Tecpatl, Un silex: la graine de courge, dont la forme s'apparente à la représentation traditionnelle du couteau de silex; le couteau, désigné par sa matière, le silex.

- Chicueye Tecpatl, Huit Silex: l'agave, pour les raisons exposées plus loin.

Si l'on compare cette liste avec l'attribution des dates de calendrier aux différents dieux nahuas (Nicholson 1971, tableau 3), seulement quelques cas présentent une possible correspondance<sup>27</sup>:

- Un Mort est le signe de Tezcatlipoca, ce qui s'accorde bien avec la pierre utilisée comme arme.

- Neuf Roseau est celui de Tlazolteotl, déesse des excès sexuels: le *coanenepilli* est justement utilisée, dans le Bassin de Mexico, pour guérir les maladies des organes sexuels (*codex de Florence* XI, 7, 5, 34 et 35; 1963: 148). Ce n'est pas le seul usage de la plante, cependant, et, dans le *Traité*, cette vertu spécifique du *coanenepilli* n'est pas mentionnée.

- Huit Silex (l'agave) fait partie de la treizaine Un Singe, gouvernée par Pahtecatl, l'un des dieux régissant le jus fermenté d'agave et l'ivresse.

---

<sup>27</sup> Un dieu peut-être lié à une date de calendrier de trois façons principales et non exclusives: il peut être patron d'une des vingt treizaines, patron d'un signe de jour, ou encore porteur d'un nom de calendrier qui est aussi son «jour anniversaire», un peu à la façon des saints catholiques (ex: Quetzalcoatl peut aussi être appelé Un Roseau ou Neuf Vent; Sept Serpent est le nom principal de la déesse du maïs, etc.).

- Sept Ocelot fait partie de la treizaine Un Lapin, régie (en collaboration avec le feu) par Itztapaltotec («Notre-Seigneur-Pierre-pour-couteau-de-sacrifice»)<sup>28</sup> ce qui nous ramène au monde guerrier et éventuellement au manteau de filet.
- Neuf Vent est un des signes de Quetzalcoatl; bien que celui-ci ne soit jamais nommé de ce nom de calendrier dans le *Traité*, il n'est pas impossible que l'officiant ait connu la correspondance et souhaiter ainsi identifier son pouvoir à celui du dieu.

Il existe donc peu de lien entre les dates de calendrier nommées dans le *Traité* et l'interprétation officielle du premier. Les noms de jours correspondent bien plus à l'aspect matériel de l'être invoqué, à la matière dont il est issu ou à une association d'idées (jaguar pour guerrier, etc.). Quant aux chiffres, ils sont également choisis en fonction de l'aspect physique. Seuls les numéro un, sept, huit, et neuf sont utilisés (sauf lorsqu'il s'agit d'une série un-deux-trois-quatre). Un désigne toujours quelque chose d'unique et de forme compacte; sept est attribué à quelque chose formée de plusieurs composantes (branches, mailles du filet) et neuf établit un rapport au monde magique ou au séjour infra-terrestre. Dans un cas, comme variante de sept, pour exprimer les nombreuses branches des veines de l'œil, on retrouve la série un, deux, trois, quatre, ce qui montre bien le caractère descriptif du nom de calendrier, puisqu'un dieu n'est jamais associé à une série ordonnée de chiffres. Dame Agave se voit attribuée le chiffre huit parce qu'elle se doit de posséder un nombre pair et relativement élevé, comme ses feuilles (le *codex Borgia* représente l'agave par deux séries de quatre feuilles en miroir, le *codex Telleriano-Remensis* par deux séries de trois feuilles, le *Borbonico* par deux série de six feuilles, soit six, huit, et douze feuilles). On remarque donc que, d'une façon générale, le choix de chiffres est limité aux besoins descriptifs.

La conclusion de tout ceci est plus importante que ne le laisserait croire ces quelques remarques. Les noms de calendrier, contre toute apparence, se rapportent peu au calendrier, c'est-à-dire qu'ils n'ont qu'un lien très ténu avec le comput du temps régi par les dieux. L'utilisation de ces noms représente donc une appropriation et une réinterprétation de la science calendaire par les officiants du monde magique. En effet, les femmes et les gens du commun étaient exclus du savoir lié au comput du temps, enseigné aux seuls garçons nobles dans les *calmecac*.

<sup>28</sup> Le *codex Telleriano-Remensis* (f. 23v) glose ainsi l'image d'Itztapaltotec: *Itztapali: propriamente es losa o piedra de que se sacaban los cuchillos para el sacrificio*. «Itztapali: à proprement parler c'est une dalle ou pierre dont on faisait les couteaux pour le sacrifice». Bien que cette phrase ait été biffée, elle correspond tout à fait à la représentation du dieu. Comme Xipe Totec dont il est un avatar, ce dieu est lié à la fois au monde guerrier et à la terre.

Lors d'une naissance, on devait consulter le spécialiste *tonalpouhqui* pour connaître le jour attribué à l'enfant, son *tonalli* qui, bien souvent, lui servait également de nom «de baptême». Ainsi, tout un chacun connaissait les chiffres et les signes de jour, sans en maîtriser précisément la logique. Il était cependant facile d'utiliser les noms de calendrier selon une autre logique, liée à la nature des êtres invoqués, et de s'approprier ainsi un savoir prestigieux que l'on semblait (devant le client crédule) manipuler à son aise. Mais il ne s'agit pas que de faux-semblant, car il n'est pas douteux que l'officiant, en invoquant les noms de calendrier, était convaincu de faire appel à un pouvoir émanant du monde surnaturel. Simplement la nature de ce pouvoir a été déplacée, réinventée selon les axes d'un nouveau système, moins complexe sans doute, mais profondément original.

### 3.1.3 Le sexe des êtres invoqués

Deux paradigmes essentiels permettent d'appréhender le complexe symbolique qui caractérise chaque être invoqué: le genre et la relation avec l'officiant. Nous verrons tout d'abord la question du genre, après une brève présentation de notre corpus de données.

Quatre-vingt-onze êtres surnaturels sont appelés au cours des sortilèges; parmi ceux-ci, 27 sont féminins, 54 sont masculins, et 10 se voit attribuer l'un ou l'autre sexe. Parmi les 169 invocations<sup>29</sup> où le genre de l'être surnaturel est précisé (soit la majorité des invocations), 104 sont prononcées par des hommes: il s'agit dans 13 cas de guérisseurs, dans 10 cas de sorciers, tandis que les 81 autres cas sont dûs à des utilisateurs non professionnels. De plus, 5 cas où le sexe de l'officiant n'est pas indiqué ont pu être classés parmi les quelques spécialités thérapeutiques masculines. Par ailleurs, 29 invocations sont prononcées par des femmes, 28 guérisseuses et une sorcière *teyollocuepani*. Pour 31 invocations en contexte thérapeutique le sexe de l'officiant n'est pas précisé, mais comme Alarcón affirme que la majorité des thérapeutes sont des femmes et que notre compilation de cas coloniaux indique une proportion de 66,7% de femmes chez les guérisseurs (tableau 5.II), nous les avons inclus du côté féminin. Ainsi, en terme d'incantations complètes, 60% (30 sur les 50 incantations prononcées par des guérisseurs) sont attribuées aux guérisseuses, et 40% à des guérisseurs (le *Traité* comprend en tout 87 incantations, 56 prononcées par des hommes et 31 par des femmes, selon notre découpage). En résumé, parmi les 169

<sup>29</sup> Ce que nous appellerons une «invocation» est une épithète donnée par l'officiant à un être surnaturel pour s'adresser à lui. Par exemple «Prêtre remède, Remède vert» ou «Sept Fleur, habitant du désert» constituent des invocations.

invocations d'êtres surnaturels étudiées, 109 sont attribuables à des hommes, tandis que 60 invocations sont prononcées par des femmes. Parmi les guérisseurs, 18 de ces cas ont été classés parmi les hommes et 59 du côté des femmes. Comme Alarcón nomme rarement ses informateurs, il n'est pas possible de savoir combien d'officiants sont considérés ici: cependant, compte tenu des informations disponibles et du nombre d'incantations rapportées, ce groupe d'officiants ne peut comprendre plus de 59 individus.

Les êtres surnaturels sont, en général, dotés d'une personnalité stable, qui rend compte premièrement de sa substance matérielle, mais aussi de sa forme et de sa couleur. Ainsi, le bois, sous toutes ses métamorphoses, de l'arbre sur pied aux attelles pour fracture, est invariablement masculin et nommé *Ce Atl itonal* («Son tonal est Un Eau», entendre «il est né sous le signe de l'eau»). Tous les objets métalliques, et par analogie d'autres de couleur rougeâtre et qui piquent (fourmis, éruption cutanée), se voient attribué le terme «Chichimèque rouge» et le sexe masculin (*Tlatlauhqui chichimecatl*: traduire, «guerrier sauvage et resplendissant», ce qui rend compte à la fois du caractère dangereux des outils coupants ou perforants, et de la réflexion du métal). L'agave, et sa métamorphose, le jus fermenté d'agave, se nomment «Dame Huit Silex» (*Chicueye tecpatl cihuatzin*), évoquant ainsi les feuilles dont la pointe est acérée comme celle d'un couteau de silex .

Comment peut-on discriminer les principes qui sous-tendent l'attribution d'un sexe aux êtres surnaturels? Un premier facteur semble être lié à la division sexuelle des tâches. Ainsi, tous les outils des hommes, de métal, de bois ou de pierre, sont de sexe masculin: armes de guerre, armes de chasse, outils agricoles, etc. Les instruments de la guérisseuse sont en général de sexe féminin: eau, copal, coton, sel, terre. Tous les animaux, chassés, pêchés ou craints, ainsi que l'arbre que l'on doit abattre, sont masculins, et c'est l'homme qui a affaire à eux. Les animaux sont toujours invoqués en groupe sous le vocable «oncles».

#### Exceptions:

- outils des hommes: la corde fait en général partie du monde féminin, puisqu'elle porte le signe *Malinalli*, féminisé, et parce qu'elle est proche du tissu, objet des femmes; de même *nonan ical ihuipil*, «la maison, la blouse de ma mère», désigne le filet de pêche.
- instruments de la guérisseuse: la lancette d'obsidienne, pour sa matière masculine, et les herbes médicinales, dont le genre suit un autre système (voir plus bas). Les instruments du «raboureur» (en général un homme) sont masculins: attelles et herbe *tlacopahtli*.
- animaux: deux animaux extrêmement importants et dotés d'une personnalité individuelle (les seuls à part le scorpion, masculin): la biche (*Mixcoaxochitl Nacaxoch*, «Fleur de

Serpent nuageux Chair fleurie»), distinguée du cerf mâle (Chicomexochitl, «Sept Fleur»), et le caïman, toujours femelle. Sur l'attribution de ce sexe au caïman nous n'avons que des hypothèses: c'est un animal d'eau, élément féminin (mais c'est aussi le cas du poisson, masculin) et sa queue était peut-être assimilée à une jupe, les protubérances de sa carapace à des broderies, d'où son nom de «possesseur d'un vêtement de femme en pierre» (*tecihuahlaqueme*); le caïman est aussi nommé *acuetzpalchimalli*, «caïman boudier» (Alarcón 1987: 141) et ses dents sont apparentes, comme celles des Cihuateteo.

Un deuxième critère tout aussi important pour l'attribution du sexe est la divinité qui régit l'être ou la chose en question. Ainsi, la plupart des «êtres» agricoles (terre, champs, plantes) sont féminins, sous l'égide de l'aspect féminin de Tlaltecuitli, Tonacacihuatl. L'eau et ses avatars (rive, sang) sont féminins et relèvent de la déesse Chalchihucueye. Les esprits alliés, Xochiteteo, Tlazolteteo, Tlaltetecuin, Tonacame, Tlallope, Olloque-Yaoyoque, Tlamacazque Tonatiuh, Teteo impiltzin Centzon tlamacazque, portent le sexe de leur dieu tutélaire, soit, dans l'ordre, Xochiquetzal (?), F), Tlazolteotl (F), Tlaltecuitli (FM), Tonacacihuatl (?), F), Tlaloc (M), Tezcatlipoca (M) et Tonatiuh (M); le sexe des «quatre cents prêtres fils des dieux» (Centzon tlamacazque) n'est pas connu.

Exceptions: le haricot<sup>30</sup> et la courge sont masculines, le maïs est de l'un ou l'autre sexe, car il dépend également de Centeotl (M) et de Chicomecoatl (F).

Enfin, un troisième critère est la couleur de l'être désigné (tableau 5.IX). Le nahuatl du *Traité* reconnaît un univers en six teintes: blanc, noir, rouge, jaune, bleu-vert et brun-gris (*iztac*, *tliluhqui*, *tlatlauhqui*, *cozauhqui*, *xoxouhqui* et *yayauhqui*). Le blanc est la couleur de prédilection des êtres surnaturels féminins: sur 14 dont la couleur est donnée, neuf sont blanches. Le sel (*iztatl*, qui donne son nom à la couleur blanche), le coton et la chaux sont blancs et intimement liés à des domaines féminins: la cuisine, le tissage et la maison; il n'est pas impossible que d'autres êtres surnaturels féminins (eau, copal, etc.) aient été nommées «Femme blanche» par analogie. D'autres «femmes» (*cihuatl*) sont nommées verte (2), jaune (1) ou rouge (3), mais aucune n'est noire ou brun-gris. L'être surnaturel jaune (*iyauhtli*), un des vertes (*atlinan*) et deux des trois rouges (éruption cutanée, *coanenepilli*) font partie des êtres androgynes. En résumé, tous les êtres surnaturels qui ne sont pas blancs (sauf le vent et le sang) peuvent aussi être de sexe masculin. Du côté du masculin, le jaune et le rouge sont justement les couleurs de prédilection, mais de façon moins marquée que le blanc chez les femmes (8 et 7 sur 22). Pour le jaune, il semble bien que le principal instigateur soit le feu; pour le rouge, l'aspect resplendissant du métal. On

---

<sup>30</sup> *Phaseolus* spp.

reconnait également des «prêtres» (*tlamacazqui*), des «chichimèques» (*chichimecatl*) ou des «habitants du pays des remèdes» (*pahtecatl*) blancs (5), verts (4), bruns-gris (4), ou noir (1). Parmi les êtres masculins «blancs», les poissons et le ver de terre qui sert d'appât au pêcheur, sont intimement liés à l'eau et en tirent sans doute leur couleur. C'est dire que la couleur est bien sexuée, mais est loin d'être toujours déterminante dans l'attribution du genre de l'être surnaturel. On semble l'utiliser également pour signaler une caractéristique féminine chez une être surnaturel masculin, et vice-versa.

Tableau 5.IX: Occurrences des couleurs par sexe, chez les êtres surnaturels (nombres, pourcentages des couleurs selon le sexe de l'être et pourcentages d'êtres féminins et masculins selon la couleur)

Être surnat.	Féminin	Masculin	Total
<b>Couleur</b>			
Blanc	9	5	14
Jaune	1	8	9
Rouge	3	7	10
Bleu-vert	2	4	6
Sombre/Noir	0	5	5
<b>Total</b>	<b>15</b>	<b>29</b>	<b>44</b>

Être surnat.	Féminin	Masculin	Total
<b>Couleur</b>			
Blanc	64,29%	35,71%	100%
Jaune	11,11%	88,89%	100%
Rouge	30,00%	70,00%	100%
Bleu-vert	33,33%	66,67%	100%
Sombre/Noir	0,00%	100,00%	100%
<b>Total</b>	<b>34,09%</b>	<b>65,91%</b>	<b>100%</b>

Être surnat.	Féminin	Masculin	Total
<b>Couleur</b>			
Blanc	60,00%	17,24%	31,82%
Jaune	6,67%	27,59%	20,45%
Rouge	20,00%	24,14%	22,73%
Bleu-vert	13,33%	13,79%	13,64%
Sombre/Noir	0,00%	17,24%	11,36%
<b>Total</b>	<b>100%</b>	<b>100%</b>	<b>100%</b>

De façon générale, la couleur attribuée à l'être surnaturel sexué est celle qu'on reconnaît à l'objet ou à l'être vivant: vert pour les plantes vertes, rouge, jaune ou blanc pour d'autres plantes de ces teintes, jaune ou brun-gris selon le pelage de l'animal chassé, etc. Lorsque l'attribution du sexe est faite à partir de la couleur, on classera donc généralement les êtres que l'on reconnaît blancs du côté des femmes et ceux que l'on reconnaît jaunes, rouges, vertes, noires ou brun-gris du côté des hommes. Tout comme pour les noms tirés du calendrier, les couleurs ne correspondent donc pas à l'attribution traditionnelle de la religion officielle (qui peut elle-même, par ailleurs, varier considérablement selon les sources). C'est pourquoi il n'est pas possible de comprendre la question des couleurs dans le *Traité* à partir des connaissances «officielles». Pourtant, et comme pour les noms de calendrier, encore une fois, toute référence au système habituel, celui des prêtres, n'est pas exclue: ainsi, le noir est la couleur de Tezcatlipoca; le rouge est bien la couleur associée au nord (lieu des chichimèques), et le jaune celle du «côté des hommes», l'est, selon Sahagún. Le blanc est la couleur du «côté des femmes», l'ouest, selon la *Historia de los Mexicanos por sus Pinturas*. Pour ce qui est de l'identification des couleurs/genre avec les orientations, cependant, seul le nord est nommé dans le *Traité*, métaphoriquement, par le terme chichimèque. Malgré ces correspondances, dans l'ensemble le système des couleurs du *Traité* est original et relève, encore une fois, d'une réinterprétation sur le même mode que celle des noms de calendriers.

L'attribution du genre chez les êtres surnaturels suit donc un système complexe à au moins trois facteurs, où l'un ou l'autre de ces facteurs, si ceux-ci ne concordent pas, finit par remporter l'influence finale. Les cas limites soulignent le mieux, comme en négatif, les subtilités du système: ainsi les poissons sont masculins parce que chassés par les hommes, mais possèdent une couleur féminine parce qu'animaux d'eau. L'eau (terrestre) est féminine parce que représentée par Chalchiuhcueye, et on dit de la déesse qu'elle est habillée de vert (*xoxouhqui icue*, *xoxouhqui ihuipil*); mais lorsque l'on veut insister sur le fait qu'il s'agit d'un être précisément sexué, on l'appelle «Femme blanche», réitérant ainsi deux fois, par le genre et la couleur, sa féminité. Les plantes de couleur jaune ou rouge sont tantôt masculines (la couleur l'emporte) tantôt féminines (parce qu'utilisées principalement par les femmes).

Le genre des plantes médicinales reste cependant encore mystérieux, et l'existence d'un facteur non identifié semble nécessaire pour rendre compte de la totalité des cas. Il s'agit peut-être de l'aspect chaud-froid, mais dans le *Traité*, tous les êtres dont cette qualité est précisée sont froids: cinq masculins, deux féminins associés à l'eau et un indéterminé,



l'haleine de l'officiant. Dans la tradition propre au *Traité*, la maladie, quant à elle, est considérée chaude. Le sexe de l'officiant (d'après les sept cas où celui-ci nous est connu, pour les plantes nommées plus d'une fois) ne joue ici aucun rôle. C'est peut-être la partie utilisée de la plante qui détermine en partie le sexe, mais le *Traité* n'est pas assez précis à ce sujet; les racines sont peut-être plus souvent masculines. Les potions concoctées de plusieurs plantes sont toujours masculines; c'est le cas aussi de celle de queue de *tlacuatl*, mais ici c'est sans doute la masculinité des animaux qui joue. Pour le reste, la variabilité pourrait bien être tout simplement due à la croyance personnelle ou la tradition familiale de l'officiant, car les plantes médicinales nommées plus d'une fois sont presque toutes des deux sexes (*atlinan*, *coanenepilli*, *iyauhli*, *tzopilotl*; exceptions: *tlacopatli*, 2 fois masculin, et le tabac, à la personnalité masculine bien établie). Dans ce cas, chacun donnerait préséance de façon originale à l'un ou l'autre des facteurs énumérés pour déterminer le sexe.

Bien que les facteurs énumérés entrent en jeu dans tous les cas, on peut constater qu'en général, un facteur prépondérant correspond à un type d'être surnaturel, soit le domaine/matière, la divinité protectrice ou la couleur:

- le domaine/matière détermine les outils; deuxième facteur: la couleur ou la divinité.
- la divinité protectrice détermine les éléments et les êtres vivants, plantes agricoles et animaux, surtout si l'on veut bien placer les animaux chassés sous la tutelle de Mixcoatl, maître de la chasse (non nommé dans le *Traité*, mais connu: la biche chassée se nomme Mixcoacihuatl, «Femme Mixcoatl»).
- la couleur détermine le genre des éléments liés à la médecine, dont les plantes médicinales avec les réserves que l'on sait, et à l'exclusion des outils (lancette, aiguille, ventouse, attelle); deuxième facteur: la divinité ou le domaine. La maladie (non sexuée), on le verra plus loin, possède toujours une couleur, ce qui confirme l'importance du lien médecine-couleur.
- lorsqu'on a affaire à un être humain (épouse de l'officiant, personne malade, ennemis, etc.) c'est autant le sexe de cette personne que celui de l'officiant qui déterminent le genre spirituel; mais on entre ici dans le domaine des relations entre êtres surnaturels, divinités et officiants, ce qui constitue la matière de nos prochains points.

## 3.2 *Nocihuapo*, «toi qui est femme comme moi»: les rapports à l'officiant

### 3.2.1 La belligérance magique

On peut maintenant aborder l'autre grande caractéristique des êtres surnaturels, la nature de sa relation avec l'officiant. On a vu que l'ensemble des êtres invoqués peut se diviser en deux grandes catégories: les alliés et les ennemis. En fait, la situation est complexe. Les «alliés» englobent des êtres puissants qui assistent l'officiant, mais également des êtres qu'il faut protéger ou soigner. Les «ennemis» comprennent des êtres qui menacent l'officiant ou son client et d'autres qui, sans être pourvus d'une telle agressivité, sont la cible de l'officiant.

Ainsi, pour la guérisseuse, l'ennemi c'est la maladie et le dieu, ou le sorcier, qui l'a provoquée; ses alliés sont les substances médicales, les instruments de son métier, le malade qu'elle doit guérir. Pour l'agriculteur, la plante est une alliée qu'il doit protéger. Pour le chasseur, la relation d'aide s'effectue principalement avec les armes cynégétiques. Mais quelle est sa relation avec les animaux chassés? La question est complexe: certains indices laissent croire que l'animal se donne de son plein gré, à condition que le chasseur connaisse le bon sortilège pour l'attirer et qu'il soit dans un état spirituel adéquat, sans tourment, sans avoir commis de faute. Ainsi, les chasseurs «affirment que les cerfs obéissent sans répliquer à ce sortilège, et que non seulement ils se montrent, mais ils attendent le coup» (*a este conjuro afirman que sin replica obedecen los venados, y que no solo se muestran sino que esperan el tiro*, Alarcón 1987: 166; une telle conception se rapproche par certains points de celle des actuels Nahuas de la Sierra Norte de Puebla, où le rapport entre chasseur et animal en est un d'identité complexe: ainsi, le gibier ne se laisse plus «attraper» par le chasseur fautif; P. Beaucage, comm. pers.). Mais par ailleurs, grâce au sortilège, le chasseur trompe l'animal en lui faisant nombre de fausses promesses; par exemple, le pêcheur cherche à attirer les poissons en leur affirmant que son épouse les attend pour leur offrir un bon repas; dans d'autres cas (apiculteur, chasseur avec chiens), l'homme s'identifie à Tezcatlipoca et se présente comme un guerrier envoyé vers les animaux (Alarcón 1987: 160, 167, 172-173). On a vu que le chasseur éveille la colère de ses alliés contre sa cible (*ibid.*: 162). Enfin, l'appellation «oncles», donnée aux animaux, est la métaphore d'une relation antagonique (cf. plus loin). La relation homme-animal est donc ambivalente, mais plutôt antagonique, tandis que celle de l'homme avec ses instruments de chasse et autres alliés est positive. En raison de ce contraste, et parce que dans d'autres cas la relation avec les animaux est franchement négative (fourmis et

mammifères dévastateurs des champs, caïman destructeur des pièges à poisson), nous avons choisi de catégoriser les animaux parmi les êtres ennemis, que nous appellerons également les êtres-cibles. Par ailleurs, il faut se souvenir que dans la pensée hégémonique, Mixcoatl est à la fois un dieu de la chasse et de la guerre.

En fait, dans le monde des sortilèges, la relation avec l'être-cible est belliqueuse: que ce soit l'attitude de l'homme envers sa proie ou de la guérisseuse envers la maladie. Cette attitude, cependant, est propre au temps du sortilège où l'officiant opère une transformation de lui-même et se métamorphose en être surnaturel puissant. Dans ce qui suit, on aura souvent l'impression que l'homme est plus belliqueux que la femme. C'est en partie vrai, surtout dans le cas des sorciers. Mais cette impression provient également du fait que cette attitude peut s'observer chez l'homme à partir de la question du genre, car l'être-cible est sexué (masculin), tandis que dans les sortilèges de la guérisseuse, le genre de l'être-cible est rarement précisé.

Existe-t-il une corrélation entre le sexe de l'être, celui de l'officiant, et la relation qu'ils entretiennent? D'après les 168 cas où l'on peut vérifier une telle relation, il semble bien que oui. On a vu qu'il existe moins d'êtres surnaturels féminins (27) que masculins (54); cependant, ces êtres féminins sont proportionnellement plus souvent invoqués (tableau 5.X). Ainsi, 76 invocations sont dirigées vers des êtres féminins, et 92 font appel à des êtres masculins. Cet état des choses est dû principalement à la différence de nature entre les activités des hommes, qui sont variées et nécessitent de nombreux outils, et celles des femmes qui se spécialisent dans le domaine de la médecine et font appel à un nombre restreint d'êtres surnaturels qu'elles appellent continuellement (sel, copal, eau, etc.).

Les alliés de l'officiant, tant homme que femme, se partagent assez équitablement entre êtres surnaturels masculins et féminins (environ 45% de chaque sexe pour les femmes, et 40 % pour les hommes, en nombre d'invocations). On a vu que les outils de l'homme sont en général masculins; parmi ses alliées féminines, on retrouve, en plus des déesses (terre, eau, esprits), des êtres qu'il faut protéger (les champs; les plantes agricoles, dont quelques unes peuvent être masculines), et une qui lui vient en aide, l'épouse de l'officiant. Les alliés masculins de la femme sont des herbes médicinales, auxquelles il faut ajouter le dieu du feu; on y retrouve également le malade qu'il faut secourir ou son tonal qu'il faut retrouver.

Tableau 5.X: Relations d'aide et d'antagonisme par sexe des êtres surnaturels et des officiants (nombres, pourcentages d'alliés et de cibles féminins et masculins selon le sexe des officiants et pourcentages des officiants féminins et masculins selon le sexe des alliés et des cibles)

Officiant	Femme		Homme		Total	
	Invocations	Être	Invocations	Être	Invocations	Être
Être surnaturel						
Féminin allié	28	11	40	22	68	33
Féminin cible	2	2	6	5	8	7
Masculin allié	28	17	43	33	71	50
Masculin cible	3	3	18	13	21	16
<b>Total</b>	<b>61</b>	<b>33</b>	<b>107</b>	<b>73</b>	<b>168</b>	<b>106</b>

Officiant	Femme		Homme		Total	
	Invocations	Être	Invocations	Être	Invocations	Être
Être surnaturel						
Féminin allié	41,18%	33,33%	58,82%	66,67%	100%	100%
Féminin cible	25,00%	28,57%	75,00%	71,43%	100%	100%
Masculin allié	39,44%	34,00%	60,56%	66,00%	100%	100%
Masculin cible	14,29%	18,75%	85,71%	81,25%	100%	100%
<b>Total</b>	<b>36,31%</b>	<b>31,13%</b>	<b>63,69%</b>	<b>68,87%</b>	<b>100%</b>	<b>100%</b>

Officiant	Femme		Homme		Total	
	Invocations	Être	Invocations	Être	Invocations	Être
Être surnaturel						
Féminin allié	45,90%	33,33%	37,38%	30,14%	40,48%	31,13%
Féminin cible	3,28%	6,06%	5,61%	6,85%	4,76%	6,60%
Masculin allié	45,90%	51,52%	40,19%	45,21%	42,26%	47,17%
Masculin cible	4,92%	9,09%	16,82%	17,81%	12,50%	15,09%
<b>Total</b>	<b>100%</b>	<b>100%</b>	<b>100%</b>	<b>100%</b>	<b>100%</b>	<b>100%</b>

Si les alliés de même sexe sont des aides dans les deux cas, la situation se complexifie lorsque l'allié est de sexe opposé. Pour l'homme, l'alliée féminine doit dans la majorité des cas être protégée et soignée, et c'est uniquement lorsqu'elle est une déesse du panthéon, ou une femme considérée comme déesse pendant le sortilège, que l'officiant lui demande de l'aide (dans ce tout dernier cas, il s'agit toujours de l'épouse de l'officiant, transformée en déesse Xochiquetzal). La situation inverse prévaut chez les femmes: l'être surnaturel

masculin est le plus souvent un aide, et c'est seulement lorsqu'il s'agit d'un homme transformé en dieu que l'officiante doit le protéger et le soigner (c'est-à-dire le malade, transformé en dieu *Incopiltzintli*, toujours masculin/neutre quel que soit le sexe du client).

Les êtres-cibles (23) sont beaucoup moins nombreux que les alliés (83), car si l'officiant s'entoure du plus grand nombre possible d'aides, sa cible est assez précise. La relation que l'officiant entretient avec sa cible est toujours plus ou moins teintée d'agressivité ou de ruse. La cible, l'ennemi, c'est avant tout un être masculin (18). On retrouve, du côté de l'homme, les animaux pêchés et chassés, les animaux nuisibles (mammifères ou fourmis qui détruisent les récoltes), l'accident qui a mené à une fracture (symbolisé sous forme de perdrix, suivant en cela le mythe de *Quetzalcoatl* aux enfers), les abeilles productrices de miel, l'arbre à couper (que le feu doit «détruire» *popoloa*, un verbe également utilisé pour parler d'un peuple conquis). On cible également de potentiels ennemis humains: sorciers d'une part, et, d'autre part, hommes de la famille de celle qu'on aime, et qui pourrait s'opposer à l'accomplissement du bonheur de l'officiant. En somme, principalement des animaux et des hommes.<sup>31</sup> Du côté des cibles féminines (5) de l'homme, même tableau: deux animaux que nous avons déjà rencontrés, la biche et le crocodile, l'un paisible et l'autre féroce. Les autres sont des êtres humains que l'on présente sous les traits de l'inverse de *Tezcatlipoca*, la déesse *Xochiquetzal*, pour précisément les dépouiller de toute agressivité guerrière: il s'agit des voleurs de grand chemin et des habitants d'une maison qu'un autre voleur, le *temacpalitoti*, veut dépouiller.

Du côté des guérisseuses, on retrouve peu d'ennemis dont le genre soit connu (entre 3 et 5 selon le découpage que l'on privilégie). Il s'agit de l'éruption cutanée, créature du dieu de feu, à la fois féminine et masculine; du sang trop abondant, féminin et du venin de scorpion, toujours masculin. Deux sortilèges distincts s'appliquent à deux «états» du venin, concentré si la morsure est récente ou propagé si le venin a eu le temps d'envahir le corps du malade. C'est ce dernier cas qui, de loin, obtient le traitement symbolique le plus riche, car la guérisseuse s'appuie sur un mythe. Bien entendu, la guérisseuse ne manque pas d'ennemis, mais la maladie est rarement sexuée. Par contre, elle est toujours colorée, ce qui permet d'émettre quelques hypothèses. Tout d'abord, il semble que les incantations de la guérisseuse, en général, ne font pas intervenir le genre dans les relations avec les êtres-cibles. La maladie est souvent l'envoyée des dieux, et se battre directement contre ceux-ci n'est pas une mince affaire. La *tetonalmacani* le fait, avec force précautions

<sup>31</sup> Dans quelques cas, un outil peut être momentanément ennemi; c'est le cas du roseau dont on fera la canne à pêche, et de la hache, auxquels l'officiant intime de ne pas le blesser.

puisqu'elle doit arracher aux dieux le tonal du malade. Mais, en général, la guérisseuse évite de nommer les dieux et, par là, nous prive d'une information sur le genre. Dans les sortilèges, la maladie est simplement nommée (*tlahuelli*, «colère»; *tlahzolli*, «balayure», la maladie provoquée par un comportement amoureux illicite; *coacihuiçtli*, «paralysie», *totonqui*, «chaleur», *papalotl*, «papillon», *coatl*, «serpent», etc.) et pourvue d'une à quatre couleurs. Il est loin d'être certain que la couleur soit ici porteuse d'une identité sexuelle, car une même maladie peut se voir attribuer presque tout le champ chromatique nahua. Quoi qu'il en soit, les couleurs les plus nommées sont le vert, le brun-gris et le jaune, les moins utilisées le blanc et le rouge, ce qui mettrait la maladie plutôt du côté du masculin (jaune et brun-gris étant nettement masculins). On aurait donc, si c'était bien le cas, une masculinité de l'être-cible attestée tant chez les hommes que chez les femmes.

Cet état général des choses s'explique aisément par des correspondances avec la mythologie, à travers deux de ses aspects: les relations entre parents mythiques et les tensions entre dieux.

### 3.2.2 Une parenté métaphorique

Bien souvent, l'officiant nomme l'être surnaturel en lui attribuant un lien de parenté, avec lui-même dans la plupart des cas (74), parfois avec d'autres êtres (7 cas)<sup>32</sup>. Ces liens de parentés sont choisis et seules six possibilités sont exploitées: l'être surnaturel peut être appelée en tant que

- sœur aînée d'un homme: *nohueltiuh*, *nohueltihuan*, «ma sœur aînée», «mes sœurs aînées», de la part d'un homme;
- frère aîné d'une femme: *noquichtiuh*, *noquichtihuan*, «mon frère aîné», «mes frères aînés», de la part d'une femme<sup>33</sup>
- sœur d'une femme: *nocihuapo*, «ma sœur», «ma parente», «ma compagne», littéralement: «femme comme moi»
- mère (d'une femme ou d'un homme): *nonan*, «ma mère»
- père (d'une femme ou d'un homme): *notah*, «mon père»
- oncles (d'une femme ou d'un homme): *notlahuan*, «mes oncles» *totlahuan*, «nos oncles», toujours au pluriel dans le *Traité*.

<sup>32</sup> Nous ne comptons ici que les cas où la parenté s'établit entre l'officiant et l'être surnaturel, mais les sept autres cas confirment en tous points ce qui sera avancé ici.

<sup>33</sup> Même racine que *noquichhui*, mon mari: *oquichtli*: «homme, mâle».

### 3.2.2.1 Quelques définitions

Avant de commencer toute tentative d'analyse, il nous faut nous attarder quelque peu sur la signification de ces termes de parenté, souvent plus large que celle indiquée ci-haut. Ceux-ci varient principalement en fonction du sexe de celui qui parle et sont toujours utilisés à la forme possessive: nous les présenterons ici le plus souvent précédés de *no-* (mon, ma) *i-* (son, sa) ou *te-* (des gens, des autres). Gardner (1982) a identifié deux domaines d'utilisation des termes de parenté: le biologique et le social; dans ce dernier cas, l'usage peut être métaphorique, ou faire partie d'un système de politesse. Sur les termes d'adresses et le système de parenté on peut consulter, entre autres, Rammow 1964, Carrasco 1966 et Gardner 1982; sur les termes de parenté utilisés pour marquer la déférence, l'étude de Gardner est particulièrement éclairante. Mais l'usage métaphorique n'a pour ainsi dire pas été exploré, et c'est précisément les sortilèges du *Traité* qui en fournissent les exemples les plus nombreux et les plus systématiques. Après avoir définis les termes *nohueltiuh*, *noquichtiuh* et *nocihuapo*, nous étudierons l'usage métaphorique des termes de parenté dans les sortilèges, et ce que cet usage nous apprend sur la symbolique du genre. Puis nous verrons comment cet usage emprunte à la fois au substrat mythologique et à la structure sociale nahua, et comment il en vient à se différencier de l'un et de l'autre.

#### • *Nohueltiuh* et *noquichtiuh*

*Nohueltiuh*, «ma sœur aînée» (M) est le terme de parenté le plus souvent employé dans le *Traité* (38% des cas). Notons dans l'ordre les termes d'adresse pour la fratrie (d'après Alarcón 1987, *codex de Florence X*, 1963, Molina 1992): sœur aînée, frère aîné, sœur ou frère cadet

pour un homme (M): *nohueltiuh*, *noachcauh*, *niccauh*

pour une femme (F): *nopi*, *noquichtiuh*, *nicuh*

(radicaux: *hueltiuhli*, *achcautli* ou *teachcautli*, *iccutli* ou *teiccutli*, *pitli*, *oquichtli*, *icutli*)

Les plus jeunes sont nommés *inmamal* («leur charge», «leur responsabilité»), des plus vieux, nommés *teachcauh* et *tepi*, littéralement «frère aîné des gens», «sœur aînée des gens», et aussi «premier né», «première née». (*codex de Florence VI*, 1969: 105, 108;

X: 1961: 8, etc.).<sup>34</sup> On remarquera que les aînés sont précisément identifiés par les plus jeunes, mais l'inverse est moins vrai: un seul terme (*nicuh*) désigne les germains cadets d'une femme, un seul (*niccauh*) ceux d'un homme; ce dernier peut également appeler *nicuh* sa jeune sœur et les deux termes proviennent sans doute d'une même racine. À notre avis, les termes englobant pour les jeunes, les «charges», et distinctifs pour les aînés, les «chefs», rendent compte précisément de cette relation d'autorité qui s'instaure dans la fratrie. D'après le *codex de Florence*, il semble bien que l'aîné ait la charge des jeunes garçons, l'aînée celle des fillettes, mais la relation particulière qui marque les rapports entre la fille et son frère aîné, le garçon et sa sœur aînée n'est malheureusement pas détaillée. Cependant, puisque la fratrie est divisée par sexe, il est fort possible que les aînés garçon et fille, particulièrement si la différence d'âge est réduite, se soient nommés mutuellement «frère aîné» et «sœur aînée», afin de marquer leur position d'autorité respective par rapport aux plus jeunes. Quelle qu'ait été la situation dans la famille réelle, c'est ce qui se produit dans le *Traité*, où à l'adresse *nohueltiuh* (ma sœur aînée) on répond *noquichtiuh* (mon frère aîné). Enfin, des passages du *Dictionarium* anonyme et du lexique de Pedro Arenas, cités par Carrasco (1967: 159 et 164), suggèrent qu'en fait, la distinction entre cadet et aîné importait surtout entre germains de même sexe, ce qui s'inscrit parfaitement dans le système hiérarchique de la fratrie. Tout frère de la femme devient alors *ioquichtiuh*, toute sœur de l'homme *iueltiuh*. C'est d'ailleurs la traduction que choisit Alarcón lui-même.

Tous les termes d'adresses utilisés par les frères englobent également les cousins (Rammow 1964, Carrasco 1966). Ceux-ci, comme les frères, ne sont distingués que par leur sexe et leur statut d'aîné ou de cadet par rapport au cousin parlant; les mêmes termes s'appliquent aux cousins parallèles et croisés (Gardner 1982: 106). L'ensemble des cousins issus de frères et de sœurs se nomme *teixuiuan*, «les petits-enfants de quelqu'un», parce qu'ils proviennent tous d'un même grand-parent (Carrasco 1966). D'après les sources citées par Carrasco, seuls les termes *nicuh* («cousin-e cadet-te» d'une femme) et *nopi* («cousine aînée» d'une femme) n'auraient pas été répertoriés, mais c'est très certainement un oubli dû aux difficultés rencontrées par les chroniqueurs dans leur compilation, ainsi qu'à un biais en faveur du discours masculin.<sup>35</sup> En somme, on peut

<sup>34</sup> Ainsi le père appelle son fils aîné *noteachcauh*, non pas «mon frère aîné», mais «mon premier né», «celui qui est l'aîné de mes autres fils».

<sup>35</sup> Ces difficultés sont dues tant à l'incompréhension d'un système plus complexe que celui utilisé par les conquérants, qu'à l'insuffisance des termes espagnols ou latins pour rendre compte de la situation sous forme de lexique (à ce sujet, voir Carrasco 1966). Le biais en faveur des termes d'adresse utilisés par les



traduire *ihueltiuh* par «ma sœur», «ma sœur aînée» ou «ma cousine», «ma cousine aînée».

• *Nocihuapo*

On trouvera dans les diverses traductions du *Traité* «femme comme moi». Cependant, Molina (1992, II: 92v) inscrit à *tecihuapo: compañera de mujer, o hermana suya, o parienta*, «compagne d'une femme, ou sa sœur, ou parente» et à *nocihuapo: mujer como yo, o mi compañera y parienta*, «femme comme moi, ou ma compagne et parente». Ces doubles sens ne sont pas rares en nahuatl et on les retrouve dans *teachcauh*, «frère aîné d'un homme» ou «chef militaire» ou «homme excellent»; *tepi*, «sœur aînée» ou «dame de compagnie» ou «servante d'une femme» (Molina 1992). Ces deux termes servent également à désigner les prêtres et prêtresses qui avaient la charge des jeunes gens et jeunes filles des calmecac (Gardner 1982). Puisque *nocihuapo* s'utilise, dans le *Traité*, comme un équivalent féminin de *nohueltiuh*, nous le considérerons ici comme un terme de parenté signifiant «sœur».

*Nocihuapo* est moins précis que *nicuh*, «ma sœur cadette» ou *nopi*, «ma sœur aînée», mais il a l'avantage de marquer que cette relation entre parentes (quelles qu'elles soient) est une relation positive, marquée par la reconnaissance de similitudes, la bonne entente et l'absence de hiérarchie. Cette signification est particulièrement évidente dans la définition du verbe *ninocihuapotia*, littéralement «se faire femme semblable», *tomar por compañera una mujer a otra, por via de amistad* et, donc, lier amitié entre femmes (Molina 1992); et dans celle de la particule *po*, de *potli*: «égal», «compagnon», «camarade» (Siméon 1994). *Nicnopotia* signifie «faire une paire de deux objets» et *nimitznopotia*, «je te fais mon égal» (Clavijero 1974: 123).<sup>36</sup>

---

hommes s'expliquent aisément par le fait que chroniqueurs et informateurs sont très majoritairement de sexe masculin.

<sup>36</sup> Les termes (dans l'ordre) pour belle-sœur et beau-frère, qu'ils soient germains de l'époux ou époux des germains, sont:

pour la femme: *nouezui, nouepol (oquichtli)*

pour l'homme: *nouepol (cihuatl), notex*

(*codex de Florence X*, 1961: 8; Carrasco 1966: 163-164).

Dans le discours de demande en mariage du *Huehuetlatolli A* (1971), *icihuapotzitzinhuau* signifie «ses belles-sœurs» (honorifique), c'est-à-dire ici «les sœurs de son mari»; le terme exact pour belle-sœur d'une femme étant *uezuaztli*. Par ce choix de terme, l'interlocuteur fait miroiter aux parents de la future épouse que celle-ci trouvera en ses belles-sœurs des compagnes attentionnées. Par ailleurs, dans ce cas-ci (un mariage entre les familles régnantes de Texcoco et Mexico), certaines sont également ses cousines et donc doublement parentes. Les beaux-frères sont simplement nommés du terme exact (*iuelpoltzitzinhuau*),

Signalons également que, selon Molina (1992), bien d'autres termes se construisent comme *nocihuapo*: *nohuehuepo*, «ancien-ne comme moi» ou «mon compère», «ma commère»; *noquichpo*, «homme comme moi», ou «mon compagnon»; *notonalecapo*, «mon ami particulier», celui qui partage un même tonal ou jour de naissance; enfin *nopilpo*, «enfant comme moi» (*ibid.*) ou «ma première femme» (Siméon 1994). Dans ce dernier cas, *nopilpo* désigne, dans un mariage polygame, la première épousée (qui était nécessairement de famille noble comme son mari), mais puisque tous les termes en *-po* sont réciproques, cette première épouse (et elle seule) l'utilisait sans doute pour parler de son époux; le terme *pilli* est à entendre ici dans son sens de «noble» plutôt que dans celui d'«enfant».

### 3.2.2.2 Chicanes et harmonie familiales

Revenons à la «parenté» métaphorique telle qu'elle s'exprime dans les sortilèges. Tout d'abord, les termes de parenté sont utilisés plus souvent par les hommes (75% des cas) que par les femmes. Dans le discours des hommes (cf. tableau 5.XI), ces termes servent très souvent à distinguer, parmi les êtres invoqués, les alliés des êtres-cibles et, en général, les alliés sont femmes (ma sœur aînée, ma mère), les ennemis sont des hommes (mes oncles, toujours négatifs chez les hommes). On a vu que du côté des guérisseuses, les ennemis sont rarement sexués et c'est sans doute la raison pour laquelle elles ressentent peu la nécessité de faire appel ici aux liens de parenté. Pour les femmes, sœur, frère, mère et père sont en général leurs alliés; dans deux cas, cependant, l'être-cible est doté d'un terme de parenté: frère aîné et père. Un seul terme jouit d'un statut toujours positif: *nocihuapo*, on a vu pourquoi plus haut.

*Nonan*, ma mère, est toujours positif lorsque l'officiant, homme ou femme, invoque un être surnaturel ou une divinité de ce nom; par contre la mère «par excellence», Citlalcueye, peut être sévère et se tourner contre ses enfants (cf. plus haut).<sup>37</sup> *Nota*, «mon père», est en général un allié pour la femme comme pour l'homme (9 cas), mais il peut également représenter un ennemi (2 cas). Il est intéressant de noter qu'avec leur père et

---

comme le seront les mêmes beaux-frères et belles-sœurs (*mohuezhuatztizihuan*) dans le discours de bienvenue adressé à l'épousée par l'un de ses éminents sujets.

<sup>37</sup> Citlalcueye n'est pas comptabilisée dans les compilations parce qu'elle ne représente pas un être ou un objet utilisé pendant le sortilège: sa personnalité reste une abstraction. En fait, Citlalcueye reste l'alliée de la guérisseuse, même si la déesse se retourne contre son client: c'est précisément la raison pour laquelle la guérisseuse pourra ramener la santé à son patient.



Le cas de l'être allié par excellence, les mains de l'officiant, offre quelques éclaircissements: ce n'est pas le sexe du propriétaire qui est ici premièrement considéré pour attribuer un genre à cette partie de son corps, mais une relation considérée comme positive et collatérale. C'est ainsi que la femme possède des mains en général masculines (3 cas), mais aussi féminines (1 cas), tandis que l'homme, dans la catégorie positive et collatérale, ne trouve que des femmes (2 cas). En effet, le tableau 5.XII, qui donne la valeur positive ou négative d'une relation par genre, montre que les femmes entretiennent des relations toujours positives avec leurs frères (lorsqu'ils sont plusieurs), leurs oncles et leurs sœurs. Pour leur part, les hommes entretiennent de telles relations, positives et collatérales, uniquement avec leurs sœurs (bien que cette même relation puisse également être négative, cf. tableau 5.XI). Lorsqu'un terme de parenté est donné, on retrouve donc «mes sœurs aînées» pour l'officiant, «mes frères aînés» ou «mes oncles» pour l'officiante.

La parenté spirituelle des sortilèges est une parenté métaphorique vidée de toute vraisemblance dans la «réalité». À l'intérieur du monde spirituel, cependant, le genre est respecté, c'est-à-dire qu'un être surnaturel nommé d'un terme de parenté est effectivement considéré du sexe qui lui est ainsi attribué (ainsi, un être appelé «ma mère» sera appelée «femme» si le terme de parenté n'est pas utilisé, etc.); et, comme on le verra, la logique des valeurs attribuées aux relations parentales y est respectée. De cette parenté, on ne retient donc que l'aspect systématique de la parenté et la substance de la relation, qui est bonne, mauvaise ou ambivalente, d'une part, hiérarchisée ou non, de l'autre.

Tableau 5.XII: Valeur de la relation avec les êtres surnaturels considérés comme parents, selon le *Traité d'Alarcón*

	Femme	Homme
Sœur	+	+/-
Frère	+/-	
Frères	+	
Mère	+	+
Père	+/-	+/-
Oncles	+	-

La plupart de ces valeurs font référence à certaines relations familiales décrites dans les mythes.

- **Discorde chez les hommes, harmonie chez les femmes**

Ainsi, dans le cycle chichimèque, un dieu masculin, Quetzalcoatl, souffre de graves problèmes d'entente avec ses oncles paternels, les Mixcoa. Le jeune finit par vaincre ses oncles qui veulent l'éliminer; il se pose ainsi dans la lignée de son père, avec qui les oncles, ses frères, sont également en antagonisme. C'est pourquoi le terme «mes oncles» est attribué aux animaux chassés ou pêchés, nuisibles ou dangereux, ou encore aux sorciers, soit des catégories plurielles, quelque peu indéfinies (on ne sait quel animal sera attrapé, le sortilège s'adresse donc à une pluralité plus ou moins circonscrite). Ces êtres sont également des cibles dont on souhaite la défaite aux mains de l'officiant, comme ce fut le cas dans le mythe. Il n'est pas impossible que ce type de relation ait effectivement prévalu dans les familles nobles, où l'héritier du pouvoir pouvait être choisi parmi les frères ou les fils du dirigeant. L'homme officiant n'invoque jamais ses frères aînés, sans doute parce que dans le cycle chichimèque, ces frères sont victorieux du héros (Mixcoatl est tué par ses frères). Par ailleurs, il ne fait pas référence au cycle aztèque où Huitzilopochtli tue ses frères.

La bonne entente entre frères du cycle chichimèque (Mimich et Xiuhnel, Mixcoatl et les bons Mixcoa) ne semble pas exploitée ici. Seule la relation père-fils est généralement positive, comme c'est le cas dans le cycle chichimèque (Quetzalcoatl et Mixcoatl).

Aucun mythe du cycle chichimèque ne relate un conflit entre femmes, qui y sont toujours alliées (Chimalman et les Huitznahua, Itzpapalotl et Itztotli): tous les êtres surnaturels féminins nommés mère ou sœur par l'officiante sont ses alliées. Dans les sortilèges, Xochiquetzal et ses sœurs font également bonne entente. Les officiants ne font donc pas appel au cycle aztèque, où Coyolxauhqui et sa mère sont en désaccord.

- **Ambivalence dans les rapports hommes-femmes**

Contrairement à l'homme, la femme entretient toujours de bons rapports avec ses parents masculins pluriels collatéraux: ses frères aînés, ses oncles la protègent et l'aident.<sup>38</sup> Il s'agit

---

<sup>38</sup> Une exception: l'officiant appelle le champ «sœur aînée» des fourmis, alors que celles-ci lui font du tort. Mais il s'agit ici d'une tactique incitatoire: les fourmis devront respecter le champ, parce qu'elles sont «ses frères aînés», c'est-à-dire qu'on leur intime l'ordre de réintégrer la valeur positive caractéristique de cette relation, qu'elles auraient momentanément abandonnée.

d'êtres ou d'objets divers: les protecteurs de celui que l'on veut voler, les nuages, frères de l'épouse de l'agriculteur, ou encore les mains, oncles ou frères de l'officiante. Seul le cycle aztèque présente une relation sœur-frères plurielle (Coyolxauhqui et ses frères) et celle-ci est positive; le propos du mythe est justement la révolte d'un seul de ces frères, Huitzilopochtli, qui renverse l'ordre normal des choses.

La relation père-fille est en général positive, à l'encontre de ce que l'on trouve dans le cycle toltèque (Xochiquetzal et Huemac), mais, exceptionnellement, en accord avec le cycle aztèque (Copil et sa fille).

Les termes frères et sœurs (individuels) sont utilisés régulièrement, dans le *Traité*, pour signifier une relation où la sexualité est présente: époux ou amants. On y affirme également que les frères doivent respect à leur sœur (Alarcón 1987: 169, ici les fourmis et le champ) et tout porte à croire que l'inverse est aussi vrai. La relation *nohueltiuh-noquichtiuh* est donc marquée par l'amour et le respect, et c'est ce que l'on retrouve en général dans le *Traité*. Cependant, la sœur semble souvent la personne dominante du couple. Le pouvoir de la femme, en tant qu'amante ou épouse, est exploité dans les sortilèges: l'officiant fait souvent appel à son épouse (Xochiquetzal) pour qu'elle l'aide; la guérisseuse ne fait jamais appel à son époux. Dans le seul cas où le frère est un ennemi de l'officiante (il s'agit du scorpion), le terme métaphorique «frère aîné» est utilisé comme garant de la victoire de la guérisseuse, qui s'identifie à une amante.<sup>39</sup>

Lorsque l'officiant veut marquer un antagonisme avec un être surnaturel féminin, c'est du nom de sœur aînée que se fait l'apostrophe: une telle relation négative se produit dans 21% des cas où l'homme invoque la sœur.<sup>40</sup> Il s'agit de deux stratégies différentes. D'une part les sorciers (4 cas) considèrent la femme (ici aussi représentée par Xochiquetzal) comme impuissante, et donnent le nom de «sœur aînée» et le genre féminin à celui qu'ils veulent vaincre (dans un cas, le pluriel, «sœurs», est utilisé). D'autre part les chasseurs (2 cas) identifient une sœur aînée puissante qu'ils doivent vaincre et font appel à la symbolique du cycle chichimèque: la biche et le caïman. Ainsi la biche Mixcoacihuatl doit être vaincue dans le désert du nord, avec l'aide de Cihuacoatl («Femme Serpent», il s'agit de l'unique apparition de cette déesse dans le *Traité*), qui devient ici le piège en corde. Mixcoacihuatl la biche pourrait fort bien être perçue comme une Tzitzimitl, que le chasseur pourrait

<sup>39</sup> Le cas de Xochiquetzal et du scorpion sera longuement discuté au point 3.3.

<sup>40</sup> Dans un seul cas, l'officiante s'oppose plutôt à son père, le feu (toujours nommé père qu'il soit bienfaisant ou malveillant), responsable d'une maladie.

vaincre à l'aide de la «bonne» Cihuacoatl. Le caïman, on l'a vu, est peut-être également rattaché à la Tzitzimitl. Ce serait alors la victoire du *mixcoa* Mimich (sans que celui-ci soit nommé) contre la biche Tzitzimitl qui serait utilisée dans les deux cas. Signalons cependant que la symbolique qui lie le chasseur et le cerf est la même que dans le cas de la biche: le cerf «Sept Fleur» est également chassé à l'aide du piège «Femme Serpent».

C'est dire qu'il est deux aspects aux relations entre les sexes dans le monde spirituel du *Traité*: celui qui devrait être, serein, empreint d'amour mutuel et de stabilité, que l'on retrouve le plus souvent, et l'aspect plus controversé, celui que l'on associe au jeu dans le sens français de «se jouer de quelqu'un», idée que le nahuatl rend par l'expression *tepan auia*, «s'amuser aux dépens de quelqu'un». On verra que c'est ce que fait le sorcier; dans le cas des chasseurs et de la guérisseuse, c'est l'être-cible qui s'amuse (implicitement par l'analogie avec la Tzitzimitl, explicitement pour le scorpion), et c'est pourquoi on peut le vaincre.

Dans le *Traité*, les relations entre époux, placées sous le signe de la nourriture (couple Xochiquetzal et Centeotl), sont toujours sereines. Lorsqu'il s'agit d'une relation non maritale (comme celle qui est métaphoriquement évoquée par le sorcier pour vaincre sa victime, par la guérisseuse pour vaincre le scorpion), celle-ci est négative.

### 3.2.2.3 Conclusion

En résumé, on peut donc dire que les références métaphoriques à la parenté, telles qu'elles apparaissent dans le *Traité* reflètent en partie la tradition mythique nahua et plus particulièrement le cycle chichimèque. Les termes utilisés sont souvent choisis précisément parce qu'ils cristallisent, dans cette tradition, un type de relation, antagonique ou amicale. C'est particulièrement vrai en ce qui concerne le conflit entre le neveu et ses oncles, et la bonne entente entre les sœurs. Pourtant, des désaccords se dégagent aisément entre la tradition mythique, en particulier le cycle aztèque, et les relations entre «parents» du *Traité*.

Tableau 5.XIII: Valeur de la relation entre parents selon le cycle aztèque

	Femme	Homme
Sœur		-
Frère	-	
Frères	+	-
Mère	-	+/-
Père	+	
Oncles	+	-

Le tableau 5.XIII considère l'ensemble des versions mettant en scène Malinalxochitl et Coyolxauhqui. Une comparaison entre les tableaux 5.XIII et 5.XII montre que les relations entre parents, en particulier de sexe opposé, sont plus tendues chez les Aztèques que dans le *Traité*. Alors que mères et sœurs sont en générale des alliées pour l'homme, et le frère pour la femme, dans le cycle aztèque ce sont le plus souvent des ennemis.

Il en découle que la relation avec les oncles maternels, dont nous n'avons pas parlé jusqu'ici, peut être négative pour les Aztèques (comme c'est le cas entre Huitzilopochtli et les frères de Coyolxauhqui dans la version de Tezozomoc), mais semble harmonieuse du côté du *Traité*. En effet, la relation avec la mère étant ici toujours positive, et celle de la mère avec ses frères l'étant également, celle du neveu et de ses oncles utérins devrait être amicale. Et c'est bien ce que l'on retrouve dans un sortilège pour les semailles du maïs (Alarcón 1987: 176), où le maïs est le fils de l'épouse de l'officiant, et les nuages les frères de cette dernière; le neveu est donc bénéficiaire et même dépendant de ses oncles maternels. Cependant, il est impossible de démontrer à partir du *Traité* seulement que les oncles ennemis y sont bien les oncles paternels, aussi la distinction entre oncles paternels et maternels reste-t-elle hypothétique.

De plus, la relation entre une femme et ses parents masculins est beaucoup plus présente dans le *Traité* que dans l'ensemble des cycles mythiques. On apprend par les sortilèges que la relation d'une femme avec ses frères et ses oncles (sans spécification) est normalement positive.

Il appert donc que, dans l'ensemble, le modèle familial du *Traité* rend compte de rapports hommes-femmes plus harmonieux que dans l'ensemble des cycles mythiques nahua. Les femmes ont en général de bonnes relations avec tous les membres consanguins et affins de



leur famille métaphorique, tandis que les hommes affrontent leurs oncles. En fait, si l'on exclut les trois sortilèges des sorciers, les seules relations systématiquement discordantes ont lieu entre hommes.

Puisque les couples germains et fils-mère représentent en général les époux, et que les relations évoquées sont souvent celles attendues par la morale nahua, toute comparaison avec les formes réelles de la famille nous semble exclue. Les catégories confondues dans le discours symbolique nahua semblent être les suivantes: mère-sœur-épouse, frère-époux, oncles-frères pour l'homme et peut-être pour la femme.

### 3.3 Xochiquetzal et Tezcatlipoca: l'affrontement fleuri

Maintenant que nous avons étudié la symbolique du genre d'après les invocations du *Traité*, nous pouvons nous attarder quelque peu sur des exemples particuliers et riches de sens. Nous verrons donc ici plus en détail les relations qui s'établissent entre dieux: Xochiquetzal, Centeotl et Tezcatlipoca. En général, il s'agit d'êtres humains momentanément déifiés (l'officiant et son épouse, par exemple) et, dans pratiquement tous les cas, on met en scène des dieux de sexe opposé.

#### 3.3.1 L'amour conjugal

Le chasseur et le pêcheur, on l'a vu, partent à la conquête de leurs «oncles» les animaux. Dans cette activité, qui met en scène l'expédition mythique du neveu contre ses oncles, ils appellent souvent à l'aide leur sœur-épouse. Ils le font en exploitant la relation harmonieuse que celle-ci entretient avec ses parents masculins: ma sœur vous attend, vous prendrez vos aises à la maison, elle vous nourrira, fait miroiter avec ruse le pêcheur aux poissons. Autre situation, le chasseur implore sa sœur la biche (et le cerf, aucun lien de parenté invoqué) d'avoir pitié de son autre sœur (son épouse) qui pleure sans cesse dans l'espoir de manger de la viande: ici c'est la bonne entente entre femmes que l'on veut mettre en œuvre. Ailleurs, le cerf et l'épouse sont le père et la mère de l'officiant: le fils cherche à attirer son père en lui rappelant que son épouse (du cerf-père) l'attend. Dans tous ces cas, le chasseur semble donc attirer sa proie, avec laquelle il entretient lui-même un rapport plutôt négatif, en utilisant l'harmonie qui caractérise les relations établies par la femme.

Dans tous les cas où une relation mari-épouse s'établit, et où l'officiant choisit d'incarner un dieu, celui-ci est Centeotl, dieu du maïs et des plantes agricoles: cette divinité bienveillante s'accorde bien au pouvoir restreint de l'homme du commun qui ne peut, comme le spécialiste, incarner des dieux trop puissants. L'autorité de Centeotl est donc élargie à l'ensemble du domaine de la nourriture, et il prête son aide aux agriculteurs, aux chasseurs et aux pêcheurs. Son épouse est soit Xochiquetzal (4 cas), soit Tonacacihuatl Xochiquetzal (1 cas); nommée Xochiquetzal, l'épouse est représentée dans son aspect amoureux, mais l'apposition du nom Tonacacihuatl, déesse de la nourriture et du maïs, vient rappeler que l'action du sortilège se déroule dans le domaine de l'acquisition des vivres.<sup>41</sup> Centeotl et Xochiquetzal (qui, dans un mythe en provenance de Texcoco, se trouve à être plutôt sa mère) entretiennent toujours des relations harmonieuses. Ils représentent le pan positif de l'amour conjugal, identifié ici à la nourriture, acquise par l'homme mais préparée et servie par la femme.

Dans un cas, l'époux est incarné par Yaotl-Tezcatlipoca: ce dieu représente ici l'apiculteur (reconnu par ailleurs comme étant un spécialiste, *ticitl*) qui ramènera une ruche chez lui, à son épouse. Sa personnalité est cependant atténuée à ce moment précis, car s'il se présente face aux abeilles (M) comme «le seul Yaotl, le véritable Titlacahuan Moquequeloatzin», à l'évocation de Xochiquetzal, il devient Icnoyaotzin Motolinicatzintli, «le pauvre orphelin Yaotl, le Nécessiteux»: personne, dit-il, ne doit avoir peur de lui, il ne vient que chercher son gagne-pain pour le porter à son épouse. «Et il paraît, commente Alarcón, qu'il fait miroiter aux abeilles la beauté de son épouse, pour leur donner le goût d'aller vivre à ses côtés» (1987: 161).

Chez les sorciers et les guérisseuses, au contraire, c'est le guerrier, «le véritable Yaotl» et Xochiquetzal qui s'affrontent.

### 3.3.2 Du côté des «amusés»<sup>42</sup>

En effet, les choses se passent autrement dans le domaine de l'amour non conjugal. L'exploitation de ce domaine par les officiants-es est multiple, et force nous est d'analyser les occurrences cas par cas. Car à chaque officiant - sorcier, voleur *temacpalitoti*, séducteur *xochiua*, guérisseuse *ticitl* - correspond une vision différente de Xochiquetzal et

<sup>41</sup> Tonacacihuatl invoquée seule représente le grain de maïs et non l'épouse.

<sup>42</sup> Les cas que nous verrons mettent tous en scène un être qui s'amuse (*tepan auia*) aux dépens d'un autre.

des rapports qu'elle entretient avec Tezcatlipoca: anti-guerrière, visiteuse du monde des morts, incarnation de la beauté ou séductrice. Nous pourrions cependant effectuer une distinction entre les sorciers, minoritaires dans le *Traité* et dont le symbolique, on le verra, forme un système à part, et la guérisseuse qui s'inscrit dans la dynamique que nous avons étudiée jusqu'à maintenant.

### 3.3.2.1 L'amour sorcier

Il est intéressant de noter que les trois sorciers du *Traité* (un tueur, un voleur-hypnotiseur *temacpalitoti* et un séducteur) s'incarnent en Tezcatlipoca et invoquent Xochiquetzal: un aspect de cette relation particulière vient illuminer l'essence même de la sorcellerie, le fait de «s'amuser» des autres, de se «moquer» à la façon de Tezcatlipoca. Dans chacun de ces sortilèges, le terme *auia*, «amuser», apparaît sous l'une ou l'autre de ses formes. L'amour non marital (mais non adultère) est donc la métaphore préférée de la sorcellerie, la relation qui viendra colorer toutes les tentatives d'ensorcellement.

Juan Vernal, originaire du village d'Iguala, porteur du tribut royal de son état, eut maille à partir en 1618 avec la justice novohispane, d'abord pour avoir tué des voleurs de grand chemin, ce pourquoi il fut acquitté, ensuite pour avoir utilisé un sortilège grâce auquel, affirmait-il, il avait pu vaincre ces mêmes voleurs; l'issue de cette deuxième affaire reste inconnue (Alarcón 1987: 152). À partir des caractéristiques de son sortilège, nous classerons Juan Vernal parmi les sorciers, et ce pour plusieurs raisons: son incarnation en Tezcatlipoca, normalement effectuée par les spécialistes, l'agressivité remarquable de son sortilège, le nombre d'êtres surnaturels qu'il parvient à se rallier, et enfin l'absence du tabac, le fils de Citlalcueye étranger au monde de la sorcellerie.<sup>43</sup>

Ainsi, l'attaque des bandits et l'envoûtement des victimes du voleur sont présentés comme des entreprises de séduction, dérisoire ou irrésistible. Dans le monde sombre des sorciers, Xochiquetzal est perdante: elle n'est jamais complice de la faute, comme il lui arrive dans le discours mythique hégémonique.

---

<sup>43</sup> On peut d'ailleurs comparer et opposer ce sortilège à celui d'un autre porteur, sacristain par ailleurs au village de Cuertlaxochitla (*ibid.*: 156-157), qui, de son côté, utilise les couleurs à la façon des guérisseuses, s'incarne en Quetzalcoatl et invoque le tabac: celui-là n'est pas sorcier, et son but est de surmonter la fatigue corporelle, non de tuer ceux qui pourraient l'attaquer.

Ainsi, l'hypnotiseur amène la déesse dans le monde des morts, où elle dormira pour un temps défini par le sorcier. Il serait faux de croire, cependant, que la victime par excellence de l'hypnotiseur est une femme: le *temacpalitoti* endort et lèse tous les habitants de la maison, mais pour ce faire, il emploie la symbolique de l'amour illicite, et plus précisément simule un enlèvement. Dans ce drame, l'hypnotiseur se dit à la fois Yaotl-Moquequelo, Moyohualitōa<sup>44</sup>, c'est-à-dire Tezcatlipoca et Xolotl, le dieu chauve-souris qui transporte Xochiquetzal et la remet entre les mains de Tezcatlipoca. Et il transporte dans l'inframonde non seulement la déesse, mais tous ceux qui pourraient la protéger: ses frères aînés, les guerriers aigles et jaguars, qu'il endort grâce à son cri. Tous font le voyage au travers de Chicnauh Topan, les neufs cieux, jusqu'aux Chicnauh Mictlan, les neufs niveaux du monde des morts, à travers le centre de la terre. Là, dit le dieu en parlant de la déesse, *nicaahuiltiz*, je lui donnerai beaucoup de plaisir, inversant la situation réelle puisque c'est l'officiant qui «s'amusera». Mais l'artifice consiste ici à promettre ce qui devrait être (le plaisir, ce que Xochiquetzal attend de l'aventure), à l'inverse de ce qui sera, pour mieux endormir la victime. La symbolique de l'enlèvement recouvre ici à la fois les vols et les viols commis par le *temacpalitoti*.

Le sortilège comprend également un éveil: celui-ci consiste à nier qu'il se soit passé quoi que ce soit, avant d'ordonner l'éveil.

ce n'est pas vrai que je les transforme, ils ne dorment pas, ils n'ont pas été à Neuf Lieu des morts, ce n'est pas vrai que le Crieur nocturne les a amenés, viens! cette fois je les transforme, moi Fleur rêvée, moi, Ivresse nocturne!

*ynàmo nelli yn noniquincuepa yn àmo cochia ynàmo oyàcā chiucnauh mictlan yn àmonelli oquinhuicac yn moyohualytoatzin. Ea yeniquincuepa ynyèhuatl yntêmicxoch, yn nèhuatl yn niyohuallahuantzin* (Alarcón 1987: 154)

Quant au sorcier-porteur (Juan Vernal), il appelle ses ennemis *nohueltihuan*, mes sœurs, et leur chef est sa sœur Xochiquetzal. Des premiers, il répète plusieurs fois qu'il leur donnera du plaisir (*niquimaauiltiz*), et il invite ses esprits alliés à y participer. Quant à la déesse, elle se présente avec son bâton à égrener le coton et une balle de fil, qui lui servent de massue et de pierre; avec cela, elle et ses sœurs vont également donner du plaisir au

<sup>44</sup> On se souvient que selon le *codex Carolino* (1967: 35), le *moyoalitto*, «celui qui se nomme lui-même Nuit» est un des plus dangereux sorciers masculins, et qui peut être hétéro- ou homosexuel. Il s'agit sans doute d'un autre nom pour le *temacpalitoti*, faisant référence principalement à ses méfaits d'ordre sexuel. La description détaillée des actes de sorciers se trouve dans le *codex de Florence*, IV, 31-32; López Austin 1966; cf. également notre tableau 4.VI.

sorcier, Tezcatlipoca: c'est-à-dire que les ennemis seront inoffensifs et trompés. Encore une fois, on promet une relation amoureuse et réciproque là où il n'y a que discorde et irrespect, en jouant sur les formes du verbe *auia*. Ce sorcier est le seul du *Traité* à utiliser des objets (ses armes), et ceux-ci sont tous masculins.

Le sortilège du *xochiua* nous est parvenu sous une forme incomplète, car, juge Alarcón, ses paroles «sont telles, quoiqu'un peu déguisées, que par égard pour la modestie et les chastes oreilles elles resteront tues» (*las demas palabras son tales aunque algo disfrazadas, que por la modestia y castos oydos no se ponen*; Alarcón 1987: 181). Nous voilà donc réduits à supposer que le sortilège consistait à provoquer l'événement par sa description, dans la tradition du «dire, c'est faire» ou «énoncé performatif» (cf. Toumi 1992: 243). Mais les quelques paroles conservées permettent d'affirmer qu'ici, Xochiquetzal est honorée - ce qui place le séducteur, encore une fois, à la limite de la sorcellerie. Dans ses paroles, tout au moins, l'intention est pure, rien ne semble indiquer un autre sentiment que l'amour et le respect - jusqu'à la chute finale, qui contredit le sortilège, et en dévoile la ruse. La déesse est décrite comme une reine de beauté, dont les atours irrésistibles portent le nom de calendrier Un Serpent (cf. plus haut). Elle est *nelli teotl*, *nelli mahuiztic*, une vraie déesse, un être véritablement merveilleux. Pour elle, l'amoureux va et vient comme une âme en peine, il pleure (*nonnentlamati, nihualnentlamati... nichoca*): soit très exactement les termes utilisés pour décrire Xochiquetzal elle-même, possédée par le désir de viande de cerf (*ibid.*: 164, sortilège de la chasse au cerf). L'amoureux, enfin, se présente sous les traits de Tezcatlipoca, mais sous son jour le plus attrayant, celui de Telpochtli Yaotl, le jeune et séduisant guerrier (sa seule apparition sous cet aspect dans le *Traité*).

Le sortilège du séducteur s'achève sur une chute un peu semblable à celle du *temacpalitoti*: «Suis-je vraiment Yaotl? Mais non, je ne suis pas vraiment Yaotl. Je ne vais qu'à la conquête des femmes» (*Cuix nelli niyaotl? Amo nelli niyaotl. Zan nicihuay[a]otl*)<sup>45</sup>. Il s'agit peut-être de la version écourtée d'une négation du sortilège, utilisée pour libérer la personne séduite. L'officiant y révèle que sa véritable action,

<sup>45</sup> Le texte indique *nicihuayotl*, «je suis la féminité», ce qui est une erreur. Andrew et Hassig (1984: 353) corrigent en *nicihuayoh*, «j'use des femmes» et Coe et Whittaker (1982: 190) en *nicihuayaotl*, «je suis l'Adversaire des femmes». Nous adoptons la même solution que Coe et Whittaker, pour deux raisons. Premièrement, Alarcón (1987: 181) traduit *ahmo nelli niyaotl, nicihuayotl* par *no es guerra la mia sino conquista de mujeres*, «ce n'est pas une [vraie] guerre que la mienne, mais la conquête des femmes». Deuxièmement, l'expression utiliserait une technique habituelle au *Traité*, le jeu de mots et de consonances, en utilisant deux fois le terme *yaotl*.

malgré ses sentiments bienveillants, est de tromper la personne qu'il aime, puisqu'il l'ensorcelle.

Heureusement, il nous est parvenu un autre sortilège, d'une tradition quelque peu différente. Celui-ci a été rapporté par un confesseur. En voici une version quelque peu abrégée, tirée de la version complète du *codex Carolino* de 1571 (1967: 29-32).

L'officiant se munissait de quatre cailloux, bleu-vert, jaune, rouge et blanc, et en les choisissant disait:

Venez petits cailloux-abeilles sauvages (H)<sup>46</sup>  
vous qui butinez (H) les fleurs diverses  
là où se lève le soleil

*Xiual mouicacan in anxaltepioltzitzin  
nepapan xuchitl anquimochinilia  
in icuac quiza in tonatiuh*

Puis, les quatre cailloux en main, vers l'Orient:

Je t'en supplie (H)  
toi, noble jeune fille verte

*Ni mitz notlatlauhtilia  
in ti xoxouhca cihuapilli ichpuchtli*

On répétait les mêmes paroles dans les autres directions: sud jaune, ouest rouge, nord blanc. Alors, prenant la petite pierre verte entre trois doigts:

Que ce soit maintenant, caillou!  
Vient parcourir  
sa cheville, son poignet, peut-être que parfaitement  
nous lui donnerons du plaisir, et elle nous contentera  
peut-être que parfaitement en elle nous entrerons  
en elle nous installerons quelqu'un

*Tla ye cuel é xaltetl é  
tla ye xi quechtlatlai maquechtla [tla yxiquechtla, tla imaquechtla]  
xi ual nenemi azo uel  
toconaahuiltizque tech on ahuiliz  
azo huel itec toncalaquizque  
itec tontetlalizque*

---

<sup>46</sup> Forme honorifique.

Il fallait alors lancer le caillou dans le dos de la femme désirée, prononçant sans qu'elle ne les perçoive ces paroles:

Nos sœurs fleuries

que je vienne à vous suivre [à vous semer] (H)

que je vous dépose [vous abandonne] (H)

sur l'amoncellement de cendre, à la bifurcation des chemins

[au lieu de la conquête sombre, sur le chemin déviant de la séduction]

que je vous accompagne (H)

que je vous dépose [vous abandonne] (H) sur le chemin de l'eau (?)

*To xoxochiualtiuane*

*ma namech notoquilitiuh*

*ma namech nocauili*

*in nextepeualco utlamaxalco*

*ma namech no uiquilitiuh*

*ma namech nocauili in apanopax*

Bien que le texte s'interrompe ici, le pluriel laisse penser qu'il fallait lancer chacun des cailloux. L'officiant implore Xochiquetzal (*cihuapilli ichpuchtli*), mais la femme aimée n'incarne pas la déesse. Ce sont les cailloux («mes sœurs fleuries», à qui l'on parle à la forme honorifique, H) qui intègrent le pouvoir amoureux de Xochiquetzal, une fois qu'ils ont été présentés aux quatre directions - auparavant ils incarnent plutôt un aspect masculin, puisqu'ils butinent les fleurs. La déesse est ici complice de la tromperie, comme dans le cycle toltèque.

La prière est à double sens et ce qui semble innocent ne l'est pas. Ainsi, le tas de cendre, qui pourrait évoquer le foyer et la nourriture qu'on y prépare, représente plutôt un aspect malheureux de Xochiquetzal, *Ixnexhtli*, Visage de cendre, celui qu'elle prend pour pleurer sa faute. Et *tepehualco*, c'est le «lieu de l'amoncellement» (*ni-tepeualtia*, «amonceller», de *tepetl*, «montagne»), mais aussi celui de la conquête (de *nite-pehualtia*, «attaquer quelqu'un»). La fourche ou bifurcation des chemins (*maxaltic*, «divisé», «bifurqué») est aussi le lieu de la séduction mauvaise (*nitemaxaloa*: «séduire quelqu'un», «le faire dévier»). Enfin, l'officiant annonce à mots couverts, par le verbe *nicaua*: «déposer», «laisser», mais aussi «abandonner», que son intention est bien une relation furtive, brève, et non le mariage.

Ainsi, dans les deux premiers sortilèges, ceux du tueur et du voleur, Xochiquetzal est trompée, elle est dénuée de tout pouvoir sur la situation. Dans les sortilèges du *xochiua*, c'est plutôt le pouvoir de séduction et la complicité de Xochiquetzal qui sont exploités.

Mais que se passe-t-il lorsque la *xochiua* est femme? Nous ne possédons qu'un fragment d'un tel sortilège, tiré d'un document d'archive de 1665 (Aguirre Beltrán 1987: 303, procès de l'Inquisition tenu à Zacatecas). Afin de récupérer un amant volage, l'officiante doit remplir un vase d'eau, y lancer des morceaux de coton (attribut de Xochiquetzal) et, à l'aide de l'herbe *iztauhyat*<sup>47</sup>, les appeler avec ces mots: *Joala, ximo cuepa nonaguac*; nous suivons Aguirre Beltrán dans sa correction:

*Yoalli, ximocuepa nonahuac*

Yoalli, reviens à mon côté

Yoalli («Nuit») étant un des noms de Tezcatlipoca (il pourrait s'agir également d'une apocope de son nom Yohuallahuantzin, «Ivresse nocturne»), l'amoureuse attire donc dans ses filets l'amant de Xochiquetzal, s'identifiant à cette dernière. Le sortilège est simplifié: en fait, ni l'officiante espagnole, ni la spécialiste mulâtre, qui lui a fait apprendre les paroles, ne parlent le nahuatl ni même ne comprennent ce qu'elles disent. On a déjà mentionné que les mots magiques furent enseignés par «Luisa» qui, elle, était «mexicaine» (Aguirre Beltrán 1987: 156, citant le document AGN 513.31). Cette petite phrase laisse soupçonner que la *xochiua* utilisait la même symbolique que le séducteur: amours illicites de Xochiquetzal et Tezcatlipoca. Et qu'elle cherchait sans doute à faire tomber le dieu sous le charme de ses atours. Car la déesse, qui est aussi tisserande, séduit grâce à la beauté des tissus de coton dont elle se pare: c'est ce que disait le *xochiua*, c'est ce que laisse entendre la *xochiua* en manipulant du coton, et c'est aussi ce que fait la déesse dans le mythe du scorpion que nous analyserons plus loin.

Un autre sortilège, connu de la même spécialiste par l'enseignement de Luisa, était utilisé pour savoir si une cliente marierait l'homme qu'elle désire (*ibid.*: 155-156). Plus que d'un enchantement, il s'agit donc d'un exercice de divination. Comme on pouvait s'y attendre, puisqu'il est question de mariage, la symbolique mise en place ici est celle de Cihuacoatl. Il fallait tout d'abord fumer du tabac, puis, dans une demi-calebasse remplie d'eau et

---

<sup>47</sup> *Artemisa mexicana* Wild.



placée devant une image de la Vierge (identifiée au peyotl), on jetait un morceau de coton représentant l'homme et un autre représentant la femme. On chantait alors le sortilège au son de la guitare, en mode huastèque (la guitare est ici jouée par une autre femme, indienne). En même temps, l'officiante prenait une flèche dans sa main et lui imprimait un mouvement de va-et-vient au dessus de laalebasse, sans toucher l'eau. Il fallait alors ingérer le peyotl; si les cotons se rejoignaient, la cliente aurait son amoureux, sinon, l'affaire était sans espoir. Le sortilège va comme suit:

*Tasot suapile, semicaquis inxposti iauqui latonati iaguala ioguali aguafia aguafian cani chichimeco nix tacuiloli*

ce que nous tentons de corriger en:

*Tazocihuapille, cemicac in ichpochti, aoc i! tatonati ya! ualla yohualli ahuayan, ahuayan, çan nichichimeca nixtacuilolli*

Noble dame chérie, éternelle jeune fille, il ne fait pas encore jour, ya! la nuit est venue, parmi les épines, parmi les épines, moi, la chichimèque, moi, au visage peint.<sup>48</sup>

Le style du sortilège, plus que dans tout autre exemple, est proche de celui des hymnes religieux nahua. Bien que le sortilège soit adressé à la Vierge (Noble dame chérie, éternelle jeune fille), la chichimèque au visage peint est certainement Cihuacoatl, représentée le visage peint (blanc, rouge-noir). Les épines (ici *ahuatl*) rappellent le Huitztlampa et les va-et-vient de la flèche évoquent le «jeu de flèche» du chapitre 4.

En somme, d'après les maigres données disponibles, la *xochiua* féminine, comme le *xochiua* masculin, s'incarne en divinité pour accomplir son œuvre. S'il s'agit d'amour, elle utilise uniquement le pouvoir érotique de Xochiquetzal, sans qu'il ne soit question d'impuissance ou même de «complicité»: c'est elle-même qui appelle Tezcatlipoca. S'il s'agit de mariage, c'est au cycle des chichimèques que l'on fait appel, et à la déesse du mariage.

---

<sup>48</sup> On peut consulter Aguirre Beltrán (1987) pour une autre reconstitution, où la prière est directement adressée à la déesse. La traduction que nous proposons fait parler la déesse, comme c'est le cas dans les sortilèges et dans les hymnes religieux.

### 3.3.2.2 La fleur et le scorpion, ou la suprématie du féminin

La guérisseuse exploite elle aussi la dynamique qui lie Xochiquetzal et Tezcatlipoca, et ce d'une façon assez similaire à la *xochiua* féminine; elle le fait dans un cas très particulier, lorsqu'elle doit soigner un patient ayant été piqué par un scorpion. Le sortilège qu'elle utilise alors est fondé sur un mythe, dont on ne trouve qu'une seule version, celle rapportée ici. Ce mythe est souvent considéré comme une variante d'un ensemble mythique que nous avons déjà étudié, celui qui raconte les frasques de Xochiquetzal et de Tezcatlipoca. Mais, et c'est ce que nous tenterons de montrer ici, il offre une particularité extraordinaire: il s'agit de la seule version inversée selon l'axe de la faute, devenant ainsi une version contre-hégémonique en ce qui a trait à la représentation du genre.

#### • L'ineffable empire du coton

Mythe 21: Peu de temps avant la transformation des humains en animaux, Yappan, le futur scorpion, décida de faire une retraite spirituelle pour améliorer sa condition à venir. Il se retira sur un pierre nommée *tehuehuetl* «vieille pierre». Voyant cela, les dieux le firent observer par Yaotl. Plusieurs femmes vinrent tenter Yappan sans succès. Alors Citlalcueye et Chalchiuhcueye décidèrent d'envoyer Xochiquetzal pour le séduire, car s'il continuait ainsi, il en viendrait à tuer par son venin. Xochiquetzal descend donc du ciel vers Yappan et lui dit:

- Mon frère aîné, Yappan, je suis venue, moi ta sœur aînée, moi Xochiquetzal, je suis venue te saluer, je suis venue te visiter.
- Tu es venue, ma sœur aînée, Xochiquetzal
- Je suis venue. Par où puis-je monter?
- Attends, je vais là-bas [te chercher]<sup>49</sup>

*Nooquichtiuh yappan onihualla nimohueltiuh, nixochiquetzal nimitztlapaloco, nimitzciauhquetzaco. Otihuallauh nohueltiuhe, xochiquetzale. Onihualla. Campa ye nitlecoz. Xicchie, ye ompa niauh.*

Yappan descend et transporte Xochiquetzal sur le rocher. Alors la déesse le couvre de sa chemise de coton, et Yappan brise son vœu de chasteté. Yappan se disculpe en affirmant que la déesse vient du ciel Chicnauhtopan, et que «ce n'est pas merveille que d'avoir manqué à son intention première pour l'amour d'une déesse comme Vénus» (*no era maravilla auer faltado á el propósito comenzado por el amor de una Diosa como Venus*). Yaotl observe les événements, «il ne dormait pas» (*no se dormia*). Yaotl dit à Yappan:

-N'as-tu pas honte, prêtre Yappan, d'avoir gâché les choses? Tout le temps que tu vivras sur terre, tu ne feras rien de bon sur terre, tu travailleras en vain. Les humains

<sup>49</sup> L'identification des interlocuteurs est fournie par Alarcón dans sa traduction espagnole.

te nommeront scorpion [*colotl*]: et vraiment je te nomme ici, je te connais sous le nom de scorpion. Viens, ainsi tu seras.

Il lui coupe le cou, il [*Yaotl*] porte la tête sur ses épaules, et c'est pourquoi on le nomme, lui, *Tzonteconmama* [porteur de tête].

*Amo tipinahua, tlamacazqui yappan otlatlaco? In quexquich cahuitl timonemitiz in tlalticpac, amo tle huel ticchihuaz in tlalticpac, amo tle huel titequipanoz. Mitztocayotizque in macehualtin ticolotl: ca nican nimitztocayotia, nimitztocamati colotl. Xihualhua, yuhqui tiez.*

*Oquiquehcoton, oquiquechpano itzontecon; yehuatl ica itoca tzonteconmama*

Yappan est métamorphosé en scorpion. Yaotl va chercher l'épouse de Yappan, l'amène sur le rocher où il a décapité son mari et dit:

Sache, *Tlahuitzin*, que par ordre de la déesse *Citlalcueye*, qui est la voie lactée, et qui m'a envoyé à cette fin, je t'ai amenée en ce lieu où j'ai coupé la tête de ton mari, au cas où ce serait par ta faute que ton mari t'a laissée et entreprit cette pénitence mensongère et ratée: je dois te faire subir le même sort qu'à lui.

*Sabe, Tlahuitzin, que por mandado de la Diosa Citlalcueie, que es la via lactea, que me embió para este fin, te è traído à este lugar, donde corté la cabeça a tu marido, y por si acaso tu fuiste causa de que tu marido te dexasse y tomasse por medio su fingido y mal logrado retiro: è de hazer contigo lo que con tu marido.*

Sur ce, il lui coupe la tête, et, transformée en scorpion rouge (*tlahuitzin*; espèce non identifiée), elle se jette en bas du rocher, où elle retrouve son époux: c'est pourquoi ils vivent encore aujourd'hui sous les pierres. Cette première transformation marquant le début de la métamorphose des hommes en animaux, et des animaux en hommes.

Yaotl partit avec la déesse *Xochiquetzal*, qui est *Vénus*, pour rendre compte [des événements] à la déesse *Citlalcueye*, et, en ayant entendu la relation, *Citlalcueye* déterminna que les gens mordus par un scorpion ne mourraient pas, en général, parce que le scorpion, alors qu'il était Yappan, avait péché; et que Yaotl ne devrait pas rester impuni pour la trahison qu'il avait faite à Yappan, qu'il se convertirait en sauterelle, qu'ils appellent *Ahuacachapolin*, et que, puisqu'il avait coupé la tête de Yappan, et l'avait portée sur ses épaules, il serait nommé perpétuellement *Tzonteconmama*, ce qui veut dire porteur de tête

*Yaotl se partió con la Diosa Xochiquetzal, que es la Venus, á dar cuenta á la Diosa Citlalcueie, y entendida la raçon de todo, determinó Citlalcueie, que los mordidos de Alacran no muriessse en general, porque el Alacran quando era Yappan auia peccado; y que Yaotl no se quedasse sin castigo por la traicio, que auia hecho á Yappan, y se convirtiesse en Langosta, que llaman Ahuacachapultin, y que pues avia quitado la cabeça á Yappan, y echadosela á cuestas, se llamasse perpetuamente Tzonteconmama, que quiere decir carga cabeça.*

(tiré de Alarcón 1987: 221 et Serma 1987: 381-382; textes nahuatl in Alarcón)

Commençons par une constatation fondamentale: le mythe inverse les relations de genre du discours hégémonique. Voilà un monde céleste dirigé par les femmes (Citlalcueye et Chalchiuhcueye), où le dieu principal, Yaotl-Tezcatlipoca, joue le rôle de serviteur. Mieux: il est puni pour avoir outrepassé son rôle d'observateur, car Yaotl a coupé la tête du scorpion et s'en est chargé, alors que la décision finale revenait à Citlalcueye. Il a trahi Yappan. Pour cette faute, Yaotl, alors qu'il aurait dû en toute logique se transformer en fauve ou en quelque animal plus convenable à sa nature de guerrier, ou même rester dieu, est métamorphosé en insecte.

Comme dans le cycle toltèque, Tezcatlipoca et Xochiquetzal sont complices pour leurrer une tierce personne, là Quetzalcoatl, ici Yappan. Mais ici c'est Xochiquetzal qui est en charge de la ruse, et Tezcatlipoca qui est l'«assistant». Malgré cette dynamique à trois, le mythe de Yappan se compare et s'oppose plus aisément à la version de l'enlèvement de Xochiquetzal (mythe 13b). Ici, ce n'est pas le principe masculin, mais Xochiquetzal, principe féminin, qui est active et incite à la faute. Le mythe inverse également le sens des mouvements haut-bas de la version «officielle», hégémonique. Selon cette dernière (comme selon celle des sorciers masculins), Tezcatlipoca va chercher Xochiquetzal au ciel, dans la version contre-hégémonique, Xochiquetzal descend du ciel vers Yappan. Par ailleurs, on peut résumer de la façon suivante les différents mouvements verticaux (où (a) est la version hégémonique et (b) la version contre-hégémonique):

*1. Thème du déplacement pour rencontrer la déesse*

- (a) Tezcatlipoca ou son messenger monte au ciel pour chercher la déesse (bas -> haut)
- (b) Yappan descend de son rocher pour chercher la déesse (haut ->bas)

*2. Thème du transport de la déesse*

- (a) Tezcatlipoca transporte la déesse vers l'inframonde (haut ->bas; lieu de la faute F) et Xochiquetzal se transforme en Tzitzimitl malfaisante
- (b) Yappan transporte la déesse sur le rocher (bas ->haut; lieu de la faute M) et Yappan est transformé en scorpion moins malfaisant (par Tezcatlipoca)

*3. Thème du retour au point de la rencontre (1)*

- (a) Xochiquetzal remonte au ciel et reprend sa forme originale (bas -> haut)
- (b) Yappan transformé se retrouve en bas du rocher (haut ->bas)

Enfin, les conséquences à long terme de la faute ne sont plus ce qu'elles étaient: on a plutôt vu Xochiquetzal, jusqu'à maintenant, provoquer avec Tezcatlipoca une catastrophe:

fin de la saison des pluies, chute de Tollan. Voilà qu'elle évite une catastrophe, plutôt que de la provoquer: sans son intervention, des êtres humains seraient morts. La déesse réussit, en un moment charnière, celui de la métamorphose d'une humanité en animaux (et vice-versa), à faire basculer le monde d'un éventuel état létal à un état où la guérison est possible. Cet apport est de première importance dans le monde spécifique aux guérisseuses. De plus, Xochiquetzal n'est fautive en rien, elle obéit aux ordres de Citlallicue: seul Yappan est blâmé. Ses «pleurs» ou justifications donnent une idée de ce qu'étaient celles de Xochiquetzal dans la version officielle (et qui ne nous sont pas parvenus): ce n'est pas sa faute, il n'avait pas les moyens de résister au pouvoir érotique mis en œuvre.

En somme, dans la version hégémonique, un dieu décide de séduire une déesse, et c'est elle qui pleure et est blâmée. Dans cette version-ci, une déesse décide qu'une autre déesse séduira un héros, et c'est lui qui se lamente et est blâmé. En somme, le genre, les mouvements des protagonistes et les conséquences pour l'humanité sont inversées, et le seul point fixe, dans cette affaire, celui autour duquel le mythe est inversé comme par un miroir, c'est la faute elle-même et sa conséquence immédiate, les pleurs et la métamorphose en être malfaisant.

Ainsi, ce qui est répréhensible dans les deux cas, ce n'est pas la sexualité comme telle, mais le fait de n'avoir pas su résister en une retraite religieuse, consacrée à la chasteté. Ceci permet de croire que lorsqu'elle est au Taomanchan (mythe 13) Xochiquetzal est sans doute chaste; c'est le fait qu'elle n'ait pu résister au charme de Tezcatlipoca venu l'enlever qui ferait porter sur elle le blâme d'une faute, qu'elle doit pleurer. Cependant, dans la version officielle, Tezcatlipoca est aussi à blâmer, pour s'être «amusé», en habitant de l'inframonde qu'il est à ce moment. Xochiquetzal, elle, dans les deux versions, est habitante du supramonde.

La faute de Yaotl-Tezcatlipoca, dans le mythe du scorpion, mérite qu'on s'y attarde un peu: il coupe la tête de Yappan et se l'approprie. Yappan lui-même («Bannière noire»<sup>50</sup>) est également nommé Pelxayaqui, «Visage rasé», dénomination rappelant le sexe

---

<sup>50</sup> De *yauitl*, «maïs noir» (à rapprocher de *yayauhqui*, «noirâtre, sombre»); *yauh-* peut se transformer en *yap-* devant la lettre p. Yappan signifie donc «Bannière [de la couleur du maïs] noir» (Andrews et Hassig 1984: 378).

masculin (Andrews et Hassig 1984: 378-379)<sup>51</sup>: Yaotl métamorphosé se nomme «Porteur de Tête» mais aussi Ahuacachapolin, «Sauterelle Avocat» ou «Sauterelle Testicule». Yaotl devient ainsi un porteur d'objet, ce qui le relie au monde des femmes (cf. chapitre 4). Ce pourquoi Yaotl semble puni, en définitive, c'est d'avoir accaparé pour lui-même la virilité d'un autre, en le trahissant. On croirait entendre ici une critique de la polygamie: car ce que fait le polygame, c'est bien s'accaparer la masculinité des autres, comme s'il était plusieurs maris. Une telle critique, si c'était le cas, ne pourrait venir que des gens du commun, monogames et respectant le principe divin de la dualité.

Enfin, l'épisode de l'épouse de Yappan n'est pas commenté dans la suite du mythe par Citlalcueye, représentant ici l'essence du bon discours. Ce que l'on reproche à l'épouse, c'est d'avoir, peut-être, poussé son mari à vouloir plus que son dû. Le discours de Yaotl à cette occasion met en œuvre la solidarité époux-épouse: la responsabilité individuelle s'efface devant l'unité que forme le couple.

- Les diverses personnalités de Xochiquetzal

Mais, dans cette affaire, le plus blâmé reste Yappan: parce qu'il a voulu être trop fort, et parce qu'il n'a pas su résister à la tentation. C'est donc contre lui que sont dirigés les sortilèges de la guérisseuse (Alarcón 1987: 222-223). La cure s'adapte à deux situations.<sup>52</sup> Si la piqûre est récente, le venin peu répandu, le ou la *ticitl* se transforme en Chicomexochitl, le dieu Sept Fleur. On a vu que Chicomexochitl est le double de Xochiquetzal. Il partage de nombreux traits avec Centeotl, le jeune dieu du maïs époux de Xochiquetzal dans le *Traité*.

Dans le monde des sortilèges, Chicomexochitl («Sept Fleur») est le cerf. Selon les commentaires qui accompagnent le mythe, avant sa métamorphose, il se nommait Piltzintecutli (Serna 1987: 423). Chicomexochitl, le cerf, «domine Yappan» (Serna 1987: 423). Dans le sortilège, Chicomexochitl rappelle comment sa sœur Xochiquetzal a brisé la

---

<sup>51</sup> Il est intéressant de noter, à cet égard, que deux des Tlazoteteo (déesses de la sexualité et de la maison affiliées à Tlazolteotl et appelées lors des accouchements et des maladies dues à des amours illicites) se nomment Tlahui, nom du scorpion femelle, et Xapel, «Surface rasée».

<sup>52</sup> Ironiquement, le sortilège contre les piqûres de scorpion nous est parvenu à travers le témoignage d'un homme noble, Don Martin Sebastian y Ceron, *ticitl* nahua de Chilapa. Au moment où le *ticitl* réactualise la séduction de Xochiquetzal, à l'instant crucial où elle couvre Yappan de son *huipilli*, sa chemise de coton, Alarcón précise: et si le *ticitl* est un homme, il couvre le malade de son manteau, si c'est une femme, de sa chemise (1987: 223).

pénitence de Yappan; il s'adresse au scorpion et lui remémore les paroles de Yaotl: «tu ne feras jamais rien de bon sur terre».

Mais si le venin est déjà bien répandu dans le corps du malade, le ou la *ticitl*, pour un effet plus puissant, se transforme en Xochiquetzal elle-même. Encore une fois, elle lui rappelle la honte qu'elle lui a infligée. Mais elle lui porte, de plus, une grave accusation: «pourquoi t'amuses-tu des gens?» (*tleica in teca timahuiltia*). Elle identifie ainsi le scorpion aux sorciers, à l'aspect négatif de la masculinité et, en dernière instance, fait de lui un violeur comme le *temacpalitoti*. Mais ici la déesse est plus forte que le sorcier (même si, on l'a vu, les sorciers pour leur part affirment le contraire), elle annule le flux négatif du viol commis envers le malade par le contre-courant de sa force séductrice:

Voilà que je t'obscurcis de mon *huipilli*, je te couvre de mon *huipilli*, je t'enveloppe de mon *huipilli*, endors-toi paisiblement, voilà que je pose ma tête entre tes bras, je te prends dans mes bras [je te dirige], je t'embrasse [je te coupe de près]

*tla nimitzhuipiltepoya tla nimitzhuipilpacho, tla nimitzhuipilquimilo, çan ihuian xicochi, tla nimitzmacochiui, tla nimitznapalo, tla nimitznahuatequi (ibid.: 222)*

dit-elle à Yappan, utilisant des termes à double sens. Puis, après avoir utilisé ainsi son *huipilli*, sa chemise, c'est le ruban de ses cheveux qu'elle dénoue pour faire un garot, exploitant encore une fois la puissance qu'elle tire du travail du coton, et de la beauté qui lui est associée: *çan nican tlantica in monemac. Ahmo tipanoz*, «ici même prennent fin tes facultés: tu ne passeras pas».

On se souvient que les dieux avaient envoyé Tezcatlipoca surveiller Yappan, et que le premier avait outrepassé ses droits. Cette «observation» ressemble étrangement à un dédoublement. Tezcatlipoca est l'homme «par excellence», mais aussi par excès, par concentration d'essence, pourrait-on dire. Tezcatlipoca est donc le dieu de la guerre (masculinité positive), mais aussi de la sorcellerie (masculinité négative). Yappan est un homme qui tente d'outrepasser ses droits, et c'est pourquoi on lui délègue Tezcatlipoca: le premier représente ici, sous forme du scorpion, l'aspect ultra-masculin mal contrôlé du dieu.

Il devient alors aisé de comparer le discours du sorcier (non *xochiua*) et celui de la guérisseuse, sous forme graphique:

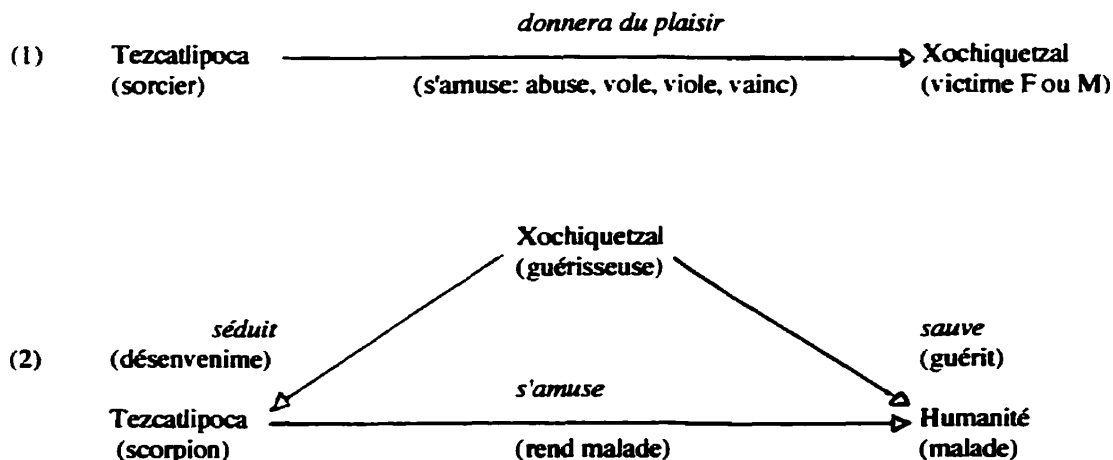


Figure 5.2: Relation entre Tezcatlipoca et Xochiquetzal (rapport masculin-féminin) selon (1) les sorciers, (2) les guérisseuses (entre parenthèses, réalité)

On le voit, le discours n'est pas exactement inversé. Tezcatlipoca est constamment actif; Xochiquetzal ne le devient que dans le discours des guérisseuses. Tezcatlipoca s'amuse toujours, Xochiquetzal, elle, ne s'amuse pas: elle utilise ce qui pourrait être en fait catalogué du côté de l'amusement, la séduction, si elle n'était mise en œuvre pour sauver l'humanité d'une malédiction, la mort par piquûre de scorpion.

## Conclusion

Le monde des sortilèges est donc bien un monde à part, qui puise au substrat mythique et spirituel nahua, tout en se structurant de façon originale. Ce discours, émis par une voix sociale à dominante féminine, présente une conception différente des dates du calendrier, du système des couleurs, et surtout des rapports homme-femme. Ce dernier discours se reconnaît tant dans la valeur accordée aux relations de parenté mythiques, où les femmes sont les agents de l'harmonie, que dans le rôle actif et positif joué par la déesse de l'amour, de la sexualité et du tissage, Xochiquetzal, la femme par excellence.

Dans cet ensemble, une note discordante: la symbolique du genre mise en œuvre par les sorciers. Pour les sorciers les plus sombres, Xochiquetzal est foncièrement passive et victime. Ce discours n'a pas d'équivalent féminin, c'est-à-dire qu'il n'est aucun discours



féminin où l'homme soit complètement passif et victime. De plus, le monde «ultra-masculin» de la sorcellerie n'a pas son équivalent du côté du féminin, c'est-à-dire qu'il n'est pas, chez les Nahuas, d'ultra-féminin intrinsèquement négatif. Ici, la pensée nahua s'oppose point pour point à la conception européenne, qui fait de la féminité le lieu où éclot la sorcellerie. Cependant, le discours des guérisseuses, tel qu'énoncé dans le contexte particulier du mythe du scorpion, présente un monde où les valeurs positives sont féminines (sexualité comprise), et où les fautifs à punir sont des hommes qui, soit se refusent à la sexualité, soit accaparent celle des autres. C'est-à-dire des êtres qui viennent perturber, en dernière instance, la sexualité des femmes.

Pour les *xochiua* ou sorciers séducteurs masculins, Xochiquetzal est une déesse irrésistible, mais qu'on peut tromper sur ses intentions, et qui peut être complice. De tous les discours du sortilège sur Xochiquetzal, celui-ci est sans doute le plus proche de la version «officielle». Pour les *xochiua* féminines, Xochiquetzal est, comme pour les guérisseuses, un être actif.

En somme, la véritable distinction à faire, dans cet ensemble, semble bien être entre discours à prédominance féminine (guérisseuses et *xochiua*), et le discours masculin (sorciers et *xochiua*).

## Chapitre 6

### XOCHIQUETZAL AU PALAIS DES CHANTS

#### Poésie amoureuse et voix féminines

#### Introduction

Dans ce chapitre, un monde bien différent sera présenté: il n'y sera plus question ni de mythe, ni de sortilège, et les textes que nous étudierons ne mettent pas en jeu des divinités.<sup>1</sup> Pourtant, on y retrouvera une certaine continuité, car de l'amour au sortilège il n'y a jamais bien loin... et Xochiquetzal ne tardera pas à réapparaître. Ce monde, c'est celui de la poésie d'amour, le *cococuicatl* ou chant des tourtereaux, la seule forme poétique dont on peut démontrer sûrement qu'elle est l'œuvre de femmes. La spécificité des voix féminines et la dichotomie complémentaire des discours féminins et masculins y sont donc particulièrement manifestes.

Nous verrons tout d'abord le contexte d'émission et de transmission de la poésie, qui était toujours chantée. Puis nous verrons la spécificité du *cococuicatl* et de ses auteurs-interprètes; enfin nous tenterons de dégager les modalités du discours qui le caractérisent.

#### 1. Contexte d'interprétation du *cococuicatl*

##### 1.1 Apprentissage et interprétation des chants et danses

Motolinía, dans un passage bien connu de ses *Memoriales*, donne une description fort détaillée de certains genres de danses et de chants, ainsi que des instruments de musique qui marquent le rythme et le ton (Motolinía 1996: 537-544). Si l'on rassemble les informations données par Motolinía, on en arrive à caractériser les deux formes principales de danses, le *macehualiztli* («action de mériter») et le *netotiliztli* («action de

---

<sup>1</sup> Ce chapitre est une version modifiée d'un article paru en 1999 dans la revue *Estudios de Cultura Náhuatl*, no. 30.

danser»). Le *macehualiztli* est une danse à caractère religieux accompagnée de chants, solennelle et grave, que l'on réserve aux fêtes des dieux (tous les mois, qui comptent vingt jours) et aux célébrations de victoires guerrières, toujours dans le but de remercier les dieux. Le *netotiliztli*, se danse également accompagné de chants, mais est d'un caractère plus profane; on se réjouit d'une victoire guerrière, de l'intronisation d'un nouveau seigneur ou d'un mariage princier, ou encore pour toute *novedad alguna*, toute nouveauté. À ces occasions, on composait de nouveaux chants, venant s'ajouter à ceux exaltant les hauts faits du passé et les prouesses des antiques seigneurs, et que l'on transmettait de génération en génération.

Ces danses profanes, donc, pouvaient avoir un caractère plus ou moins public. Les danses les plus générales avaient lieu sur les places des villes, et pouvaient réunir plus de mille danseurs, qui, tous, suivaient la mesure sans le moindre faux pas, et chantaient en cœur les couplets que l'on répétait jusqu'à trois ou quatre fois. Un seigneur pouvait également donner une fête à caractère semi-public, dans la cour principale de son palais, ou encore recevoir dans les salles intérieures du logis. Enfin, toujours selon Motolinía, le *netotiliztli*, du moins sous sa forme publique, adopte une formule en *crescendo*: on commence tout d'abord, au matin ou en fin d'après-midi, par une danse au ton grave, en mode mineur et au rythme lent (peut-être s'agit-il, en fait, de *macehualiztli*, car la division sacré-profane n'est peut-être pas aussi nette, dans la société nahua, que ne le croit Motolinía, si l'on en juge par les écrits d'autres chroniqueurs). Une fois ces premiers chants dansés, le rythme se fait plus vif et le ton plus aigu. Et ainsi de suite, si bien qu'une fois la nuit tombée, le chant est fort joyeux et le rythme endiablé; à ce moment, le groupe des danseurs se dirige vers le palais pour continuer à chanter, au plus tard jusque vers minuit. Ces danses et ces chants sont affaires d'hommes: les nobles et leurs jeunes fils y participent; certains font office de bouffons et se dépensent en pitreries, déguisés en étrangers, en vieilles femmes ou en sots. Et vraiment, conclut le franciscain, «c'était quelque chose à voir» (*cierto era muy cosa de ver*, Motolinía 1996: 540).

Pour retrouver les danses où participent les femmes, il faut se tourner vers Durán (1984: 188-196). Les informations de Durán sont organisées d'une tout autre façon: il décrit les danses en prenant comme point de départ l'enseignement et les activités des *cuicacalli*, ou «maisons de chant». Ainsi, selon le dominicain, une heure avant le coucher du soleil, chaque soir, des personnes âgées des deux sexes (*teaque*: «ceux qui dirigent les gens» et *cihuatepixque*: «celles qui gardent les gens»), désignées à cet office dans chaque quartier de la ville, réunissent, qui les jeunes gens, qui les jeunes filles, et les accompagnent au

*cuicacalli*, la «maison des chants», pour y apprendre à jouer la musique, chanter en mesure et danser en cadence. Pas question pour les jeunes, qui ont entre douze et quatorze ans, de s'en dispenser: des peines sévères attendent les récalcitrants. Quant aux gardiens, ils doivent s'assurer que les jeunes vont et viennent directement de leur domicile ou des collèges à la maison des chants, et vice-versa, sans qu'aucune «malhonnêteté» ne survienne. Dans chaque ville, le *cuicacalli* est situé «près des temples» (*junto a los templos*). Le *cuicacalli* principal de Tenochtitlan, vaste et élégant, se trouve près de l'enceinte du centre cérémoniel du Grand Temple: là, les jeunes filles sont regroupées dans une pièce, les jeunes gens dans une autre. Une fois tous les jeunes arrivés, on les réunit dans la cour centrale où sont déjà installés les professeurs de musique et de chant, les jeunes gens prennent les jeunes filles par la main, et la leçon se poursuit du coucher du soleil jusqu'assez avant dans la nuit. Torquemada (1976, III: 321) précise que ces danses sont faites en l'honneur de Tezcatlipoca: en effet celui-ci n'a pas, à l'encontre des autres dieux, de «monastère» où ses fidèles seraient réunis, et c'est donc au *cuicalli* qu'on se réunit pour le célébrer.

Bien entendu (ici nous reprenons le récit de Durán), les séances au *cuicacalli* sont pour les jeunes l'occasion de rencontres amoureuses; soit qu'un jeune couple choisisse de danser toujours ensemble (les danseurs se tiennent par la main) en attendant sagement l'âge du mariage, soit que, plus impatient, le jeune s'arrange pour rencontrer la jeune fille chez elle, de nuit et à l'insu de tous. Une punition sévère attend le garçon: il est battu à coup de pierre et de bâton et ostracisé du groupe. S'il s'agit d'un novice de l'école des prêtres, le *calmecac*, c'est la peine de mort qui attend le garçon. Torquemada (1976, III: 321) mentionne plutôt, quel que soit le statut des jeunes, la peine de mort pour les deux fautifs.

Quant aux danses qu'on enseigne au *cuicacalli*, elles sont de plusieurs sortes, sacrées et profanes, et la liste recoupe assez bien celle énoncée par Motolinia. Si Durán décrit des danses préhispaniques, il a cependant pu assister à plusieurs genres, encore en vogue au 16<sup>ème</sup> siècle<sup>2</sup>: il ne fait pas de différenciation selon le sexe, et plusieurs fois mentionne la présence des femmes. Il nous décrit donc, dans l'ordre:

---

<sup>2</sup> Durán arrive au Mexique à l'âge de 5 ou 7 ans, entre 1542 et 1544, soit une vingtaine d'années après la Conquête. On sait qu'en 1570 son *Libro de los Ritos y Ceremonias* est terminé (Garibay 1984: xii, xvii). C'est pendant cette période qu'a donc assisté à ces danses (et probablement à maintes occasions) le jeune homme d'une trentaine d'années qui les décrit. Selon ses dires, les *cuicacalli* étaient toujours représentés au moment où il écrit; adolescent, il a assisté aux danses des «vauriens» (Durán 1984: 193-194).

- les danses graves et lentes des seigneurs, pour les occasions solennelles;
- les danses «de plaisir», dont les chants sont de tonalité plus aiguë. Il s'agit de chants d'amour, aux thèmes galants, que Durán nomme les «danses des jeunes gens» (*bailes de mancebos*); il s'agit des *cococuicatl*
- les *cuecuechcuicatl*, («chants mouvementés» ou, selon la traduction de Durán, «chants des chatouilles») se dansent de façon «malhonnête», «quasiment semblable à la sarabande de nos naturels» d'Espagne (*que casi tira a esta zarabanda que nuestros naturales usan*). Durán en condamne la lascivité, et mentionne la présence, en plus des personnages masculins, tant de femmes que d'hommes vêtus en femmes;
- la «danse de Xochiquetzal», comme exemple de danse rituelle, où les jeunes gens s'ornent des costumes les plus raffinés, se transforment en dieux ou en animaux et interprètent une sorte de ballet chanté au scénario élaboré;
- la danse burlesque, dite «des vieux» parce que les danseurs y portent des masques d'hommes âgés et contrefaits, «ce qui est bien amusant et propre à rire» (*que no es poco gracioso (...) y de mucha risa*). Un type de danse apparenté à celui des «vauriens» (*truhanes*), où le personnage principal est un sot et où ont lieu des acrobaties ;
- la danse des *voladores*, où des voltigeurs suspendus à des cordes tournent autour d'un poteau;
- enfin, une danse joyeuse, où hommes et femmes richement costumés imitent des ivrognes (bien que Durán ne le précise pas, il s'agit ici sans doute d'une danse rituelle en l'honneur des dieux de l'*octli*, boisson alcoolisée).

Tous ces chants et danses sont l'apanage des jeunes, pour la plus grande joie des citadins, qui se voyaient divertir, lors des manifestations publiques, de mille jeux, farces, interludes et chants «très agréables» (*de mucho contento*). Au palais, on affectionnait particulièrement les chants racontant les hauts faits de la lignée du seigneur, ou ces autres d'une telle tristesse, dit le dominicain qui a pu en entendre, «que cela me rend triste et sombre» (*que me da pesadumbre oirlo y tristeza; ibid.: 196*), et dans lesquels on reconnaît le *icnocuicatl* ou «chant de privation».

Mais le *cuicacalli*, la maison des chants, n'est pas seulement le lieu de la jeunesse. Pendant la journée, et jusqu'à l'arrivée des jeunes, donc jusqu'au coucher du soleil, un autre type de réunion y a lieu. Les *tequihua*, ou guerriers ayant obtenu une certaine gloire, sont libres d'y danser avec des jeunes femmes qui se dédient à cette occupation, les *auiani*; ils sont libres également, contrairement aux autres hommes, de mener leurs liaisons avec ces femmes au vu et au su de tous. Les vaillants, vêtus de leurs meilleurs atours, y dansent tout d'abord

entre eux, semble-t-il, et lorsque l'un d'eux note qu'une femme le fixe avec intérêt, il l'appelle et danse avec elle en la tenant par la main, lui offrant plumes précieuses, bijoux et maquillage, bref, «fêtant cette femme du mieux qu'il pouvait» (*festejando lo mejor que podía a aquella mujer; ibid.: 195*). Ces femmes, Durán les nomme *cantoneras* ou *rameras* («prostituées»). Ce dernier terme apparaît dans le dictionnaire de Molina (1992, I: 101v): *ramera puta onesta: aauiani*, c'est-à-dire «putain honnête»: nous reviendrons plus loin sur ce terme. Malheureusement, Durán ne mentionne pas le type de chants qui accompagnait ces danses.

En somme, qu'observe-t-on? Tout d'abord deux ensembles assez nets, des danses solennelles et des danses plus joyeuses. Les danses pour les fêtes sacrées sont minutieusement réglées selon l'ordre propre au rituel. Du côté des réjouissances profanes, on observe plutôt un crescendo qui va du grave et solennel au plus burlesque, et qui suit le déroulement chronologique de la fête. Ces différents genres ne correspondent pas à une dichotomie public-privé, puisque tous peuvent également être représentés au palais du seigneur comme sur la place publique; en général, cependant, les fêtes rituelles ont un caractère public. Par ailleurs, tous les jeunes, garçons et filles, peuvent participer aux danses profanes, dont ils connaissent à la fois les pas, le rythme et les paroles; seules certaines danses parmi les plus graves sont réservées aux nobles et peut-être même aux seuls hommes nobles. Ces derniers affectionnent particulièrement les chants où leur lignage est exalté, et les *icnocuicatl*. Le *codex de Florence* montre également que tous les genres, indifféremment, pouvaient convenir aux célébrations de la treizaine Un Fleur, une semaine particulièrement consacrée aux chants et aux danses (*codex de Florence*, cité in León-Portilla 1985a: 29). Les chroniqueurs décrivent donc des danses qui sont organisées par les autorités civiles et religieuses: fêtes rituelles réglées par les prêtres, célébrations profanes et publiques commandées par les seigneurs, et fêtes privées ne franchissant pas les limites du logis royal. Tous les exemples de chants que nous possédons s'insèrent dans ces catégories, et, comme nous le verrons, sont des compositions soit d'habiles professionnels, soit de nobles particulièrement doués. Mais les gens du commun composaient-ils, eux aussi, une poésie chantée qui leur serait propre ou répétaient-ils les chants appris au *cuicacalli*? Que chantait-on lors des réjouissances privées des *macehuales*, les paysans? Là-dessus, comme sur bien des points touchant les gens du commun et leurs coutumes, nous sommes laissés dans l'ignorance par les chroniqueurs.

## 1.2 Qu'est-ce que le *cococuicatl* ?

Voyons maintenant ce que Durán qualifie de chant d'amour. Tout d'abord, il classe ce genre tout de suite après celui des danses solennelles, et le distingue très clairement des *cuecuechcuicatl*. Ce qu'il en dit tient en peu de mots:

Il y en avait d'autres, moins graves et plus aigües, qui étaient des danses et chants de plaisir, qu'ils appelaient les «danses des jeunes gens», et où l'on chantait des chants d'amour et de galanterie, comme ils en chantent aujourd'hui encore, pendant leurs réjouissances

*Otros habia de menos gravedad y más agudos, que eran bailes y cantos de placer, que ellos llamaban "bailes de mancebos", en los cuales cantaban algunos cantares de amores y de requiebros, como hoy en día se cantan, cuando se regocijan.* (Dúran 1984: 192-193)

Durán attribue donc à ces chants le nom, traduit du nahuatl, de *bailes de mancebos*; or on sait que Durán, qui n'est pas toujours très exact dans ses interprétations du nahuatl, traduit *cuicatl* par danse et non par chant (puisque la danse s'effectue au son du chant). Si l'on suppose qu'il manque également de précision en ce qui concerne le genre du mot *mancebos*, on obtiendrait *canto de mozas*, «chant des jeunes filles», ce qui est bien proche du nahuatl *cococuicatl*. En effet, selon Molina (1992, I: 85v), *coco* signifie *moça de servicio*, «jeune servante», soit l'équivalent féminin de *xolo*, *moço de servicio* ou «jeune serviteur». Le terme *coco* permet également un jeu de mot avec *cocotli*, «colombe», «tourtereau», et ainsi *cococuicatl* peut se traduire, comme on le sait, «chant des tourtereaux» ou «chant de jeune suivante». Pourquoi pas *canto de manceba*? L'équivalent féminin de *mancebo*, chez les chroniqueurs du 16ème, est également *moça*. En effet, alors que le terme *mancebo* est sémantiquement neutre, et désigne le jeune homme, le terme *manceba* signifie «jeune amante». Motolinia (1996: 443) et Molina (1992, II: 97v) traduisent *manceba* ou *manceba de soltero* par *temecauh*. Or, aucun genre de chant connu ne porte ce nom. Il est cependant un autre sens au terme *manceba*, utilisé par Durán et d'autres, et c'est celui de concubine d'un seigneur. Comme nous le verrons plus loin, il est possible que Durán ait quelque peu confondu tous ces sens, pour harmoniser le terme *cococuicatl* avec une certaine fête où prennent part à la fois les jeunes hommes (*mancebos*), les concubines et les amoureuses (*mancebas*), et où l'on interpréterait des

«chants de jeunes suivantes» (*mozas*).

Mais ces *cococuicatl* sont aussi des «chants de plaisir» (*cantos de placer*) que l'on chante pour se réjouir, et sans doute doit-on prendre en ce sens le terme *auilcuicatl* («chant pour réjouir») mentionné dans le *codex de Florence* en tête d'une liste (León-Portilla 1985a: 29), mais jamais retrouvé associé à un poème particulier. Ce qui ferait de *auilcuicatl* un terme générique pour divers styles «légers». Mais il s'agit, dans le cas du *cococuicatl*, non seulement de la simple réjouissance, mais aussi du plaisir lié à l'amour; cependant, il ne faut pas prendre ici le terme «amour» dans un de ses sens occidental, romantique ou platonique. Au contraire, l'amour entre hommes et femmes, chez les anciens Nahuatl, c'est avant tout un amour qui s'exprime par la sensualité et l'érotisme, tels qu'incarnés par Xochiquetzal.

Dans le *cuecuechcuicatl*, un genre qui est somme toute apparenté au *cococuicatl*, il n'est plus question d'amour, mais de sexe (voir León-Portilla 1985a: 33-34 et l'analyse de Johansson 1991). Le fait devient, même s'il est souvent métaphoriquement rendu, purement sexuel, c'est-à-dire dépouillé de l'enveloppe de sentiments humains qui caractérise l'amour. C'est là que se situe, à notre sens, la différence fondamentale entre le *cococuicatl* et le *cuecuechcuicatl*. De plus, il existe, selon Durán, certaines différences d'interprétation entre le *cococuicatl* et le *cuecuechcuicatl*: le *cuecuechcuicatl* se danse lascivement, avec force mouvements suggestifs, quoique, si l'on suit notre auteur, pas de façon burlesque. Ces *cuecuechcuicatl*, selon Durán toujours, étaient, tout en étant publiques, danses de «femmes malhonnêtes et d'hommes libertins» (*mujeres deshonestas y hombres liviano*; 1984: 193), un commentaire que l'on peut interpréter soit comme une indication sur le statut réel des danseurs, soit comme l'exclamation indignée et générale d'un religieux sincèrement choqué. Il semble bien qu'il faille aller dans le sens de la deuxième hypothèse. En effet, selon Vétancourt (1971: 64) le *cuecuechcuicatl* aurait été dansé, la nuit venue, lors de la fête du mois Ueitecuilhuitl. Chaque femme, les cheveux défaits, posent les bras sur les épaules des hommes à ses côtés, et la danse s'effectue «avec mille malhonnêtetés» (*con mil deshonestidades*). Sahagún rapporte, à l'occasion de ce même mois, une danse aux flambeaux précédant la fête en l'honneur de la déesse du premier mois, Xilonen ou «Figurine/Sexe-de-jeune-épi». Des jeunes filles, coiffées comme des *auiani*, se tiennent chacune entre deux guerriers.<sup>3</sup> Ces jeunes femmes ne sont

<sup>3</sup> La *auiani* est représentée les cheveux défaits sur l'une des images du *codice Florentino* (X, 1961: 107). Le texte de Sahagún précise qu'elles portent également des tresses qui, à l'inverse de celles que portent les femmes mariées, partent du front et se terminent à la nuque. Seul le texte nahuatl du *codex de Florence* est



pas des *auiani*, cependant, et si un danseur organise un rendez-vous amoureux avec l'une d'elle après la représentation, il est sévèrement déshonoré et battu. La jeune fille, quant à elle, ne pourra plus participer à la danse et est ostracisée du groupe des jeunes filles. Le tout se conclut par un mariage entre les coupables (Sahagún 1992: 123-125, *codex de Florence*, II, 27, 1951: 98 sq).<sup>4</sup> En somme, l'érotisme débridé du *cuecuechcuicatl* serait, lorsqu'il est publiquement interprété, une représentation rituelle strictement circonscrite. Par ailleurs, ce chant pouvait aussi être interprété de façon profane, comme en témoigne le passage de Chimalpahin (1965: 211-214) sur la représentation, au palais du *ueytlatoani* de Tenochtitlan, Axayacatl, du «chant des femmes guerrières de Chalco», un *cuecuechcuicatl* dont les paroles nous sont parvenues (*Cantares mexicanos*, fol. 72r-73v).

Nous n'avons aucune indication sur la chorégraphie du *cococuicatl*. Cependant, et à l'encontre du sort qu'il fait au *cuecuechcuicatl*, Durán ne condamne pas cette danse, ce qui nous amène à penser qu'elle restait assez sobre pour, du moins, ne pas choquer un religieux du 16<sup>ème</sup> siècle. Par contre, le dominicain nous suggère en quelle occasion le *cococuicatl* était publiquement chanté, lors des fêtes du mois Tecuilhuitontli, mois précédant Ueitecuilhuitl dont nous venons de parler.<sup>5</sup> Le passage vaut la peine d'être cité en entier (les pointillés correspondent à une courte digression sur le fait que la polygamie était permise seulement aux plus nobles):

Ce jour-là, toutes les concubines des seigneurs sortaient des maisons et des lieux où on les tenait enfermées et on leur permettait d'aller par les rues, avec des guirlandes de fleurs sur la tête et autour du cou. Elles allaient en des endroits agréables, les

---

ambigu face au statut de ces jeunes filles, et on ne sait s'il s'agit d'*auiani* ou de femmes qui se comportent comme des *auiani*. Le texte est par contre très clair en ce qui concerne le statut des participantes à la danse du mois suivant (Tlaxochimaco): il s'agit bien d'*auiani*, et non de jeunes filles de famille (*teichpuchoan*).

<sup>4</sup> Notre propos n'est pas ici la représentation du *cuecuechcuicatl*. Quelques remarques s'imposent cependant. La plupart des sources font mention d'une danse entre hommes et femmes où les protagonistes se tiennent par la main, la taille ou les épaules, selon le rang social du danseur. Cette danse se nomme le *nenahualiztli* (Molina 1992, II: 67v), «action d'être proche», «rapprochement». Le *nenahualiztli* pourrait donc, comme le *netotiliztli* et le *macehualiztli*, être un terme générique englobant plusieurs types de danses, certaines fort sobres (comme lors du mois Tlaxochimaco, où participent les *auiani*), d'autres plus suggestives comme le *cuecuechcuicatl*. Contrairement au terme *cuicatl*, qui fait référence au chant (et par métonymie à la danse, puisque la plupart des chants sont dansés), les termes en *-iztli* désigneraient ici le caractère général de certaines danses. L'essence du *nenahualiztli* est le contact physique entre les protagonistes de sexe opposé.

<sup>5</sup> Les sources sont assez peu harmonisées en ce qui concerne les correspondances entre les mois nahua et le calendrier européen. Les deux mois dont nous parlons ici totalisent cependant quarante jours entre les mois de juin et d'août, et il s'agit donc de fêtes d'été, où les fleurs tiennent un rôle important. Or les fleurs symbolisent, entre autres, l'amour et la sexualité. Les divergences au sein des sources ne sont pas seulement dues à la qualité du travail du chroniqueur; il faut également considérer que chaque ville principale, dans le monde nahua, a sa propre interprétation du calendrier et des rituels qui s'y rapportent.

concubines d'un seigneur se réunissant avec celle d'un autre, vêtues d'atours élégants et de chemises très travaillées. Nombreux étaient les chevaliers et les nobles qui les fêtaient et leur faisaient des galaneries, et elles amenaient leurs précepteurs et leurs gouvernantes, qui les surveillaient avec toute la diligence du monde. (...). Une fois la promenade finie, les dames et leurs galants dansaient et chantaient, puis, une fois la fête terminée, elles retournaient au palais dont elles étaient sujettes.

*Este día salían todas las concubinas de los señores de las casas y encerramientos donde las tenían, y les era permitido andar por las calles, con guirnaldas de flores en las cabezas y a los cuellos. Ibanse a los lugares recreables, las mancebas de un señor juntándose con las del otro, vestidas todas de muy galanos aderezos y camisas de muchas labores. Ibanlas festejando y requebrando muchos de los caballeros y gente principal de la corte, llevando ellas sus ayos y amas, que miraban por ellas con toda la diligencia del mundo. (...) Hecho el paseo estas damas, había baile y cantos entre ellas y los galanes, y saraos, y acabados, se iban cada una a su palacio donde eran sujetas. (Durán 1984: 263-264)*



Figure 6.1: Danse des jeunes gens au *cuicacalli* ou «maison des chants». (D'après Durán 1984: image 30)

Torquemada (1976: 424) complète les informations de Durán: tous les chants de ce mois traitaient d'amour et de hauts faits historiques, d'exploits guerriers ou de chasse: à ces réjouissances ne se mêlait aucun plébéien. Comme le *cuecuechcuicatl*, le *cococuicatl* serait donc offert publiquement une fois par année, à date fixe. On ne sait, cependant, en l'honneur de quelle divinité avait lieu la «sortie des dames»; on se souvient que Serna (1987: 351) décrivait une fête quelque peu semblable, ayant lieu le jour Un Mort, en l'honneur de Tezcatlipoca à Colhuacan. Ces danses, celle du *cuecuechcuicatl* et celle du *cococuicatl* viennent donc briser le cours normal des choses, en une inversion qui rappelle le carnaval à l'occidental. Sans passer à l'acte (du moins théoriquement), les hommes et les femmes, qui font montre d'une grande pudicité dans la vie courante, peuvent s'exhiber; les dames envahissent soudain les rues et se laissent courtiser par d'autres galants que leur époux. Dans les deux cas, le ratio hommes/femmes est particulier. La situation de la jeune femme entre deux hommes offre un caractère exceptionnel, que l'on peut rapporter à celle de Xochiquetzal entre ses deux amants. Les concubines, qui partagent (dans quelques cas avec de nombreuses autres femmes), le même époux, se retrouvent soudain dans la position du commun des mortelles, et le ratio hommes/femmes est un instant rééquilibré.

Nous verrons plus loin que ces chants d'amour étaient certainement représentés de façon plus régulière, en particulier dans les appartements des dames du palais. De plus, il est une autre occasion de réjouissance, où l'on chantait des *cococuicatl* de façon publique ou semi-publique: les noces. En effet, on se souvient que Motolinía plaçait les mariages princiers parmi les occasions de fêtes. Selon Hernández (1986: 117), *el Cococuicatl, o sea canto de tórtola, se cantaba en las nupcias y en él se alababa a los que contrían matrimonio*. La description donnée («on y louangeait les époux») ne correspond pas, cependant, au contenu des *cococuicatl* qui nous sont parvenus, et Hernández, qui ne connaissait pas le náhuatl et n'est resté que six ans en Nouvelle-Espagne, ne parle peut-être pas ici en connaissance de cause.<sup>6</sup> Que le chant d'amour soit interprété lors des noces et des réjouissances qui s'y rattachent semble cependant on ne peut plus probable. Et dans les appartements des dames, on ne retrouve pas que les épouses du seigneur, mais aussi de très nombreuses jeunes filles accueillies là en attendant un mariage avec quelque noble de l'entourage du *tlatoani*, et qui sont sous la tutelle des femmes plus âgées.

---

<sup>6</sup> Le médecin Francisco Hernández, envoyé du roi Felipe II en Nouvelle-Espagne, y mena une étude pharmacologique fort détaillée et documentée sur les plantes et les animaux du pays, ainsi que sur leur usage par les amérindiens.

Enfin, mentionnons un dernier témoignage sur le chant d'amour. Il s'agit d'un bref avertissement donné aux confesseurs, en 1571, par l'auteur anonyme du *Códice Carolino* (1967:22): il faut interroger les amants et les jeunes gens, écrit-il, à propos de certaines chansons dont le contenu serait licencieux.<sup>7</sup> Ce religieux, qui maîtrise le nahuatl, a donc saisi la teneur de ces chants.

### 1.3 Relations entre chant d'amour et société

Garibay (1993: xlv-xlvi) proposait les *auiani* comme interprètes des *cococuicatl* et, effectivement, notre revue des interprétations des «chants légers» nous a souvent ramenés à celles-ci. Nul doute qu'elles faisaient partie de celles qui interprétaient ces chants. Nous voudrions cependant explorer plus en détails l'hypothèse de Garibay et voir s'il n'est pas d'autres femmes qui, sans être des *auiani*, endossaient un instant les valeurs rattachées à celles-ci pour interpréter le chant d'amour. En effet, celui-ci était chanté en des occasions qui ne nécessitent pas la présence des *auiani*, en particulier lors de la fête (pour laquelle on composait certainement de nouveaux chants) où le *cococuicatl* devenait une danse mêlant les jeunes hommes et les concubines des seigneurs. On aurait là, une fois par année, une représentation archétypique du chant d'amour.

C'est donc, si nous avons vu juste, non seulement le groupe social qui peut changer mais également le contexte d'élocution. Si l'*auiani* peut chanter le *cococuicatl* en tout temps (et sans doute en particulier au *cuicacalli*, lors des réunions avec les guerriers), les femmes nobles peuvent également le faire soit lors d'occasions où une certaine licence est permise («sortie des dames», noces), soit dans leurs appartements. La valeur dominante chez les anciens Nahuatl reste celle des *huehuetlatolli*, qui veut former de jeunes hommes et de jeunes filles chastes, sobres et obéissants, mais rien n'empêche que parallèlement, on ne permette, en particulier lors de certaines réjouissances, des pièces légères qui parlent amour et galanterie, dansées par tout un chacun, hommes et femmes, galants et concubines, guerriers et *auiani*, et que l'on nomme *cococuicatl*.

---

<sup>7</sup> *Circa confessionem hic advertum de hiz cantiunculis utroque modo; de quibus interrogant amantes ac adolescentules* : «À propos de la confession, il faut faire attention ici à ces chansonnettes, des deux modes; à ce sujet, on interroge les amants et même les petits jeunes gens».

## 2. Le *cococuicatl*, poésie féminine

Mais qui compose ces chants d'amour? Nous tâcherons de répondre à cette question en deux temps. Tout d'abord nous verrons qui, de façon générale, compose de la poésie chez les anciens Nahuatl, et quelle part y tiennent les femmes. Puis nous verrons ce que disent ces chants afin d'en déduire quelle voix s'y exprime.

### 2.1 Les compositeurs, professionnels et amateurs

Sur les compositeurs, les sources sont à la fois succinctes et unanimes. Il existe tout d'abord des compositeurs professionnels, profession qui compte deux spécialités: les compositeurs de chants religieux, attachés aux temples, et les compositeurs de chants profanes, qui ont leur quartier général au palais. Tous sont rémunérés; les compositeurs profanes sont au service du seigneur, et doivent composer les chants nouveaux pour les réjouissances publiques et les fêtes privées. Ils partagent avec les maîtres danseurs et les musiciens une pièce du palais nommée *mixcoacalli*, où l'on entrepose les instruments de musique et les costumes, où l'on prépare les danses, et où, lorsque rien n'est prévu, les professionnels se tiennent à la disposition du seigneur. Celui-ci peut demander à apprendre les chants, et chante pour passer le temps les paroles associées aux danses. Même chose chez les dames: dans leurs appartements, elles écoutent leurs suivantes chanter et jouer du tambour *huehuetl* (Sahagún 1992: 459, 468-469). Et en effet, selon Pomar (1993: 181), qui, pour sa *Relación* de 1582, a compilé de nombreux chants préhispaniques, une jeune fille pouvait choisir de s'adonner plus particulièrement à la musique: *imponianles sus madres a tejer, hilar, y hacer de comer; algunas había que se inclinaban a tañer, cantar y bailar*. La question de l'existence de chanteuses-compositrices professionnelles n'est malheureusement pas documentée.

Mais point n'est besoin d'être professionnel pour composer de la poésie. Selon le même Pomar (*ibid.*: 190), tous les nobles, et même quelques plébéiens, pouvait s'essayer à la composition, et en particulier à celle de chants louant les hauts faits des seigneurs et des vaillants. Ainsi les plus doués parvenaient-ils à une certaine renommée et étaient récompensés par la noblesse. Enfin, Ixtlilxochitl (1965, II: 295) nous apprend que les nobles dames pouvaient également s'adonner à composer de la poésie, et il cite le cas de la «Dame de Tula» concubine du seigneur de Texcoco Nezahualpilli, qui, comme son

surnom l'indique<sup>8</sup>, était fort savante et «très douée pour la poésie» (*en la poesía muy aventajada*). Et sans doute est-ce là qu'il nous faut chercher les femmes compositrices, parmi les épouses des hauts dirigeants. En effet, celles-ci réunissent toutes les conditions nécessaires: elles peuvent être fort instruites, et disposent d'un temps de loisir suffisant. Une poésie qui, comme le cas de la «Dame de Tula» en témoigne, en vient à être connue et répétée. Celle-ci finit d'ailleurs par s'attirer des ennuis puisque, toujours selon Ixtlilxochitl, le fils aîné de Nezahualpilli échangeait avec elle des chants, si bien qu'on finit par penser qu'il y avait là affaire galante, ce qui coûta la vie au jeune homme. Quoi qu'il en soit, cette histoire resserre les liens entre poésie féminine et liaison amoureuse. Car le crime, ici, ne serait-ce pas d'avoir partagé de la poésie avec l'épouse d'un seigneur, en dehors du jour consacré à cet effet? Une situation qui s'apparente fortement à l'adultère.

Les femmes ne composent sans doute pas que des chants d'amour. Au moins un chant racontant des événements guerriers est certainement de composition féminine: peut-être s'agit-il d'une nièce de l'empereur Itzcoatl, Macuilxochitl, née vers 1435 (León-Portilla 1994: 195-209). D'une part, d'après les sources, les femmes composent moins que les hommes, mais elles le font. D'autre part, la fête où les femmes du palais sont les actrices principales est une fête de l'amour. Peut-on en conclure, comme nous le faisons, que le chant d'amour est un style investi particulièrement par celles qui composent? On pourrait fort bien objecter, en effet, que cette poésie d'amour est composée par des hommes, et chantée par des femmes. C'est la teneur des pièces qui viendra répondre à cette question.

## 2.2 Ce que dit le *cococuicatl*

Avant de présenter quelques exemples de *cococuicatl*, il nous faut dire quelques mots sur notre traduction. Le *cococuicatl*, comme tous les chants, fait partie de l'ensemble de textes le plus ardu de la littérature nahuatl, tant par l'obscurité de certaines métaphores, obscurité sur laquelle les chroniqueurs sont unanimes, que parce que nous possédons fort peu de traductions espagnoles faites en collaboration avec les chanteurs eux-mêmes (comme c'est le cas, par exemple, des sortilèges ou *nahuallatolli*). À ces difficultés, s'ajoute celle particulière au *cococuicatl* et à quelques autres genres peu représentés: le manque d'éléments de comparaison.

---

<sup>8</sup> Ce surnom serait en nahuatl Toltecacihuatzin: «dame à la culture parfaite», puisque l'on attribuait aux Tolèques l'invention des arts et des sciences. Ixtlilxochitl précise lui-même que l'on appelait ainsi la dame, d'origine assez modeste, non parce qu'elle venait de Tula mais en hommage à ses qualités.

Nous nous appuyerons donc sur les traductions antérieures, comme il est coutume, mais aussi nous proposerons, en plus du découpage donné par le manuscrit, un deuxième alignement intérieur, et qui suit, à notre sens, le rythme indiqué par certaines répétitions. Par ailleurs, nous croyons que les changements de personnages, lorsqu'ils ont lieu, sont indiqués par le texte, et, de façon hypothétique mais systématique, nous attribuerons à un même personnage tout le texte qui suit un terme d'adresse répondant à un autre terme d'adresse, ou le texte associé à un changement de nom. Enfin, comme dans le cas des sortilèges, la poésie chantée fait appel tant aux jeux de mots qu'aux doubles sens, et nous l'indiquerons lorsque nécessaire. Tous les exemples sont tirés des folios 74v-77r des *Cantares mexicanos*, où l'on retrouve l'unique version d'un long chant, composé en fait de plusieurs parties distinctes, réunies sous le titre de *cococuicatl*.. La traduction s'approche le plus possible du nahuatl, tout en restant compréhensible en français; elle est suivie de notre interprétation. Les interjections sont indiquées en italiques. Voici donc quelques extraits:

- Est-il possible que tu sois souffrante, toi ma soeur, Nanotzin ?

- Figurine-de-jade, ah! je ne le sais pas encore  
que je sois chez moi !  
ma mère vraiment me réprimande  
mais moi je ris, tu me vois, femme qui a un homme,  
je ne désire que ta maison  
ah, que je sois plutôt chez moi!  
ma mère vraiment me réprimande

- Nanotzin, où ...?

- Figurine-de-jade, que je meure, femme comme moi [mon amie] !  
je ne comprends pas encore  
ma mère vraiment me réprimande  
pourtant, près de lui, et lui à mes côtés  
alors je serai en paix, ah! je serai en paix

*Camach timitlaco tiniuctzin Naa noo tzin?*

*Chalchiuhnene ya ayoc nonmati*

*yeno chan in yeto yao ohuaye*

*ne nachaua ya çanca ye nonan*

*Çani huetzca ya tinecha ytta oquiche cihuatl*

*mochan o nicnequi a*

*ma nochan niyeto yao ohuaye*

*nech a ahuaya çancayeno nan a .*

*Nanotzin campa qui ... ?*

*[Chalchiuh?] nehne yn manimiqui*

*in tinocihuapoya ayoc nel niccaquia*

*necha huaya a çancaye nonan*

*Matel ytlaycaya aquinocaya*

*ancaço ancan*

*tlacaco niez tlacaco nietoz ha .*

• Interprétation: *itlaco, nitla* «signifie faire du mal» (*dañar*), mais, réflexif, il peut avoir le sens de tomber malade *por se dar mucho a mugeres*, selon Molina (1992, II: 43): «pour s'être trop adonné aux femmes». Le réflexif semble indiquer ici que Nanotzin souffre d'amour, tout en suggérant qu'elle a été trop active sexuellement. Le dialogue a lieu entre Chalchiuhnene et Nanotzin, cette dernière étant l'amoureuse confuse (je ne sais pas, etc.). Elle hésite entre sa maison sécurisante où l'attend sa mère, cette dernière condamnant la relation amoureuse, et la présence de son amant, qui seul la laisse en paix (toujours avec une connotation érotique: être en paix, être satisfaite). *Ma tel itla ica aqui noca* reste obscur, *aqui* pouvant se traduire soit par «celui qui» (*in aquin*) ou «se pose», mais dans un cas comme dans l'autre le sens est le même: les amants sont réunis. Nanotzin dit vouloir être chez Chalchiuhnene: s'il ne s'agit pas d'une erreur de copiste pour «ma maison», c'est que les rendez-vous galants de Nanotzin y ont lieu. Deux hypothèses peuvent être formulées: il s'agit d'une amie complice de la jeune femme, qui peut être une *auiani* ou non, ou il s'agit d'une épouse de son amant, auquel cas la jeune femme est *imecauh*, amante et non épouse secondaire.

Mon coeur sera dévasté, ma mère,

lui qui va heureux, qui vit dans les plaisirs,

certainement je l'écouterai encore, pour cela tu me réprimandes

je vis dans les plaisirs, oui vraiment ma mère,



mon homme s'en va  
 est-ce que seulement je suis appréciée de lui,  
 est-ce que seulement je suis satisfaite?  
 Je pleure, moi, femme parfaite  
 moi Fleur-de-maïs-précieuse, qui vis dans les désordres  
 vraiment mon visage s'échauffera et ainsi je mourrai  
 je ris de moi-même  
 comment t'avoir à mes côtés, toi, petit frère?  
 ah! pour cela je pleure, et ainsi je mourrai  
 moi qui me moque de moi-même

*O huan ca tlatzihuiiz noyolti nonan*  
*aquin huelamatia ahuilnemia*  
*yn machnel ocnicaquiça ycatinechahuaya*  
*Yenahuilnemia çan catinonan ohuayae*  
*noquichin yehehuaya*  
*aço nittoloya cuix ninocaquia .*  
*Yohuaya nichocaya o niyec cihuatl*  
*niquetzalmyahuaxoch ninahuilo nicihuatl aya*  
*a ca nixtonaçi çaniuhqui nimiquiçin*  
*mah ayaya ho o huaye ninohuetzquilia ayaha ohuaha*  
*Quen tinocaya tiniuctzi?*  
*ica nichocaya çaniuhqui nimiquiçin*  
*yah aya ya o o ninohuetzquilia yaha ohuaya .*

• Interprétation: la jeune femme se plaint à sa mère: elle sait que la relation amoureuse va mal finir, malgré l'aveuglement présent. Son amant, en fait, ne lui porte pas autant attention qu'il le devrait, il s'en va. La jeune femme s'en veut, et pourtant elle ne peut se défaire de l'idée de retenir son amoureux. *Icutli* signifie la «sœur cadette» ou le «frère cadet», lorsque c'est la femme qui parle. Nous croyons qu'il s'agit du petit frère, un terme désignant ici l'amant. *Ixtona*, avoir la chaleur au visage, indique une trop grande quantité de chaleur, un déséquilibre corporel et l'émotion. Les pleurs de Fleur de maïs rappelle à la fois les larmes d'Ixnextli repentante et celles de Xochiquetzal pleurant de désir pour Chicomexochitl (Sept Fleur), le cerf à la chair exquisite des sortilèges.

Je suis Fleur-de-Quetzal,  
 je m'aime et je suis une femme parfaite  
 je réprimande mes soeurs cadettes  
 Collier-tressé et Perfection-de-turquoise  
 vraiment elles vivent dans le plaisir, elles confectionnent la coiffure de quetzal  
 Toi aussi, mère [Nano?], réprimande-les, mes soeurs cadettes,  
 Collier-tressé et Perfection-de-turquoise  
 vraiment elles vivent dans le plaisir, elles confectionnent la coiffure de quetzal

*Çan ye niquetzalcotzin ayaho  
 ninotlaçotla niyectlo nicihuatl  
 niquimahuaya niuchuan i  
 cozcamalintzin xiuhtlamiyahualtzin  
 ye ahuilnemia quetzalcuatequi yao o yao ohaye yaaya ayaha  
 Nano (Ma no ?) tinonanon ohuaye  
 maxiqui maya aya nicuihuani  
 cozcamalintzin xiuhtlamiyahualtzin  
 yehuilnemia quetzalcuatequia Et<sup>a</sup> .*

• **Interprétation:** une jeune femme qui tient le beau rôle réprimande celles qui se laissent aller à une vie trop dissolue, et exhorte sa mère (pour un surcroît d'autorité) à ajouter sa voix à la sienne (il est possible que le personnage de la mère porte ici le nom de Nanotzin, comme la jeune fille du premier extrait). *Quetzalcuatequi*: dans les *Primeros memoriales* (1993: f. 68r, 73v) le *quetzalcula* est une coiffure faite de plumes de quetzal. Le *quetzalcuauauitl* est un casque militaire surmonté de deux houppes de ces mêmes plumes, coiffure par ailleurs caractéristique de la déesse Xochiquetzal. Le sens de *quetzalcuatequi* serait donc «elles confectionnent la coiffure de Xochiquetzal», c'est-à-dire qu'elles vivent en suivant les voies de la déesse, donnant toute la place aux activités amoureuses.

C'est commencé, ici au Lieu-du-serpent-de-turquoise, mes frères cadets (soeurs cadettes)!  
 qu'il résonne tout d'abord, le tambour fleuri de mon nahual  
 mon cœur le savoure,  
 de telle sorte que je fais se lever mon chant.  
 Voilà qui me réjouit, moi Fleur-de-papillon

que je chante à ses côtés  
 ma dispute fleurie réjouira  
 je l'offre, je le chante mon chant:

Voici ce que nous avons fait, ma soeur cadette (frère cadet),  
 et pour cela mon homme s'est fâché  
 pour ce que nous avons montré, ma nièce (neveu)  
 ah! notre mère, je devrais le réprimander mon homme, le laisser,  
 Vraiment elle me trouve belle, sa femme,  
 alors elle vient s'asseoir au bord des roseaux  
 que vais-je faire?  
 mon homme se laisse émouvoir par la fleur des roseaux  
 entre ses bras je me suis étolée, et il me laissera

*Pehualoya nican tziuhcohuac a niuc huani*

*nao coco montoc*

*ixochihuehueuh ahaya nonahualah*

*ah noyolquimatia ohuanca*

*yenocuic çan nocon yayehuaya*

*Icaya nompaquia nipapaloxoch*

*mayan i tlanaya noncuicaya*

*y noxochiyecollin ahuiliz*

*nicmanaya noo cuica yhto huaya*

*Iztleyeticchiuhque çan tiniuctzin*

*yca qualania aya noquichui*

*yuh quinah tittatehque an nopilotzin*

*ma çan nicahuaya*

*niccahua çan tinonan aya noquich an*

*O qualli nechittaya çancayeicihuauh*

*nehualmotlali acatempañi*

*achquen noconchihuaz aya*

*noquichin acaxochitl o ipañ momati*

*ymac non cuetlahuix nechyacahuaz .*

- Interprétation: il semble bien qu'il nous manque un mouvement de la danse pour comprendre le «ce que nous avons montré» (*tittatehque*: par ailleurs, ce verbe reste

incomplet). Quoi qu'il en soit, le chant commence (comme bien d'autres) par une présentation des chanteurs. Papaloxoch est celle qui raconte l'histoire à l'auditoire, composé des frères-sœurs et des neveux-nièces (termes qui viennent marquer l'affection, la fraternité); celle-ci se termine par un refrain que nous n'avons pas inclus ici, sur une invitation à danser près de l'arbre en fleur (rappel du Xochitlicacan, le paradis de la déesse de l'amour). Voici comment nous interprétons ce texte assez obscur.

**Interprétation 1 (suit la syntaxe du texte):** il y aurait quatre personnages, Papaloxoch et quelqu'un avec qui elle a fait quelque chose («nous»), l'amant fâché de Papaloxoch (*noquichui*), et la femme de l'amant (*icihuauh*). La dispute fleurie a donc lieu entre Papaloxoch et l'amant. Elle menace de le laisser tandis que lui, de son côté, se laisse émouvoir par sa femme (*acaxochitl ipan momati*) qui, jalouse de Papaloxoch, est allée se retirer près des roseaux. La fleur des roseaux, c'est cette femme, et l'amant de Papaloxoch profite de leur dispute pour aller retrouver cette fleur. Voyant cela, Papaloxoch constate que, quoi qu'en pense la femme de son amant (*cualli nechitta çan ca ye icihuauh*, construit comme *nechahua çan ca ye nonan*), elle a perdu son charme et celui-ci va la laisser.

**Interprétation 2 (demande un certain nombre de «corrections» syntaxiques):**

Papaloxoch ne parle que d'elle-même: elle dit qu'on la trouve belle, elle va s'asseoir près des roseaux suite à la dispute, son amant se laisse finalement émouvoir par elle, mais elle sait qu'elle «s'étirole» et qu'il va la laisser.

On peut donc remarquer dans ces chants (comme dans l'ensemble des *cococuicatl*) plusieurs particularités:

- les personnages parlant sont tous féminins et s'autodéfinissent souvent en termes positifs
- le personnage de la mère, à qui on fait appel, représente l'aspect moralisateur;
- l'autre, c'est-à-dire le partenaire masculin ou la rivale, est perçu comme l'élément perturbateur;
- les thèmes tournent autour de la passion amoureuse et la perte de l'autre;
- le ton est parfois joyeux, parfois triste, souvent à double sens érotique (les fleurs peuvent s'interpréter comme le sexe féminin, les plumes de quetzal comme sexe masculin, nombre de termes font référence à des excès d'activités sexuelles, etc.), mais le ton n'est jamais franchement burlesque ou obscène;
- le chant a en définitive un aspect moral: les relations amoureuses y sont le thème central, certes, mais elles ne sont pas glorifiées en soi, représentant plutôt une source de souffrance qu'il vaudrait peut-être mieux éviter.

Ce sont ces caractéristiques, ainsi que les références constantes au monde de Xochiquetzal, qui nous font croire qu'il s'agit bien d'une parole de femme. Il n'existe que fort peu de poésie érotique écrite «du côté de l'homme» et aucune qui ne soit le complément évident du *cococuicatl* féminin. À l'intérieur même du *cococuicatl* des *Cantares mexicanos* il existe une section du chant où tous les personnages sont des hommes: on n'y discute pas amour mais guerre et renommée, comme dans d'autres genres. Ce qui nous amène à penser qu'il existe bien une dichotomie poétique: en général, alors que les femmes parlent de relations amoureuses, les hommes discutent gloire guerrière, et ce, même à l'intérieur d'une seule représentation. Dans ce cas, le chant de guerre aurait été chanté en l'honneur des femmes, comme un don du meilleur d'eux-mêmes de la part des hommes.

### 3. Un poème guerrier féminin

Les *cuecuechcuicatl*, comme nous l'avons vu, explorent non pas les relations amoureuses, mais les relations sexuelles. Le fameux «chant des femmes de Chalco» (folios 67r-68r, Garibay 1993, III: 39-42, Johansson 1991) où des femmes prennent la parole, a été composé «par les Chalca» (et plus particulièrement par le seigneur Quiyauhtzin, selon Chimalpahin 1965: 214) et non par les femmes de Chalco elles-mêmes; le point de vue y est masculin, le ton burlesque. On y décrit comment les femmes de Chalca «conquièrent» l'empereur aztèque, grâce à leur «guerre» sexuelle.

Le point mérite qu'on s'y attarde quelque peu, à partir d'un autre poème composé par une femme. Le chant de Macuilxochitl mentionné plus haut a ceci de particulier que les femmes y tiennent le beau rôle: Tlilatl («Eau noire»), un chef otomi (non nahua), a blessé l'empereur Axayacatl («Masque d'eau») sur le champ de bataille, et maintenant que ce dernier a gagné la guerre, Tlilatl doit lui présenter ses hommages. L'otomi est terrorisé, et il demande à ses femmes de préparer des vêtements tissés qu'elles offriront elles-mêmes, «vous qui êtes vaillantes» (*amoquichui*). Tlilatl se présente devant l'empereur avec une peau de cerf et une massue (c'est-à-dire comme un pauvre chichimèque), mais il a si peur, que finalement ce sont ses femmes qui demandent merci à Axayacatl. Le poème ridiculise l'ennemi, en le montrant moins courageux qu'une femme: c'est-à-dire qu'il utilise le genre en mettant en valeurs les qualités féminines (qui sont, en fait, masculines), et en dépouillant l'homme de qualités masculines (mais sans lui attribuer des défauts réputés

féminins). Une telle stratégie rehausse le genre féminin en général, et n'abaisse l'homme que chez l'ennemi conquis: Macuilxochitl manipule habilement la symbolique du genre.

Tlacaelel, demi-frère du premier empereur Itzcoatl, était conseiller suprême pendant le règne de Motecuzoma; il aurait donc conseillé l'élection de la reine Atotoztl, mère d'Axayacatl. Il est intéressant de constater que la fille de Tlacaelel présente devant Axayacatl, ce même empereur dont nous avons parlé à propos du monolithe de Coyolxauhqui, un modèle féminin valorisé. Le chant ne dit pas comment Axayacatl réagit. C'est pour Axayacatl également que les Chalca composent le «chant des femmes guerrières», où, cette fois, l'ennemi vaincu s'auto-ridiculise sous forme féminine devant l'empereur. On a vu que Coyolxauhqui représente la femme prestigieuse issue de ceux qui avaient les Aztèques sous leur tutelle, et qu'il faut renverser.

Ce règne, et le souvenir qu'il a laissé, semble marqué par un intérêt, dans le discours des nobles, pour la question du genre en tant que représentation des relations de prestige. Le genre féminin ne représente pas le même pôle, cependant, selon l'émetteur du discours: prestige de femmes étrangères (version féminine, qui semble contredire spécifiquement le discours hégémonique), prestige renversé de femmes étrangères ou encore étrangers perdant du prestige en entrant sous la tutelle des Aztèques (version hégémonique). En somme, le féminin, dans ce contexte précis, ne représente pas la défaite, mais plutôt le prestige étranger, dont on décrit les aléas dans les divers discours. Rien ne permet d'affirmer que ce schème affectait la représentation des femmes de l'intérieur de chaque société nahua, Aztèques compris: la femme adulte était considérée «vaillante» comme l'homme, à travers sa féminité (cf. les descriptions de femmes dans le livre X du *codex de Florence*). Selon l'expression soulignée par León-Portilla (1998), «la féminité se révèle sur son visage» (*cihuayotl iixco ca*).

#### 4. Les chantres de Xochiquetzal

Revenons à la poésie amoureuse. Il existe une pièce où un homme aime et admire une femme, le «chant de Tlaltecatzin» (folios 30r-30v, Garibay 1993, I: 17-19, León-Portilla 1994: 67-77). Ce chant est particulièrement intéressant parce qu'il constitue, plus qu'un chant d'amour, un *icnocuicatl*. Mais un *icnocuicatl* où les beautés de la terre ne sont plus concentrées sous forme de fleurs et de plumes précieuses, si vite disparues, mais dans le corps d'une femme qui, elle aussi, devra finir au séjour des morts. Cette femme n'a pas de

part active dans le chant, simplement elle est là, elle est belle et elle disparaîtra, donnant ainsi l'occasion au poète d'élaborer sur les tristesses de la vie.

Ceci ne signifie en aucun cas que l'homme nahua ne connaîtrait pas les affres de l'amour: le fait que tous les exemples de poésie d'amour qui nous sont parvenus soient de composition féminine ne suggère qu'une chose: que le genre littéraire qui exploite ce thème ait été investi plus souvent par les femmes.

Lors d'une représentation de *cococuatl*, d'après l'exemple qui nous est parvenu, on alternait chant d'amour féminin et chant guerrier masculin. Cette structure nous renvoie donc directement à la dynamique Xochiquetzal-Tezcatlipoca, tout comme la danse des *auiani* et des guerriers, qui représente en fait le couple divin. De là provient, peut-on croire, la situation sociale ambivalente de *l'auiani*, qui incarne l'aspect néfaste et pourtant essentiel de la déesse, au moment même où elle se laisse séduire par Tezcatlipoca.

La poésie amoureuse reprend cet aspect et l'investit dans toute son ambiguïté. La poétesse s'autodéfinit en termes positifs, et reproche à l'homme son manque d'attention, mais pourtant elle accepte les réprimandes de sa mère. Elle est «parfaite» et pourtant elle vit dans le désordre, les plaisirs excessifs.

C'est qu'en fait la «compositrice» tente de rallier deux modèles symboliques irréconciliables: celui des «bonnes mœurs» représenté par la mère, c'est-à-dire la femme mariée, Cihuacoatl, et un autre, où Xochiquetzal serait un modèle positif, ayant la parole, équivalent structurel du guerrier et fondement du monde. Cependant, elle investit principalement le charme de Xochiquetzal, et sa prise de parole honore la déesse et Tezcatlipoca, tout en constituant un discours original où l'amour est l'élément central. Ce faisant, la chanteuse d'amour fait apparaître le nœud même de la contradiction qui frappe la symbolique des relations hommes-femmes dans le discours hégémonique.

Cette contradiction vient marquer *l'auiani* et, en fait, toutes les jeunes filles. Le modèle divin de la jeune fille, c'est Xochiquetzal, l'amoureuse, et pourtant, idéalement, elles ne devraient pas lui ressembler, elles devraient être chastes jusqu'au mariage. Les jeunes hommes, quant à eux, n'ont pas ce problème car ils peuvent se conformer aux agissements de Tezcatlipoca: être guerrier et avoir des relations sexuelles pré-mariage. Tout ce qu'on leur demande, c'est de n'être ni sorciers, ni homosexuels. Quant aux jeunes filles, elles doivent prendre une voie ou l'autre et si elles incarnent la voie de Xochiquetzal, elles

seront moins valorisées, mais en tant qu'*auiani* elles ne seront pas rejetées pour autant et pourront même un jour se marier. Et si elles font un choix définitif, leur statut social n'est pas pour autant négligeable: les *auiani* ont leur place au sein de la société et de la vie religieuse nahua.



## Chapitre 7

# VARIABILITÉ DISCURSIVE ET REPRÉSENTATION DU GENRE CHEZ LES NAHUA PRÉHISPANIQUES

## Essai d'interprétation

### Introduction

Notre propos, au travers de cette étude, a été de tenter de mieux comprendre la diversité et la complexité de la représentation du genre chez les Nahuas. Pour ce faire, nous avons tout d'abord distingué au sein de l'ensemble discursif nahuas trois sous-ensembles associés à l'utilisation privilégiée d'un style littéraire: mythe, sortilège ou poésie. En effet, ce sont trois groupes distincts que l'on peut considérer comme émettant ces trois styles: (1) les autorités civico-religieuses, qui contrôlent l'émission des mythes historiques et des hymnes religieux; (2) les guérisseuses, les sorciers et divers individus d'humble origine qui utilisent les sortilèges lors de leurs activités (professionnelles ou non) et (3) les poètes, en général des nobles, qui exercent leur art dans une relative liberté. Mais il fallait également, à l'intérieur de chaque sous-ensemble, distinguer un discours féminin et un discours masculin: nous avons donc à notre disposition, de prime abord, six possibilités de discours à étudier. La représentation du genre chez les Nahuas est donc loin d'être une entité unique; mais il est temps maintenant de tâcher de comprendre comment s'articulent les divers discours entre eux et par rapport au discours hégémonique. Nous avons en effet en main tous les éléments pour étudier quelles sont les relations entre ces diverses versions et celles entre les divers groupes sociaux émetteurs.

Mais tout d'abord, il nous faut rappeler les principaux résultats de notre analyse de la représentation du genre, classés selon le style principal utilisé par les émetteurs: mythes, sortilèges ou poésie. À l'intérieur de chaque style, nous verrons en quoi les discours féminins et masculins se différencient. Puis, au point deux, nous présenterons plus en détail la situation sociale des trois groupes d'émettrices (sages-femmes, guérisseuses et poétesses) par rapport aux émetteurs masculins qui utilisent le même style qu'elles et par rapport aux autorités émettrices du discours hégémonique. Il sera alors possible de proposer une synthèse de l'utilisation discursive de la représentation du genre selon les six sous-groupes considérés.

## 1. Synthèse de la représentation du genre selon les trois styles littéraires

### 1.1 Le discours hégémonique

Le discours hégémonique est extrêmement riche et aborde la question du genre à partir de deux angles différents: le cycle journalier et le cycle annuel. Ce discours est issu des autorités civico-religieuses, elles-mêmes principalement (mais pas uniquement) composées d'hommes nobles.

Le cycle journalier, celui du cinquième soleil, présenté par cycle mythique chichimèque, considère l'état de différentes relations hommes-femmes autour du pivot central que constitue le mariage. Ainsi, les relations pré-maritales, antérieures à la véritable organisation des rapports entre les dieux et les humains par le sacrifice d'hommes et de femmes au soleil, sont chaotiques et létales, sous le signe de l'ivresse masculine et de l'agressivité féminine. Pour accéder à l'ordre cosmique, représenté ici par le mariage, les hommes (les Mixcoa) et surtout les femmes (les Tzitzimitl) doivent subir une série de métamorphoses, sous le signe du soleil du côté masculin et sous celui du feu et du soleil du côté des femmes (cf. le tableau 4.8). Le mariage et le cycle des accompagnateurs du soleil sont institués par Mixcoatl et Cihuacoatl, parents du héros civilisateur Quetzalcoatl: cette organisation est représentée à travers une symbolique diurne et solaire. Les relations adultères (donc, post-maritales) sont de loin considérées comme les plus létales, parce qu'elles viennent briser un ordre établi. Cette dynamique létale était exprimée à l'aide d'un symbolisme nocturne et stellaire, où diverses constellations représentent les divinités. Cette terrible faute peut être masculine ou féminine, mais l'adultère est régi par la déesse Cihuacoatl (sous forme des Ixcuiname et des Cihuateteo), qui peut le provoquer et surtout le punir. Une telle faute, commise du côté masculin représenté par Mixcoatl (sous forme des Mixcoa), avait lieu tous les 52 ans et provoquait la famine de l'année Un Lapin. Si cette faute avait été, au même moment, perpétrée également du côté des femmes, alors la fin du monde serait survenue: c'est-à-dire une régression à l'état chaotique premier, où les femmes deviennent des monstres anthropophages, les Tzitzimitl.

Un autre ensemble mythique traite des relations houleuses entre Xochiquetzal, déesse de l'amour et Tezcatlipoca, dieu de la guerre, de la sorcellerie, de l'amour masculin, principe créateur et moteur de l'univers. Le mythe le plus englobant raconte comment Tezcatlipoca séduisit Xochiquetzal, alla la chercher dans le supramonde, brisa l'arbre fleuri et l'amena dans l'inframonde par le centre de la terre. Xochiquetzal ne put résister, se laissa séduire,

puis pleura sa faute et se transforma en Tztizimitl, avant de revenir accoucher du maïs dans le supramonde. Le cycle est ici annuel, et la relation fautive est le garant de la première mise en marche de ce cycle et de sa perpétuation. En effet, le mythe rend compte des deux aspects du cycle: la saison sèche, pendant laquelle Xochiquetzal est dans l'inframonde, et la saison des pluies, dont le retour est garanti par les larmes de la déesse trompée. Alors, Xochiquetzal redevient elle-même: elle peut donner naissance au maïs, et régir le temps des fleurs. Les mythes apparentés, liés pour la plupart au cycle toltèque, exploitent différents aspects de cette relation. Parfois, Xochiquetzal ne peut simplement pas résister à la tentation (thème de l'enlèvement), parfois elle est également complice des méfaits de Tezcatlipoca (pendant son séjour dans l'inframonde). Quelle que soit la version mythique, cette relation est toujours liminale: la faute amène une catastrophe (la fin des Toltèques), mais elle est aussi garante d'une renaissance (la grandeur aztèque).

Les cycles journaliers et annuels peuvent, en fait, être connectés. Ainsi, une représentation graphique de l'ensemble de ces relations (figure 4.20) permet de penser que Tezcatlipoca, au confluent des deux cycles, inverse le mouvement des rapports hommes-femmes et fait des femmes, des hommes. En effet, les Cihuateteo du cycle journalier sont avant tout des guerrières. Ainsi, Tezcatlipoca porte en lui-même cette féminité, dans la partie inférieure de son corps, représentée à travers le code iconographique du *codex Borgia* comme si elle était inversée par un miroir.

Un troisième ensemble mythique est formé par le cycle aztèque. Celui-ci exploite les rapports homme-femme en relation avec certaines situations historiques spécifiques, liées au pouvoir et au prestige. Ainsi le monolithe de Coyolxauhqui, dont l'iconographie correspond au mythe de cette déesse tel que raconté par les informateurs de Sahagún, pourrait représenter la fin du règne d'une femme et la fin d'une certaine forme de succession du pouvoir via des femmes étrangères. Cette interprétation viendrait se surimposer à celles qui exploitent le symbolisme guerrier inhérent au mythe de Coyolxauhqui. Le mythe de Malinalxochitl, dans la version peu étudiée des annales de Tlatelolco, exprime une autre forme de passation du pouvoir: la récupération du sang toltèque par le biais d'une jeune fille de mère colhua et de père aztèque. À notre avis, et pour des raisons qui sont explicitées chapitre 4, les versions de Durán et de Tezozomoc sur Coyolxauhqui et Malinalxochitl pourraient être considérées comme des broderies coloniales sur un canevas préhispanique.

Ce discours hégémonique est respecté par la sage-femme, qui utilise le mythe de Cihuacoatl. La particularité du discours de la sage-femme consiste à mettre en valeur l'aspect féminin le plus valorisé du corpus, et à passer sous silence toute connotation négative. De plus, elle ne fait pas intervenir de personnages masculins: seule Cihuacoatl et d'autres déesses sont invoquées et mises en jeu, car les hommes (les humains comme les dieux) sont exclus au moment de l'accouchement. Cependant, le discours de la sage-femme ne fait jamais intervenir une femme qui blâmerait la conduite d'un homme, comme c'est le cas chez les guérisseuses et les poétesses. Nous le considérerons donc comme une variante du discours hégémonique, ou, tout au moins, comme le discours féminin qui s'en rapproche le plus. En somme, il serait une réorganisation intérieure et féminine de ce discours.

## 1.2 Le discours des spécialistes du sortilège

Le discours du sortilège se caractérise par l'omniprésence de la représentation symbolique du genre. D'une façon générale, on y retrouve surtout des références directes aux dieux et aux mythes relatifs au cycle annuel agricole. Mais le sortilège n'ignore pas les thèmes du cycle journalier et les exploite parfois lorsque le contexte l'exige: pour la chasse au cerf, animal fortement associé au cycle mythique chichimèque, et pour la divination relative au mariage, via le «jeu de flèche» entre Mixcoatl et Cihuacoatl. La valeur des relations de parenté métaphoriques mises en jeu dans le sortilège est également assez semblable à celle que l'on retrouve dans le cycle chichimèque. Comme le discours hégémonique, le discours du sortilège considère que les relations maritales sont harmonieuses, et les relations hors-mariage houleuses et fautives. Mais là s'arrête le parallèle.

### 1.2.1 Discours de type féminin

Nous incluons ici tous les officiants qui utilisent la même symbolique que les guérisseuses: guérisseurs, hommes non spécialistes et la séductrice *xochiua*.

Ce discours se caractérise tout d'abord par une interprétation originale de certains éléments du discours hégémonique: dates de calendrier et couleurs. En effet, dates et couleurs ne sont pas attribuées selon le calendrier ou selon les directions de l'univers, mais à partir d'un système basé sur les caractéristiques physiques et symboliques des entités.

Un système tout aussi original permet d'attribuer un genre à un être surnaturel:

- le genre des êtres surnaturels qui représentent les outils est déterminé tant par le genre de celui qui les utilise que par leur matière
- les êtres surnaturels représentant les éléments et les êtres vivants sont en général du sexe de leur divinité tutélaire
- les êtres surnaturels liés à la médecine (sauf ceux représentant les outils) sont déterminés principalement par la couleur qu'on leur attribue

Le nombre et la complexité des facteurs permettent, dans l'utilisation des invocations, de faire ressortir l'aspect féminin d'un être surnaturel masculin et vice-versa.

Selon les relations de parenté métaphoriques qu'entretiennent les officiants avec les divers êtres surnaturels, ainsi que ces êtres entre eux, les femmes se caractérisent par des liens harmonieux avec l'ensemble de leurs parents, tandis que les hommes sont en antagonisme avec leurs oncles. La relation d'époux, en particulier, est sereine et positive.

Les guérisseuses offrent une vision particulière de la féminité, que l'on peut retracer aisément à travers le mythe qui fonde la cure contre le venin de scorpion. Ici, et à l'encontre du discours hégémonique, la féminité symbolisée par Xochiquetzal est non fautive, et ses actions (toujours liminales) ont des conséquences positives. Quant à la masculinité, symbolisée par Tezcatlipoca-Yaotl et Yappan, le scorpion, elle est doublement fautive: pour ne pas savoir résister à la tentation et pour outrepasser ses droits. En somme, la guérisseuse fait abstraction de la faute féminine et inverse le sens de la faute masculine.

L'univers est ici gouverné par une dualité féminine, composée de Citlalcueye, la déesse de la voie lactée et de Chalchiuhcueye, la déesse de l'eau terrestre. C'est donc une dualité féminine comparable à la dualité masculine de Tenochtitlan, où le ciel (diurne) est représenté par le dieu solaire Huitzilopochtli et l'eau (céleste) par Tlaloc. Cependant, la divinité céleste de la dualité féminine, Citlalcueye représente le pouvoir créateur féminin, tandis que Huitzilopochtli, dieu de la guerre, représente le pouvoir létal masculin.

Enfin, la *xochiua* ou spécialiste du sortilège d'amour, semble elle aussi utiliser l'énergie de Xochiquetzal et l'impossibilité de Tezcatlipoca de résister à la tentation. Par ailleurs, dans un sortilège en rapport avec le mariage, elle fait référence au mythe de Cihuacoatl, dont elle exploite l'aspect nocturne plutôt que diurne.

Ainsi, le discours des guérisseuses (et des hommes qui adoptent cette version: guérisseurs, professionnels, etc.) présente de façon générale un monde où l'inversion apportée par Tezcatlipoca est absente: un monde où la féminité serait «à l'endroit», positive, non guerrière (quoique puissante) et créatrice.

### 1.2.2 Discours de type masculin

Ce discours est celui des sorciers masculins, *tlacatecolotl*, *temacpalitoti* et *xochiua*. Tous utilisent la relation antagonique et érotique qui lie Xochiquetzal et Tezcatlipoca. Pour les deux premiers, la déesse n'est qu'une victime impuissante, qui ne peut résister à la tentation, et que l'on peut bernier. Le *xochiua*, quant à lui, reconnaît le pouvoir de Xochiquetzal mais se sert de sa propension à être complice d'une faute.

Les deux premiers portent à son point ultime la logique du discours hégémonique, en accentuant la passivité et l'aveuglement de la déesse. Le *xochiua* masculin semble, de tous les utilisateurs de sortilèges, celui qui respecte le plus la dynamique du discours hégémonique.

## 1.3 La poésie amoureuse

La poésie a ceci de particulier qu'elle ne traite que très peu, tout au moins dans ce qui nous en est parvenu, des rapports hommes-femmes. En général, elle ne fait pas référence aux dieux des mythes et préfère invoquer une divinité abstraite et suprême associée à Tezcatlipoca et à Ometeotl, le dieu de la dualité. En fait, les seules formes poétiques qui investissent systématiquement le domaine des relations de genre sont le *cococuicatl* ou poésie amoureuse et le *cucuechcuicatl* ou poésie érotique et souvent burlesque.

### 1.3.1 Les femmes

Le *cococuicatl* est d'abord une poésie féminine; toute la symbolique et tous les concepts qu'elle met en jeu renvoient à Xochiquetzal, déesse de l'amour. On y décrit les tourments et les joies de l'amour, la jalousie, la peur de ne plus plaire, l'inconstance des hommes. La poétesse s'estime à la fois belle, parfaite et pourtant dissolue; elle n'est pas toujours à l'aise avec l'expression de sa vie amoureuse, stigmatisée par la morale que représente sa mère et (implicitement) Cihuacoatl, la femme mariée et fidèle. C'est la contradiction entre deux

systemes, tels qu'exemplifiés par le discours hégémonique et le discours de la guérisseuse, que la poétesse tente de résoudre à travers son chant.

On doit également mentionner le poème attribué à la princesse Macuilxochitl, où la poétesse propose un modèle valorisant de la femme «étrangère». Le modèle qu'elle présente repose sur la vaillance et sur le travail du coton, en tant que source de prestige féminin, tandis que l'homme étranger, lui, est un couard qui se cache derrière ses femmes. La représentation du genre que véhicule ce poème rehausse le prestige de la femme étrangère, malmené par le discours hégémonique, mais sans ternir l'image de l'homme aztèque.

### 1.3.2 Les hommes

La poésie masculine nous est connue par des exemples beaucoup plus nombreux et traite de maints sujets. En ce qui concerne les rapports hommes-femmes, cependant, les poètes proposent trois «discours» différents, assez en accord avec le discours hégémonique:

- le poème guerrier, lorsqu'il est l'opposé complémentaire du *cococuicatl*, comme Tezcatlipoca et Xochiquetzal, comme le guerrier et l'*auiani*, comme le galant et sa flamme lors de la «fête des Dames». Ici, l'homme est l'auditeur et le complice du discours du *cococuicatl*, puis, lorsqu'il prend la parole, c'est pour offrir aux femmes le meilleur de lui-même, son talent guerrier.
- le *cuecuechcuicatl*: le seul exemple connu présente une vision de la féminité et de la sexualité féminine qui est contraire à la fois au modèle de la femme vaillante du poème de Macuilxochitl et à l'érotisme contenu du *cococuicatl*.
- un *icnocuicatl* de la région de Texcoco, où le poète pleure la brièveté de la beauté féminine et l'inéluctable de la mort. Ce genre exploite plutôt, en général, la fragilité de la vie humaine, des fleurs et des plumes précieuses, et associe donc la femme à un objet précieux.

### 1.4 Conclusion

En somme, nous aurions cinq types de discours:

- le discours hégémonique des autorités civico-religieuses, auquel on peut rapporter dans les grandes lignes celui des poètes et du *xochiua* masculin;

- le discours quasi-hégémonique des sages-femmes, qui réarticule le premier d'un point de vue féminin;
- le discours des poétesses d'amour, qui tente une synthèse de deux modèles contradictoires;
- le discours des sorciers, qui détourne le discours hégémonique, exploitant principalement le côté «maléfique» du masculin et l'aspect «faible» du féminin, sans que cette délectation dans la zone trouble de l'univers n'aboutisse à une conséquence positive;
- enfin, le discours contre-hégémonique des guérisseuses, des guérisseurs et autres adeptes du sortilège (à l'exception des sorciers), qui inverse à plusieurs occasions les valeurs attribuées au genre par le discours hégémonique.

C'est cette inversion des valeurs qui fait, à notre sens, du discours des guérisseuses le seul qui soit véritablement contre-hégémonique chez les Nahuas. Les deux autres versions, celles des sorciers et des poétesses, forment plutôt des «espaces flottants», selon la terminologie que nous avons empruntée à Ortner (1990), et ce sera pour nous l'occasion de tenter de comprendre l'émergence de tels espaces discursifs. Quant au discours «quasi-hégémonique» des sages-femmes, il se situe un peu en amont du «discours subordonné» de Messick (1987), c'est-à-dire qu'il reprend bien la version hégémonique d'un point de vue féminin, comme le discours subordonné, mais en le modifiant par abstention, en gommant toute référence au masculin et au côté maléfique de la femme masculinisée.

Il est intéressant de constater que tous les discours, à l'exception de celui de la sage-femme aztèque, mettent en scène Xochiquetzal. Autrement dit, seul le discours hégémonique (y compris la variante féminine des sages-femmes aztèques) met de l'avant le personnage de Cihuacoatl. Ce n'est pas surprenant, puisque Xochiquetzal est l'essence même de la féminité, et que Cihuacoatl est une version, on l'a vu, modifiée par l'apport d'un aspect masculin. Bien que, d'une certaine façon, Xochiquetzal et Cihuacoatl ne font qu'une dans leur aspect négatif, celui de Tzitzimitl.



## 2. Situation des émettrices

Nous allons maintenant tenter d'évaluer le statut de chacun des groupes d'émettrices par rapport aux hommes, tant à l'intérieur de leur propre groupe qu'en fonction des autorités civico-religieuses. Les données qui permettent d'évaluer le statut social des femmes sont maigres, ce qui explique en partie le caractère quelque peu synthétique de cette section. Par ailleurs, nous avons puisé, pour l'élaborer, aux informations déjà exposées au chapitre 2 (point 1.2), au chapitre 3 et dans la première section des chapitres 4, 5 et 6. Aussi, pour les détails des sources et des études qui sous-tendent cette synthèse, nous renvoyons le lecteur à ces chapitres.

Cette évaluation du statut social des émettrices se fera dans chaque cas selon les deux paramètres annoncés au chapitre 1: le prestige et l'autonomie. Il s'agira ici d'évaluer la situation sociale sans faire référence au contenu du discours, puisque nous voulons justement comparer statut et discours par la suite.

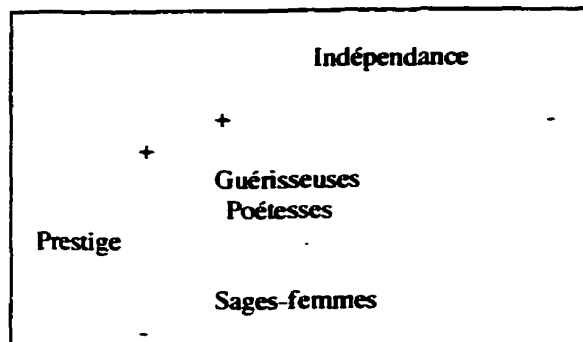
### 2.1 Les sages-femmes aztèques

Nous avons vu que la sage-femme aztèque officie des cérémonies et travaille en collaboration avec le devin chargé de lire le calendrier divinatoire: elle se situerait donc à l'échelon le plus bas de la hiérarchie religieuse. Ainsi sa place, comparée à celle des prêtres (en majorité des hommes), n'est pas particulièrement prestigieuse.

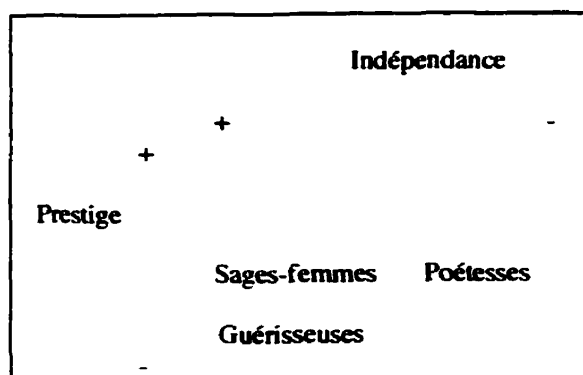
Par contre, la sage-femme jouit sûrement d'une certaine autonomie dans la pratique de son métier, qui se déroule en milieu familial. Pendant l'accouchement, en particulier, elle est seule ou avec d'autres femmes et la parturiente, comme le précise l'auteur du *codex Carolino* (1967: 49). De plus, la sage-femme bénéficie d'une relative «autonomie financière» en tant que femme du commun (grâce à la production textile qu'elle contrôlerait en partie) et surtout en tant que professionnelle.

Figure 7.1 Esquisse de la situation des émettrices par rapport aux hommes de leur groupe (a) et par rapport aux autorités civico-religieuses (b)

(a)



(b)



## 2.2 Les guérisseuses

### 2.2.1 Situation à l'intérieur du groupe

On a vu que la guérisseuse serait la plus prestigieuse des utilisateurs des sortilèges: selon Alarcón, les femmes sont plus estimées que les hommes dans ce métier. De plus, elles sont utiles socialement, alors que les sorciers sont unanimement dépréciés.

D'après les informations que nous avons, la pratique des guérisseuses est tout à fait autonome: enseignement et pratique se font de façon individuelle. Quant à l'autonomie financière de la guérisseuse, elle suit les mêmes modalités que celle de la sage-femme.

### 2.2.2 Situation par rapport aux autorités civico-religieuses

Les guérisseuses formaient un groupe estimé, qui participant à une fête religieuse importante du calendrier annuel; cependant, elles sont rangées parmi les gens de basse classe par les informateurs de Sahagún, qui n'ont pas jugé nécessaire de rapporter leur parole. Le statut des guérisseuses devait donc être considéré peu prestigieux par les autorités.

Puisque les guérisseuses travaillent de façon tout à fait autonome, seule avec leur client (le sortilège est murmuré et compris de la seule spécialiste) son art ne faisait sans doute l'objet d'aucun contrôle de la part des autorités.

## 2.3 Les poétesses

### 2.3.1 Situation à l'intérieur du groupe

Nous verrons ici uniquement le cas des poétesses de *cococuicatl*. En effet, le cas de Macuilxochitl est unique, et relève d'une autre dynamique, probablement à cause du statut social extrêmement élevé de cette dame noble. Dans toute représentation de *cococuicatl*, il est probable que la poétesse était honorée des autres poètes en tant que femme-Xochiquetzal, comme c'était le cas à la maison des chants entre guerriers et *auiani*, et lors du «festival de l'amour». Chanter un *cococuicatl* devait s'accompagner de cette dynamique archétypique.

En tant que compositrices, les chanteuses de *cococuicatl* possédaient certainement la même autonomie que tout autre poète.

### 2.3.2 Situation par rapport aux autorités civico-religieuses

La «fête des Dames» est un rituel d'inversion: la poétesse du *cococuicatl*, chante de Xochiquetzal, n'était donc sans doute pas considérée comme une compositrice prestigieuse en temps normal. On la retrouvait le plus souvent parmi les épouses secondaires, les jeunes filles du *cuicalli*, les *auiani*, c'est-à-dire, pour paraphraser l'auteur du *codex Carolino*, «parmi les amantes et les petites jeunes».

Dans leur vie quotidienne, il est très probable que ces femmes (les épouses secondaires et les jeunes filles nobles, en particulier) aient été les moins autonomes de la société nahua. Les propos de Durán et de Pomar sur les jeunes femmes «bien gardées» sont probablement excessifs, mais si elles ne jouissaient pas d'un statut particulier (comme celui que la favorite Toltecacihuatzin de Texcoco doit à son talent) leur liberté d'action devait être plutôt restreinte. En effet, les jeunes filles et jeunes femmes sont placées sous l'autorité de femmes plus âgées (*ichpuchtiachcauh*, *ciuatepixqui*, etc.) elles-mêmes dirigées par une femme (prêtresse du *tepochcalli*, épouse principale, etc.). La figure de la «mère», dans les *cococuicatl*, représente sans doute cette autorité. De plus, nombre de ces femmes étaient épousées pour leur travail productif (tissage et préparation des aliments), sur lequel elles ne semblent avoir eu que très peu de contrôle.

## 2.4 Synthèse

Étant donné le peu d'information que nous possédons sur les paramètres observés, les commentaires suivants doivent principalement être considérés comme des hypothèses, à vérifier à partir d'autres cas:

- le discours le plus «subversif», celui des guérisseuses, semble correspondre à une situation de grande indépendance générale, alliée à une dichotomie entre le prestige qu'elles ont par rapport aux hommes de leur groupe et le prestige moindre par rapport aux autorités. De la même façon, on pourrait supposer que le discours des sorciers envers les femmes pourrait être en rapport avec la contradiction de leur prestige en tant qu'hommes et le fait qu'il soient en état d'infériorité par rapport aux femmes de leur groupe.
- le discours ambivalent des poétesses, aux prises avec deux systèmes de valeurs, semble se refléter dans leur position ambivalente, entre un prestige intéressant lors de la performance, et un prestige et une autonomie réelle moindres.
- la tactique de la sage-femme pourrait peut-être être celle de quelqu'un qui a l'autonomie suffisante pour modifier le discours hégémonique, tout en conservant le prestige que lui donne l'utilisation de celui-ci.

En somme, on pourrait identifier les situations suivantes:

**Chez les hommes:**

- un groupe constitué principalement de nobles, émettant un discours hégémonique; les poètes font également partie de cette catégorie, pour ce qui a trait à la représentation du genre.
- un groupe marginal et déprécié des autorités comme des femmes qui utilisent le même style discursif: les sorciers, utilisant une version détournée du discours hégémonique où le masculin est survalorisé, en terme de puissance.

**Chez les femmes:**

- un groupe de femmes âgées, les sages-femmes, qui ont assez d'autonomie pour utiliser une version modifiée du discours hégémonique, tout en jouissant du prestige que leur donne l'utilisation de ce discours.
- un groupe de femmes de tous âges, ayant peu de prestige mais assez d'autonomie pour utiliser un contre-discours; elles ne se reconnaissent pas dans le discours hégémonique, ni en tant que femmes, ni en tant que groupe social.
- un groupe de femmes jeunes, ayant peu d'autonomie, et dont le discours reflète et accentue les contradictions du discours hégémonique en tentant de concilier deux systèmes de valeurs.

Au-delà des diversités soulignées, peut-on trouver des caractéristiques communes aux paroles féminines? Le dénominateur commun des discours féminins ou à prédominance féminine serait une féminité perçue en termes positifs: active, attirante, riche de beaux tissus, honnête, forte. Mais ce sont surtout les versions de la guérisseuse et de la poétesse (discours non-hégémoniques) qui offrent des parallèles, car toutes deux présentent également une vision de la masculinité: celle-ci y est perçue comme une entité qui peut être négative: fautif, présomptueux, frivole ou peureux. Et pourtant, l'homme est aussi un allié pourvu de qualités: il aide la guérisseuse, il est source de plaisir et d'émotion pour la poétesse. Ainsi, le discours féminin non-hégémonique attribue des valeurs positives et négatives au masculin et au féminin, mais avec une nette prédominance du positif du côté du féminin. De son côté, le discours hégémonique général conçoit masculinité et féminité comme des entités à la fois positives et négatives, avec une prédominance relativement accentuée du masculin du côté du positif.

Le discours féminin le plus original est de loin celui de la guérisseuse, qui présente un monde éprouvé par des tensions entre les sexes, mais où la féminité se taille une place de choix. Le genre n'est certainement pas la seule variable qui influence cet état des choses: on peut penser à une dichotomie entre la ville et la campagne, ou entre la zone centrale et la périphérie provinciale, hypothèse invérifiable puisqu'il ne nous est parvenu aucun sortilège des milieux urbains, même si l'on sait qu'ils étaient utilisés. Ainsi, dans la région périphérique d'où proviennent les incantations, les sages-femmes utilisent des sortilèges: elles invoquent les objets nécessaires à l'accouchement (doigts, tabac, eau, feu, copal, herbes médicinales, etc.) ainsi que la déesse de la terre et les Tlazolteteo, que l'on peut rapprocher des Cihuateteo. S'agit-il d'une dichotomie entre centre urbain et région rurale, ou encore la guérisseuse aztèque usait-elle d'incantations, bien que seul le discours sur Cihuacoatl Quilaztli ait été rapporté par les informateurs de Sahagún? Rien ne permet de trancher, mais il reste que dans les campagnes où ont été compilés les sortilèges, les sages-femmes ne mettent pas en scène le personnage de Cihuacoatl.

Malgré cela, le genre du groupe émetteur est très certainement le facteur principal pour rendre compte de l'originalité des guérisseuses, car seul le genre (lié ici à une certaine répartition des activités) pourrait expliquer certaines disparités et antagonismes entre le discours des guérisseuses et celui des sorciers qui habitent les mêmes villages. En effet, si la guérisseuse n'exploite jamais le thème de l'enlèvement de Xochiquetzal vers les enfers (et même le nie implicitement à travers une version contre-hégémonique), le sorcier, lui, ne s'en prive pas. Car guérisseuses qui combattent la maladie et sorciers qui la répandent se livrent une continuelle bataille surnaturelle où l'on s'escrime à l'aide de la représentation du genre et, dans ce monde-là, c'est la guérisseuse qui a le «bien», le «positif» de son côté.

La sage-femme réussit assez bien à utiliser le discours hégémonique tout en valorisant le féminin, puisqu'elle ne parle ni des hommes, ni des défauts attribués à la femme. Cependant, lors du baptême du nouveau-né, la sage-femme se fait la porte-parole des valeurs traditionnelles: à travers des discours moraux, et une cérémonie familiale. C'est que la sage-femme a un double mandat: elle doit mener à bien un accouchement (activité dont dépend sa réputation professionnelle) ce qu'elle fait en identifiant la parturiente à une figure vaillante et positive. Mais elle doit également intégrer le nouveau bébé, garçon ou fille, dans une société qui tient un discours un peu moins éclatant sur la féminité: ainsi, la sage-femme consacre le petit garçon à la gloire guerrière et le présente au soleil, tandis qu'elle confie la petite fille au soleil nocturne et à son berceau.

Enfin, les poétesses remportent la palme de l'ambivalence: tout comme les *aiiani* ou «courtisanes rituelles», elles s'identifient à Xochiquetzal dans un monde qui ne valorise pas ce qu'elle représente, mais qui n'en fait pas abstraction. Ainsi, chants d'amour et *aiiani* ont leur place au cours de certains rituels et au *cuicacalli* ou «maison des chants», lieu consacré officiellement à Tezcatlipoca mais aussi, par la présence des *aiiani*, à Xochiquetzal. Tout comme dans le cas des sages-femmes, leur position ne leur permet pas de proposer un discours autonome et cohérent qui mettrait tout à fait en valeur la féminité. Elles doivent composer avec l'ambiguïté du personnage, qu'elles incarnent précisément au moment où elle a fauté: et pourtant, elles présentent une image d'elles-mêmes qui a des résonances positives.

## CONCLUSION

Cette étude cherchait à déceler, au sein de la littérature nahua préhispanique, une variabilité discursive au sujet de la représentation du genre. Dévoiler la parole des femmes nahua, la faire émerger d'une littérature qui avait jusqu'à maintenant surtout été étudiée comme un tout, un discours social unique, demandait une approche particulière. Nous avons tout d'abord effectué un premier découpage à partir du style: mythes, sortilèges et poèmes semblaient, tout en parlant un même langage, communiquer un message différent. En effet, ce ne sont pas les mêmes groupes sociaux qui émettent et contrôlent les discours que véhicule de façon privilégiée chacun de ces styles: autorités civico-religieuses, guérisseuses, sorciers et poètes ne partagent pas en tout point une même vision des choses. Néanmoins, pour comprendre quelle est la spécificité des discours féminins, il fallait effectuer un second découpage: car à l'intérieur de chaque groupe émetteur, les hommes et les femmes ne s'accordent pas toujours sur ce qui est «bon à dire», et sont même parfois franchement en antagonisme. La représentation du genre, lieu fondamental de l'identité humaine, vient exemplifier merveilleusement ces disparités de discours.

Pour analyser mythes, sortilèges et poésie, nous nous sommes inspirée du structuralisme, mais également de la méthodologie élaborée au sein du courant de pensée connue sous le nom d'interactionnisme symbolique. Cette méthodologie, par son souci de flexibilité, par la relation symbiotique qu'elle veut créer entre données et interprétation, offrait les particularités nécessaires à notre propos. Elle permettait d'introduire dans l'analyse du corpus nahua le mouvement qui lui est, à notre avis, inhérent: un déploiement cyclique de métamorphoses divines à l'intérieur d'un espace - temps qui lui insuffle son sens.

C'est ainsi que nous avons pu cerner cinq discours sur le genre, tous reliés à la fois au genre des émetteurs et à leur situation sociale, évalués selon deux paramètres principaux: le prestige et l'autonomie.

- le discours hégémonique des autorités civico-religieuses, auquel on peut rapporter dans les grandes lignes celui des poètes et du *xochiua* ou sorcier d'amour masculin. Il s'agit d'un groupe émetteur constitué principalement d'hommes nobles. Ici, féminin et masculin



sont complémentaires, mais la faute d'ordre sexuel, une relation hors mariage nécessaire au cycle de la vie, est attribuée au féminin.

- le discours quasi-hégémonique des sages-femmes aztèques, qui réarticule le premier d'un point de vue féminin lors d'un événement spécifique, l'accouchement. C'est la vision d'un groupe de femmes âgées, qui ont assez d'autonomie pour utiliser une version modifiée du discours hégémonique, tout en jouissant du prestige que leur donne l'utilisation de ce discours. Selon cette version, le féminin serait uniquement valorisé et glorieux, comme le masculin, dont il n'est pas fait mention. Lors du baptême de l'enfant, cependant, la sage-femme utilise la version hégémonique non modifiée.

- le discours des sorciers, qui détourne le discours hégémonique en survalorisant le masculin (en terme de puissance), exploitant principalement le côté «maléfique» du masculin et l'aspect «faible» du féminin, tout en privant la «faute» de ses conséquences positives pour l'humanité. C'est un groupe marginal et déprécié des autorités comme des femmes qui utilisent le même style discursif.

- le discours ambivalent des poétesses d'amour, un groupe de femmes jeunes, ayant peu d'autonomie, et dont le discours reflète et accentue les contradictions du discours hégémonique en tentant de concilier deux modèles de féminité. Ici, la valeur de l'identité féminine alterne entre les pôles positif et négatif, tandis que le masculin peut être blâmé pour sa conduite.

- enfin, un véritable discours contre-hégémonique, celui des guérisseuses, des guérisseurs et autres adeptes du sortilège (à l'exception des sorciers), qui inverse à plusieurs occasions les valeurs attribuées au genre par le discours hégémonique. Il est issu d'un groupe de femmes de tous âges, ayant peu de prestige mais assez d'autonomie pour utiliser un contre-discours. De plus, la puissance dont jouit le féminin ici peut être opposée à sa victimisation du côté des sorciers: tout comme, dans la réalité, ces derniers sont les ennemis des guérisseuses.

Les discours nahua sur le genre en symbolisent les modalités à travers deux couples de divinités: Cihuacoatl et Mixcoatl, les dieux du mariage, et Xochiquetzal et Tezcatlipoca, dont la relation est fautive. En fait, il s'agit de deux aspects d'un seul et même couple fondamental (dont l'aspect éternel est représenté par Omoteotl, dieu de la dualité) aux relations parfois tumultueuses, parfois sereines, mais toujours complexes. Ces relations,

réinterprétées par un jeu d'accentuation, de gommage et d'inversion, offrent une gamme de possibilités d'expression très étendue, que les différents groupes émetteurs ne se sont pas privés d'exploiter.

L'univers nahua est d'une richesse qui semble infinie: certaines modalités de la représentation du genre n'ont pu être qu'effleurés et bien des points mériteraient d'être exploités.

- ainsi, cette représentation ne semble pas uniforme; il n'y aurait ni ensemble conceptuel, ni valeur fixe attribués définitivement à chaque sexe. C'est-à-dire que le genre n'est pas un référent de base, même dans la version officielle. Par exemple, le cycle journalier attribue la mort du côté de femmes masculines et la vie du côté des hommes, tandis que le cycle annuel place la mort du côté du masculin et la vie du côté du féminin. Le cycle journalier divise le jour en sections féminines et masculines, tandis que le cycle annuel considère la nuit masculine et le jour féminin. Selon la représentation du corps, le haut est masculin et le bas est féminin (inversé), tandis que selon la représentation du monde du cycle annuel, le bas est masculin et le haut féminin, etc. L'attribution de valeurs et de concepts à la dualité est donc circonstancielle et non globale, même en tenant uniquement compte du discours hégémonique. De plus, la question des valeurs reste difficile à saisir, puisque les mêmes principes englobent en général un aspect positif et négatif. Ainsi le sacrifice est symbole de défaite, mais aussi de régénération et de divinisation.

- le principe moteur de l'univers (Tezcatlipoca) est à la fois masculin et féminin inversé: les versions qui ne tiennent pas compte de cet aspect présentent une vision plus dichotomique et moins conflictuelle de la complémentarité du féminin et du masculin.

En fait, il nous semble que la représentation du genre chez les Nahua préhispaniques peut être conçue selon le même modèle qui vient déjà structurer le panthéon et le *tlacamecayotl*, le système de filiation.

Ainsi, le panthéon offre un modèle où l'unité globale des choses se divise d'abord par domaine (eau, ciel, agriculture, etc.) puis par genre. Le genre n'est donc pas la première division qui engloberait toutes les autres; il ne vient effectuer une répartition des choses qu'en deuxième instance. Les seuls cas où le genre est la première instance de répartition se retrouvent dans des domaines bien précis: la conception abstraite de la dualité, Ometeotl, «modèle» de tous les fractionnements par genre, et le domaine du mariage

(Cihuacoatl et Mixcoatl). Dans tous les autres cas, les unions et les divisions des dieux et des déesses se font par union et division de concepts autres que le genre.

Le *tlacamecayotl*, quant à lui, offre un modèle de la dynamique discursive: encore une fois ce n'est pas le genre qui importe en premier lieu, mais le contexte dans lequel se fait l'interprétation du *tlacamecayotl*. Il n'y a donc pas d'attribution statique de telle ou telle possibilité de filiation via le genre. De la même façon, les concepts et les valeurs attribués au genre ne sont pas statiques, et dépendent de ce que le discours veut «dire», et dans quel contexte.

Paradoxalement, le genre est donc une catégorie omniprésente et structurante, mais à l'intérieur d'une structure extrêmement dynamique, où les éléments se fractionnent et se réassemblent en un mouvement kaléidoscopique accéléré.

## OUVRAGES CITÉS

### 1. Sources (textes en langue originale et fac-similés)

ALARCÓN, Hernando Ruiz de, 1987: «Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viven entre los indios naturales desta Nueva España, escrito en Mexico, año de 1629, por el Br. Hernando Ruiz de Alarcón» in F. Benítez (éd.), *El alma encantada. Anales del Museo Nacional de México*: 123-223. Mexico: Instituto Nacional Indigenista / Fondo de Cultura Económica

*Anales de Cuauhtitlan*, 1992: *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, P. Feliciano Velázquez (éd. et trad.). Mexico: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México (1ère éd. 1945)

*Anales de Tlatelolco*, 1939: *Unos Annales históricos de la nación mexicana. Die manuscrits mexicains nr. 22 und 22bis der Bibliothéque Nationale de Paris*, Ernst Mengin (éd. et trad.). Berlin: Verlag von Dietrich Reimer / Andrews & Steiner

ARENAS, Pedro, 1982: *Vocabulario Manual de las lenguas Castellanas y Mexicanas (1611)*, A. Hernández de León-Portilla (éd.). Mexico: Instituto de Investigaciones Históricas / Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México

*Cantares mexicanos*, 1994: *Cantares mexicanos*, M. León-Portilla (éd.). Mexico: Universidad Nacional Autónoma de Mexico

CERVANTES DE SALAZAR, Francisco, 1985: *Crónica de la Nueva España*. Mexico: Editorial Porrúa

CHIMALPAHIN, Domingo de San Antón Muñón C. Quauhtlehuanitzin, 1965: *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan.*, S. Rendón (éd. et trad.). Mexico: Fondo de Cultura Económica

1987: «Troisième relation» in J. de Durand-Forest (éd. et trad.), *L'Histoire de la vallée de Mexico selon Chimalpahin Quauhtlehuanitzin (du XIe au XVIe siècle)*: vol. 2 Troisième relation et autres documents originaux de Chimalpahin Quauhtlehuanitzin. Paris: L'Harmattan

CLAVIJERO, Francisco Javier, 1974: *Reglas de la lengua mexicana con un vocabulario*, A. J. O. Anderson (éd.) Mexico: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas

*Codex Aubin*, 1981: *El tonalamatl de la colección Aubin, antiguo manuscrito mexicano en la Biblioteca Nacional de Paris, manuscrit mexicain no. 18-19*. Estado de Tlaxcala

- Codex Borbónico*, 1981: *Códice Borbónico. Manuscrito mexicano de la Biblioteca del Palais Bourbon (libro adivinatorio y ritual ilustrado) publicado en facsimil*. Mexico: Siglo Veintiuno
- Codex Borgia*, 1963: *Códice Borgia*, E. Seler (éd.). Mexico et Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica
- Codex Boturini*, 1946: *Obras Completas*, M. Othon de Mendizábal (éd.),. vol. 3. Mexico
- Codex Carolino*, 1967: «Códice Carolino. Manuscrito anónimo del siglo XVI en forma de adiciones a la primera edición del vocabulario de Molina. Presentación de Ángel Ma. Garibay K.». *Estudios de Cultura Náhuatl* 7:11-58
- Codex Cospi*, 1988: *Códice Cospi. Calendario messicano 4093, Biblioteca Universitaria de Bolonia*. Puebla: Gobierno del Estado de Puebla et Centro Regional de Puebla. INAH
- Codex de Florence*, 1950-75: *Florentine Codex, General History of the Things of New Spain*, A. J. O. Anderson et C. E. Dibble (éds. et trads),. 12 vols. Santa Fe, New Mexico: University of Utah Press
- Codex de Dresde*, 1988: *Un comentario al códice de Dresden, libro de jeróglifos mayas*, J. E. S. Thompson (éd.). Mexico: Fondo de Cultura Económica
- Codex Fejervary-Mayer*, 1985: *Tonalámatl de los Pochtecas (códice mesoamericano "Fejervary Mayer")*, M. León-Portilla (éd.). Mexico: Celanese mexicana S.A.
- Codex Ixtlilxochitl*, 1976: *Codex Ixtlilxochitl, Bibliothèque Nationale de Paris, ms mex 65-71*. Graz, Austria: Akademische Druck - u. Verlagsanstalt
- Codex Laud*, 1994: *La pintura de la muerte y de los destinos. Códice Laud*,. F. Anders, M. Janser et L. Reyes (éds.). Graz, Austria: Akademische Druck - u. Verlagsanstalt / Mexico: Fondo de Cultura Económica
- Codex Mendoza*, 1992: *The Codex Mendoza*, F. F. Berdan et P. Rieff Anawalt (éds). Berkeley: University of Columbia Press. 4 vols
- Codex Magliabecchiano*, 1983: *The Codex Magliabecchiano and the lost prototype of the Magliabecchiano group*, E. H. Boone (éd.). Berkeley: University of California Press
- Codex Nuttall*, 1975: *The Codex Nuttall, a Picture Manuscript from Ancient Mexico*, Z. Nuttall (éd.). New York: Dover Publications
- Codex Ramirez*, 1975: «Codex Ramirez, manuscrito del siglo XVI intitulado: Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España segun sus historias», in D. M.

Orozco y Berra (éd.), *Crónica Mexicana*: 17-222. Mexico: Editorial Porrúa (1ère éd. 1878)

*Codex Telleriano-Remensis*, 1995: *Codex Telleriano-Remensis. Ritual, Divination and History in a Pictorial Aztec Manuscript*, E. Quiñones Keber (éd.). Austin: University of Texas Press

*Codex Tuleda*, 1980: *José Tudela de la Orden. Códice Tudela*, D. Robertson et W. Jimenez Moreno (éds.). Madrid: Ediciones Cultura Hispanica del Instituto de cooperación iberoamericana

*Codex Vaticano A*, 1979: *Codex Vaticano 3738 ("Codex Vaticano A, "Codex Rios") des Bibliotheca Apostolica Vaticana. Farbproduktion des Codex in Verkleinertem Format*. Graz, Austria Akademische Druck - u. Verlagsanstalt.

*Codex Vaticano B*, 1993: *Códice Vaticano B. Codex Vaticanus 3773*. Puebla: Gobierno del Estado de Puebla / Centro Regional de Puebla / INAH / Sociedad Estatal Quinto Centenario

*Costumbres*, 1971: «Costumbres, Fiestas, Enterramiento y Diversas Formas de Proceder de los Indios de Nueva España». *Tlalocan*, vol. 2, 1945-48: 37-63. New York et Londres: Jonhson Reprint Corporation

DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal, 1992: *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, J. Ramírez Cabañas (éd.). Mexico: Editorial Porrúa

DURÁN, Fray Diego, 1984: *Historia de las Indias de Nueva España y islas de la tierra firme*. Mexico: Editorial Porrúa (2 vols.)

HERNÁNDEZ, Francisco, 1986: *Antigüedades de la Nueva España*. A. H. de León Portilla, (éd.).

*Historia tolteca-chichimeca*, 1989: *Historia tolteca-chichimeca*, P. Kirchhoff, L. Odena Güemes et L. Reyes García (éds.). Mexico: CIESAS / Fondo de Cultura Económica / Estado de Puebla

*Historia de los Mexicanos por sus pinturas*, 1965: *Teogonía e Historia de los Mexicanos*, Á. Ma. Garibay K. (éd.). Mexico: Editorial Porrúa

*Huehuetlatolli A*, 1971: «Huehuetlatolli, Documento A», Á. M. Garibay K. (éd. et trad.). *Tlalocan* I, 1943-1944: 31-53, 81-107

*Hystoire du Mechique*, 1905: «Histoyre du Mechique. Manuscrit français inédit du XVIe siècle». *Journal de la Société des Américanistes* II: 1-41

**IXTLILXOCHITL, Don Fernando de Alva, 1965: *Obras Históricas*. Mexico: Editora Nacional Edinal**

*Leyenda de los Soles, 1992: Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles, P. Feliciano Velázquez, (éd. et trad.) Mexico: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Autónoma Nacional de México (1ère éd. 1945)*

*Leyes, 1941: «Estas son leyes que tenían los indios de la Nueva España, Anahuac o Mexico», in J. García Icazbalceta (éd.), Nueva colección de documentos para la historia de México: 280-286. Mexico: S. Chavez Hayhoe (1ère éd. 1891)*

**MENDIETA, Fray Gerónimo de, 1971: *Historia eclesiastica indiana*. Mexico: Editorial Porrúa**

**MOLINA, Fray Alonso de, 1992: *Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana y Mexicana y Castellana*. Mexico: Editorial Porrúa (1ère éd. 1555-71)**

**MOTOLINIA, Fray Toribio Benavente dit, 1973: *Historia de los Indios de la Nueva España*, E. O'Gorman (éd.). México: Editorial Porrúa**

1996: *Memoriales*, N.J. Dyer (éd.) Mexico: El Colegio de México

**MUÑOZ CAMARGO, Diego, 1972: *Historia de Tlaxcala*, A. Chavero (éd.). Mexico: Secretaria de Fomento (1ère éd. 1892)**

*Nican Mopohua, 1990: Nican mopohua, G. Ortiz de Montellano (éd et trad.). Mexico: Departamento de Ciencias Religiosas / Departamento de Historia, Universidad Iberoamericana*

*Pinturas: voir Historia de los Mexicanos por sus pinturas*

**POMAR, Juan Bautista de, 1993: «Relación de Texcoco» in Á. M. Garibay K. (éd), *Poesía Náhuatl*, vol. 1: 149-219. Mexico: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Autónoma de México (1ère éd. 1964)**

**PONCE, Pedro, 1987: «Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad» in F. Benítez (éd.), *El alma encantada.. Anales del Museo Nacional de México*: 3-11. Mexico: Instituto Nacional Indigenista / Fondo de Cultura Económica**

**Primeros Memoriales, 1993: *Facsimile Edition*. Norman, Oklahoma: University of Oklahoma Press**

**Relación de Cuezala, 1985: *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, R. Acuña (éd.) Mexico: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México**

*Romances de los Señores de la Nueva España*, 1993: *Poesía Náhuatl*, vol. 1, Á. M. Garibay K (éd. et trad.). México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Autónoma de México (1ère éd. 1964)

SAHAGÚN, Fray Bernardino de, 1997: *Historia General de las cosas de Nueva España*, Á. M. Garibay K. (éd.). Mexico: Editorial Porrúa (1ère éd. 1956)

SERNA, Jacinto de la, 1987: «Manual de Ministros de Indios para el conocimiento de sus idolatrias, y extirpación de ellas» in F. Benítez (éd.), *El alma encantada. Anales del Museo Nacional de México*: 263-475. Mexico: Instituto Nacional Indigenista / Fondo de Cultura Económica

TEZOZOMOC, Fernando Alvarado, 1975: *Crónica mexicana*. D. M. Orozco y Berra (éd.), Mexico: Editorial Porrúa (1ère éd. 1878)

1992: *Crónica mexicayotl*, A. León. (éd. et trad.). Mexico: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de Mexico (1ère éd. 1949)

TORQUEMADA, Juan de, 1976: *Monarquía Indiana*. Mexico: Universidad Nacional Autónoma de México (1ère éd. 1615)

VETANCOURT, Fray Agustín de, 1971: *Teatro Mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos y religiosos del Nuevo Mundo de las Indias*. México: Editorial Porrúa

ZORITA, Alonso de, 1963: *Breve y sumaria relación de los Señores de la Nueva España*, J. Ramírez Cabañas (éd.) Mexico: Universidad Nacional Autónoma de México. (1ère éd. 1942)

## 2. Études et autres publications

AGUILERA, Carmen, 1979: *Codices del México antiguo*. Mexico: Secretaría de Educación Pública / INAH

AGUIRRE, Porfirio, 1950: *Primeros Memoriales de Tepepulco, Anónimos Indígenas compilados por Fr. Bernardino de Sahagún*, (éd et trad.). Mexico: Editor Vargas Rea

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, 1987: *Medicina y Magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*. Mexico: Instituto Nacional Indigenista (1ère éd. 1963)

ALBERTI MANZANARES, Pilar, 1993: *El concepto de la mujer azteca delucido a través de las diosas en México prehispánico*. Madrid: Universidad Computense de Madrid



- 1994: «Mujeres sacerdotisas aztecas: las cihuatlamacazque mencionadas en dos manuscritos inéditos». *Estudios de Cultura Náhuatl* 24: 171-217
- ALCINA FRANCH, José, 1991: «Procreación, amor y sexo entre los Mexicas». *Estudios de Cultura Náhuatl* 21: 59-82
- ANDERSON, Arthur J. O. et Charles E. DIBBLE (éds.), 1961: *Part XI - Book 10: The people. Florentine Codex, General History of the Things of New Spain*, Santa Fe, New Mexico: University of Utah Press
- 1963: *Part XII - Book 11: Earthly things. Florentine Codex, General History of the Things of New Spain*, Santa Fe, New Mexico: University of Utah Press
- 1969: *Part VII - Book 6: Rhetoric and moral. Florentine Codex, General History of the Things of New Spain*, Santa Fe, New Mexico: University of Utah Press
- ANDREWS, J. Richard et Ross HASSIG (éds.), 1984: *Treatise on the Heathen Superstitions That Today Live Among the Indians Native to This New Spain, 1629, by Hernando Ruiz de Alarcón*. Norman: University of Oklahoma Press
- ARCAND, Bernard, 1988: «Il n'y a jamais eu de société de chasseurs-cueilleurs». *Anthropologie et Sociétés* 12 (1): 39-58
- ARDENER, Edwin, 1971: «Belief and the problem of women », in J. S. La Fontaine (éd.), *The Interpretation of Ritual. Essays in Honour of A.J. Richards*: 135-158. Londres: Tavistock Publications
- ARVEY, Margaret C., 1988: «Women of ill-repute in the Florentine Codex» in V. E. Miller (éd.), *The Role of Gender in Precolumbian Art and Architecture*: 179-197. Lanham: University Press of America
- AVENI Anthony F., 1993: *Observadores del cielo en el México Antiguo*. Mexico: Fondo de Cultura Económica
- BACIGALUPO, Ana Mariella, 1998: «Les chamanes mapuche et l'expérience religieuse masculine et féminine». *Anthropologie et Sociétés* 22 (2): 123-143
- BACHOFEN, Johann J., 1980: *Du règne de la mère au patriarcat. Pages choisies par Adrien Turel*. Paris: Agora, Édition de l'AIRE (1ère éd. en allemand 1861)
- BAMBERGER, Joan, 1974: «The Myth of Matriarchy: Why Men Rule in Primitive Society» in R. R. Reiter (éd.), *Toward an Anthropology of Women*: 263-280. New York et Londres: Monthly Review Press

- BANDELIER, Adolph F., 1880: «On the Social Organization and Mode of Government of the Ancient Mexicans». *Twelfth Annual Report of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology* 2:557-699
- BARLOW, Robert H., 1992: *La extensión del imperio de los Culhua Mexica*. Mexico: Instituto Nacional de Antropología e Historia
- BARRETT, Michèle, 1980: *Women's Oppression Today. Problems in Marxist Feminist Analysis*. Londres: Verso Editions
- 1992: «Words and Things: Materialism and Method in Contemporary Feminist Analysis» in M. Barrett et A. Phillips (éds.), *Destabilizing theory: contemporary feminist debates*: 201-219. Stanford, Calif.: Stanford University Press
- BARRETT, Michèle et Anne PHILLIPS, 1992: «Introduction» in M. Barrett et A. Phillips (éds.), *Destabilizing theory: contemporary feminist debates*: 1-9. Stanford, Calif. : Stanford University Press
- BAUDOT, Georges, 1977: *Utopie et histoire au Mexique. Les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine (1520-1569)*. Toulouse: Privat
- BAUDOT, Georges et Miguel LEÓN-PORTILLA, 1991: *Poésie nahuatl d'amour et d'amitié*. Paris: Orphée / La Différence
- BAUDOT, Georges et Tzvetan TODOROV, 1983: *Récits aztèques de la conquête*. Paris: Seuil
- BEAUCAGE, Pierre, 1985: «La jeune fille, les fleurs et l'orphelin. Notes sur la poésie amoureuse nahuatl de la Sierra Norte de Puebla». *Recherches amérindiennes au Québec* XV:79-90
- BEAUCAGE, Pierre et Taller de Tradición oral del CEPEC, 1990: «Le Bestiaire magique: catégorisation du monde animal par les Maseuals (Nahuats) de la Sierra Norte de Puebla (Mexique)». *Recherches amérindiennes au Québec* XX (3-4): 3-18
- BELL, Karen E., 1992: *Kingmakers: the Royal Women of Ancient Mexico*. Thèse de Ph.D., University of Michigan
- BERLIN, Heinrich, 1948: *Anales de Tlatelolco. Unos annales historicos de la nación mexicana y Codice de Tlatelolco*. Mexico: Antigua Libreria Robredo de José Porrúa e hijos
- BERNAND, Carmen et Serge GRUZINSKI, 1988: *De l'idolâtrie. Une archéologie des sciences religieuses*. Paris: Seuil

- BIBEAU, Gilles et Ellen E. CORIN, 1995:** «From submission to the text to interpretive violence» in G. Bibeau et E. Corin (éds.), *Beyond Textuality. Asceticism and Violence in Anthropological Interpretation*: 3-54. Berlin et New York: Mouton de Gruyter.
- BIERHORST, John, 1985:** *Cantares Mexicanos. Songs of the Aztecs*. Standford, Calif.: Standford University Press
- 1992: *History and Mythology of the Aztecs: The Codex Chimalpopoca*. Tucson: University of Arizona Press
- BLOCH, Maurice et Jean H. BLOCH, 1980:** «Women and the dialectics of nature in eighteenth-century French thought» in C. P. MacCormack et M. Strathern (éds.), *Nature, culture, and gender*: 25-41. Cambridge: Cambridge University Press
- BOONE, Elizabeth Hill, 1983:** *The Codex Magliabechiano and the lost prototype of the Magliabechiano group*. Berkeley: University of California Press
- 1994: «Introduction: Writing and Recording Knowledge» in E.H. Boone et W.D. Mignolo (éds.), *Writing without Words. Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes*: 3-26. Durham et Londres: Duke University Press
- BRODA, Johanna, 1982:** «Astronomy, *Cosmovisión*, and Ideology in Pre-Hispanic Mesoamerica» in A. F. Aveni et G. Urton (éds.), *Ethnoastronomy and Archaeoastronomy in the American Tropics*: 81-110. New York: New York Academy of Science
- 1983: «Ciclos agrícolas en el culto: un problema de la correlación del calendario mexica» in A. F. Aveni et G. Brotherston (éds.), *Calendars in Mesoamerica and Peru. Native American computations of time*: 145-165. Oxford: BAR International Series 174
- 1987: «Templo Mayor as Ritual Space», in J. Broda et al., *The Great Temple of Tenochtitlan. Center and Periphery in the Aztec World*: 61-123. Berkeley: University of California Press
- BROWN, Betty Anne, 1983:** «Seen but not Heard: Women in Aztec Ritual. The Sahagún Texts» in J.C. Berlo (éd.), *Text and Image in Pre-Columbian Art*: 119-154. Oxford: BAR International Series 180
- BROWN, Judith, 1975:** «Iroquois Women: an Ethnohistoric Note» in R. R. Reiter (éd.), *Toward an Anthropology of Women*: 235-251. New York et Londres: Monthly Review Press
- BRUMFIEL, Elizabeth M., 1991:** «Weaving and Cooking: Women's Production in Aztec Mexico» in J. M. Gero and M. W. Conkey (éds.), *Engendering archaeology: women and prehistory*: 224-251. Oxford, Ang. et Cambridge, Mass.: Basil Blackwell.

- BURKHART, Louise M., 1997: «Mexica Women on the Home Front: Housework and Religion in Aztec Mexico» in S. Schroeder, S. Wood et R. Haskett (éds), *Indian Women of Early Mexico: 1525-1540* Norman et Londres: University of Oklahoma Press
- CARRASCO, David, 1995: «Cosmic Jaws: We Eat the Gods and the Gods Eat Us». *Journal of the American Academy of Religion* LXIII: 429-463
- CARRASCO, Pedro, 1964: «Family Structure of Sixteenth-Century Tepoztlan» in Robert A. Manners (éd.), *Process and Pattern in Culture: Essays in Honor of Julian H. Steward*: 185-210. Chicago: Aldine
- 1966: «Sobre algunos términos de parentesco en el náhuatl clásico». *Estudios de Cultura Náhuatl* 6: 149-66
- 1971: «Social Organization of Ancient Mexico» in *Handbook of Middle American Indians*, vol. 10, pt. 1, Archaeology of Northern Mesoamerica: 348-374. Austin: University of Texas Press
- 1971b: «The Peoples of Central Mexico and Their Historical Traditions» in *Handbook of Middle American Indians*, vol. 10, pt. 2, Archaeology of Northern Mesoamerica: 459-473. Austin: University of Texas Press
- 1984: «Royal Marriages in Ancient Mexico» in H. R. Harvey et H. J. Prem, *Exploration in Ethnohistory. Indians of Central Mexico in the Sixteenth Century*: 41-81. Albuquerque: University of New Mexico Press
- CASO, Alfonso, 1967: *Los calendarios prehispánicos*. Mexico: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México
- 1971: «Calendrical Systems of Central Mexico» in *Handbook of Middle American Indians*, vol. 10, pt. 1, Archaeology of Northern Mesoamerica: 333-347. Austin: University of Texas Press
- CLINE, Howard F., 1972: «The Relaciones Geográficas of the Spanish Indies, 1577-1648» in *Handbook of Middle American Indians*: vol. 12, pt. 1, Guide to Ethnohistorical Sources. Austin: University of Texas Press
- COE, Michael D. et Gordon WHITTAKER (éds.), 1982: *Aztec sorcerers in seventeenth century Mexico: the Treatise on superstitions by Hernando Ruiz de Alarcón*. Albany: Institute for Mesoamerican Studies, State University of New York
- COLLIER, Jane Fishburne et Michelle Z. ROSALDO, 1981: «Politics and gender in simple societies», in S. B. Ortner et H. Whitehead (éds), *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*: 275-329. Cambridge: Cambridge University Press

- CONRAD, Geoffrey W. et Arthur A. DEMAREST, 1984: *Religion and Empire. The dynamics of Aztec and Inca expansionism*. New Studies in Archaeology. Cambridge: Cambridge University Press
- CORBIN, Juliet M. et Anselm L. STRAUSS, 1990: «Grounded Theory Research: Procedures, Canons, and Evaluative Criteria». *Qualitative Sociology* 13 (1): 3-21
- CORIN, Ellen, Gilles BIBEAU, Jean-Claude MARTIN et Robert LAPLANTE 1990: *Comprendre pour soigner autrement. Repères pour régionaliser les services de santé mentale*. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal
- CORTÉS J., Elena María, 1988: «El matrimonio y la familia negra en las legislaciones civil y eclesiástica coloniales. Siglos XVI-XIX» in Seminario de Historia de las Mentalidades (éd.), *El placer de pecar & el afán de normar*. 217-248 Mexico: Contrapuntos, Joaquín Mortiz / INAH
- DAVIES, Nigel, 1988: *Los Antiguos Reinos de México*. Mexico: Fondo de Cultura Económica
- DESCOLA, Philippe, 1996: «Les cosmologies des Indiens d'Amazonie». *La Recherche* 292: 62-67
- DÍAZ CÍNTORA, Salvador, 1990: *Xochiquétzal. Estudio de mitología náhuatl*. Mexico: Seminario de estudios prehispánicos para la descolonización de México, Universidad Nacional Autónoma de México
- DRAPER, Patricia, 1975: «!Kung Women: Contrasts in Sexual Egalitarianism in Foraging and Sedentary Contexts» in R. R. Reiter (éd.), *Toward an Anthropology of Women*: 77-109. New York et Londres: Monthly Review Press
- DURAND-FOREST, Jacqueline de, 1960: «Discours de la mère aztèque à sa petite fille». *Estudios de Cultura Náhuatl* 2:149-61
- 1987: *L'Histoire de la vallée de Mexico selon Chimalpahin Quauhtlehuanitzin (du XIe au XVIe siècle)*. Paris: L'Harmattan
- 1988: «Tlazolteotl» in J. K. Josserand et K. Dakin (éds.), *Smoke and Mist. Mesoamerican Studies in Memory of Thelma D. Sullivan*: 191-215. Oxford: BAR International Series 402(i)
- DURKHEIM, Émile, 1960: *De la division du travail social*. Paris: Presses Universitaires de France. (1ère éd. 1893)
- DUVERGER, Christian, 1983: *L'Origine des Aztèques*. Paris: Seuil

- 1990: *La Conversion de los Indios de la Nueva España. Con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún (1564)*. Colección 500 años 18. Quito: Abya-yala
- DYCKERHOFF, Ursula et Hanns J. PREM, 1986: *Le Mexique ancien*. Bordas Civilisations
- EDMONSON, Munro S. (éd.), 1974: *Sixteenth-Century Mexico. The Work of Sahagún*. Albuquerque: University of New Mexico Press
- ENGELS, Friedrich, 1975: *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*. Paris: Éditions Sociales
- ÉTIENNE, Mona et Eleanor LEACOCK, 1980: "Introduction: Women and Anthropology: conceptual problems" in M. Étienne et E. Leacock (éds.), *Women and Colonization. Anthropological Perspectives*: 1-24. New York: Praeger Publishers
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan, 1971: *La femme dans les sociétés primitives, et autres essais d'anthropologie sociale*. Paris : Presses universitaires de France
- FIERRO GONZÁLEZ, Gertrudis, 1960: *La posición social de la mujer entre los Aztecas y los Incas*. Mexico: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México
- FOUCAULT, Michel, 1969: *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard
- 1971: *L'ordre du discours*. Paris
- 1976: *Histoire de la sexualité. I. La volonté de savoir*. Paris: Gallimard
- GARCIA QUINTANA, Josefina et Alfredo LOPEZ AUSTIN (éds), 1989: *Historia General de las Cosas de Nueva España, Fray Bernardino de Sahagún*. Mexico: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Alianza Editorial Mexicana
- GARDNER, Brant, 1982: «A structural and semantic analysis of classical nahuatl kinship terminology». *Estudios de Cultura Náhuatl* 15:89
- GARIBAY, Ángel María K., 1944, 1946-47: «Paralipómenos de Sahagún». *Tlalocan* 1, 2: 307-313, 167-174, 235-354
- 1984: «Notas de introducción» in Á. M. K. Garibay (éd.), *Historia de las Indias de Nueva España y islas de la tierra firme escrita por Fray Diego Durán, dominico en el siglo XVI*. Mexico: Editorial Porrúa (1ère éd. 1967)
- 1992: *Historia de la literatura nahuatl*. Mexico: Editorial Porrúa (1ère éd. 1953-4)

- 1993: *Poesía náhuatl*. México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México. (1ère ed. 1964-68)
- 1995: *Veinte himnos Sacros de los Nahuas*. Mexico: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México (1ère éd. 1958)
- GARZA, Mercedes de la, 1990: *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*. Mexico: Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México
- GILLESPIE, Susan D., 1989: *The Aztec kings: the construction of rulership in Mexica history*. Tucson: University of Arizona Press
- 1991: «Ballgames and Boundaries» in V. L. Scarborough et D. R. Wilcox (éds.), *The Mesoamerican Ballgame*: 317-345. Tucson: University of Arizona Press
- GIRAUD, François, 1988: «La reacción social ante la violación: del discurso a la práctica (Nueva España, siglo XVIII)» in Seminario de Historia de las Mentalidades (éd.), *El placer de pecar & el afán de normar*. 295-352. Mexico: Contrapuntos, Joaquín Mortiz / INAH
- GÓMEZ-MORIANA, Antonio, 1980: «Spécificité du texte vs vocation universelle de la littérature». *Mémoires de la Société Royale du Canada*. Quatrième Série, tome XVIII: 171-185
- 1990: «Introduction» in A. Gómez-Moriana et C. Poupény Hart (éds.), *Parole exclusive, parole exclue, parole transgressive. Marginalisation et marginalité dans les pratiques discursives*. Longueuil: Le Préambule
- GOUGH, Kathleen, 1975: «The Origin of Family» in R. R. Reiter (éd.), *Toward an Anthropology of Women*: 51-76. New York et Londres: Monthly Review Press
- GRAULICH, Michel, 1974: «Las peregrinaciones aztecas y el ciclo de Mixcoatl». *Estudios de Cultura Náhuatl* 11: 311-354
- 1983: «Myths of Paradise Lost in Pre-Hispanic Central Mexico». *Current Anthropology* 24: 575-588
- 1987: *Mythes et rituels du mexique ancien prehispanique*. Bruxelles: Académie Royale du Mexique
- 1992: «Las brujas de las peregrinaciones aztecas». *Estudios de Cultura Nahuatl* 22:87-98

- GRUZINSKI, Serge, 1980: «Matrimonio y sexualidad en Mexico y Texcoco en los albores de la conquista o la pluralidad de los discursos» in S. Alberro, J. René G. Marmolejo, S. Gruzinski, S. Ortega N. y J. A. Ramos Soriano, *Seis ensayos sobre el discurso colonial relativo a la comunidad domestica. Matrimonio, familia y sexualidad a través de los cronistas del siglo XVI, el Nuevo Testamento y el Santo Oficio de la Inquisición: 19-74*. Mexico:Cuaderno de trabajo del Departamento de Investigaciones Históricas, INAH
- 1988: *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVIe - XVIIIe siècle*. Paris: Gallimard
- GUILLÉN, Anne Cyphers, 1993: «Women, Rituals and Social Dynamics at Ancient Chalcatzingo». *Latin American Antiquity* 4: 209-224
- HAMANN, Byron, 1997: «Weaving and the Iconography of Prestige: The Royal Gender Symbolism of Lord 5 Flower's/Lady 4 Rabbit's Family» in C. Claassen et R. A. Joyce (éds.), *Women in Prehistory, North America and Mesoamerica: 153-172*. Philadelphia:University of Pennsylvania Press
- HARDING, Sandra, 1986: «The instability of the analytical categories of feminist theory». *Sign: Journal of Women in Culture and Society*, 11 (4): 645-664
- HASSIG, Andrews, 1992: *War and Society in Ancient Mesoamerica*. Berkeley et Los Angeles: University of California Press
- HELLBOM, Anna-Britta, 1967: *La participación cultural de las mujeres: indias y mestizas en el México precortesiano y postrevolucionario*. Stokholm: Etnografisk Museet
- HENDON, Julia A., 1997: «Women's Work, Women's Space, and Women's Status Among the Classic-Period Maya Elite of the Copan Valley, Honduras» in C. Claassen et R.A. Joyce (éds.), *Women in Prehistory, North America and Mesoamerica: 33-46*. Philadelphia:University of Pennsylvania Press
- HÉRITIER, Françoise, 1996: *Masculin-féminin: la pensée de la différence*. Paris : O. Jacob
- HERNANDEZ RODRIGUEZ, Rosaura, 1960: «Las señoras reales de Tlatelolco». *Estudios de Cultura Náhuatl* 5:107-114
- HERRENSCHMIDT, Olivier, 1992: «Religion» in P. Bonte et M. Izard (éds.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France



- HICKS, Frederic, 1994: «Cloth in the Political Economy of the Aztec State », in M. G. Hodge et M. E. Smith (éds.), *Economies and Politics in the Aztec Realm*: 89-112. Austin: University of Texas Press
- HODGE, Mary G. et Michael E. SMITH, 1994: «An Introduction to Late Postclassic Economies and Politics», in M. G. Hodge et M. E. Smith (éds.), *Economies and Politics in the Aztec Realm*: 1-42. Austin: University of Texas Press
- IZARD, Michel, 1992: «Association» in P. Bonte et M. Izard (éds.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France
- JEUDY-BALLINI, Monique, 1992: «Malinowski, Bronislaw Kaspar» in P. Bonte et M. Izard (éds.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France
- JOHANSSON, Patrick, 1991: «El cucuechcuicatl: canto travieso de los Aztecas». *Estudios de Cultura Náhuatl* 21: 83
- 1995: «La gestación mítica de México-Tenochtitlan». *Estudios de Cultura Náhuatl* 25: 95-130
- 1996: «Latidos del tiempo náhuatl». *Ciencia y Desarrollo* 128: 58-65
- JOYCE, Rosemary A. et Cheryl CLAASSEN, 1997: «Women in the Ancient Americas: Archaeologists, Gender, and the Making of Prehistory» in C. Claassen et R. A. Joyce (éds.), *Women in Prehistory, North America and Mesoamerica*: 1-14. Philadelphia: University of Pennsylvania Press
- KABERRY, Phyllis M., 1939: *Aboriginal Woman. Sacred and Profane*. Londres: George Routledge and Sons, Ltd.
- 1952: *Women of the Grassfields. A Study of the Economic Position of Women in Bamenda, British Cameroons*. Londres: Her Majesty's Stationery Office
- KARTTUNEN, Frances, 1983: *An Analytical Dictionary of Nahuatl*. Austin: University of Texas Press
- KARTTUNEN, Frances et James LOCKHART, 1976: *Nahuatl in the Middle Years. Language Contact Phenomena in Texts of the Colonial Period*. Berkeley: University of California Press
- KELLOGG, Susan, 1986: «Kinship and Social Organization in Early Colonial Tenochtitlan» in *Handbook of Middle American Indians*, supp. 4, Ethnohistory: 103-121. Austin: University of Texas Press

1988: «Cognatic Kinship and Religion: Women in Aztec Society» in J. K. Josserand et K. Dakin (éds.), 217-235. *Smoke and Mist. Mesoamerican Studies in Memory of Thelma D. Sullivan*: 665-680. Oxford: BAR International Series 402(ii)

1997: «From Parallel and Equivalent to Separate but Unequal: Tenochca Women, 1500-1700» in S. Schroeder, S. Wood et R. Haskett (éds.), *Indian Women of Early Mexico*: 123-143. Norman et Londres: University of Oklahoma Press

KENDALL, Laurel, 1998: «Mais n'est-ce pas "sexuel"? Le lapsus derrière le regard ethnographique». *Anthropologie et Sociétés* 22 (2): 145-167

KING, Ursula, 1995: «Introduction: Gender and the Study of Religion» in Ursula King (éd.), *Religion and gender*: 1-38. Oxford, Ang. et Cambridge, Mass.: Blackwell Publisher

KIRCHHOFF, Paul, Lina ODENA GÜEMES et Luis REYES GARCIA (éds.) 1989: *Historia tolteca-chichimeca*. Mexico: CIESAS / Fondo de Cultura Económica / Estado de Puebla

KLEIN, Cecilia F., 1982: «Woven Heaven, Tangled Earth. A Weaver's Paradigm fo the Mesoamerican Cosmos» in A. F. Aveni et G. Urton (éds.), *Ethnoastronomy and archaeoastronomy in the American tropics*: 1-35. New York: New York Academy of Sciences

1988: «Rethinking Cihuacoatl: Aztec Political Imagery of the Conquered Woman» in J. K. Josserand et K. Dakin (éds.), *Smoke and Mist: Mesoamerican Studies in Memory of Thelma D. Sullivan*: 237-277. Oxford: BAR International Series 402

1994: «Fighting with Femininity: Gender and War in Aztec Mexico». *Estudios de Cultura Náhuatl* 24:219-253

LAUNEY, Michel, 1979: *Introduction à la langue et à la littérature aztèques*. Paris: L'Harmattan

LEACOCK, Eleanor Burke, 1955: «Matrilocality in a Simple Hunting Economy». *Southwestern Journal of Anthropology* 11 (1)

1978: «Women's Status in Egalitarian Society: Implications for Social Evolution». *Current Anthropology* 19 (2)

1980: «Montagnais Women and the Jesuit Program fo Colonization» in M. Étienne et E. Leacock (éds.), *Women and Colonization. Anthropological Perspectives*: 25-42. New York: Praeger Publishers

1981: *Myths of Male Dominance*. New York et Londres: Monthly Review Press

- LEACOCK, Eleanor Burke et June NASH, 1981: «Ideologies of Sex: Archetypes and Stereotypes», in E. B. Leacock (éd.), *Myths of Male Dominance*: 242-263. New York et Londres: Monthly Review Press
- LEACH, Edmund, 1972: *Les systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*. Paris: Maspero (1ère éd. en anglais 1954)
- LENCLUD, Gérard, 1992: «Symbolisme» in P. Bonte et M. Izard (éds.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France
- LENCLUD, Gérard et Marie MAUZE, 1992: «Prestige» in P. Bonte et M. Izard (éds.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France
- LEÓN PORTILLA, Miguel, 1974: *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México (1ère éd. 1956)
- 1958: «La mujer en la cultura náhuatl». *Nicaragua Indígena* (secunda epoca) 21: 5-13
- 1985a: «Nahuatl Literature» in *Handbook of Middle American Indians*: 7-43. Supp. 3, Literatures. Austin: University of Texas Press
- 1985b: *La Pensée aztèque*, Paris. Seuil
- 1992: *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*. Mexico: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México (1ère. ed. 1958)
- 1994: *Quince poetas del mundo náhuatl*. Mexico: Editorial Diana
- 1996: *El destino de la palabra. De la oralidad y los glifos mesoamericanos a la escritura alfabética*. Mexico: El Colegio Nacional / Fondo de Cultura Económica
- LEROI-GOURHAN, André, 1971: *Évolution et techniques, I: L'homme et la matière*. Paris: Albin Michel (1ère éd. 1943)
- 1983: *Les religions de la préhistoire*. Paris: Presses Universitaires de France (1ère éd. 1964)
- LÉVINE, David, 1997: *Le Grand Temple de Mexico du mythe à la réalité: l'histoire des Aztèques entre 1325 et 1521*. Paris: Éditions Artcom'
- LÉVI-STRAUSS, Claude 1958: *Anthropologie structurale*. Paris: Plon
- 1966: *Du miel aux cendres*. Paris: Plon

1973: *Anthropologie structurale deux*. Paris: Plon

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, 1966: «Los temacpalitotique, brujos, profanadores, ladrones y violadores». *Estudios de Cultura Nahuátl* 6: 97-177

1967: «Cuaranta clases de magos del mundo náhuatl». *Estudios de cultura náhuatl* 7:87-117

1973: *Hombre-Dios*. Mexico

1974: «The Research Method of Fray Bernardino de Sahagún: The Questionnaires» in M. S. Edmonson (éd.), *Sixteenth-Century Mexico. The Work of Sahagún*: 111-149. Albuquerque: University of New Mexico Press

1984: *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos Nahuas*. Mexico: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México. (1<sup>e</sup> éd. 1980)

1995: *Tamoanchan y Tlalocan*. Mexico: Fondo de Cultura Económica

1998a: «La parte femenina del cosmos». *Arqueología Mexicana* V:6-13

1998b: «La Sexualización del cosmos». *Ciencias* 50:24-33

MACCORMACK, Carol P. et Marilyn STRATHERN (éds.), 1980: *Nature, culture, and gender*. Cambridge: Cambridge University Press

MADSEN, William et Claudia MADSEN, 1989: «Mexico: Tecospa and Tepepan» in Deward E. Walker Jr. (éd.) *Witchcraft and Sorcery of the Native American Peoples*: 223-242. Moscow, Idaho: University of Idaho Press (1<sup>ère</sup> éd. 1970)

MALINOWSKI, Bronislaw, 1929: *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*. New York: Harcourt, Brace & World, inc.

1970: *Sex and Repression in Savage Society*. Cleveland et New York: The World Publishing Company (1<sup>ère</sup> éd. 1927)

MASCIA LEES, Frances E., Patricia SHARPE, et Colleen BALLERINO COHEN, 1989: «The Postmodernist Turn in Anthropology: cautions from a feminist perspective». *Sign: Journal of Women in Culture and Society*. 15 (1): 7-33

MATHIEU, Nicole, 1992: «Sexes (différenciation des)» in Pierre Bonte et Michel Izard (éds.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France

- MATOS MOCTEZUMA, Eduardo, 1987: «The Templo Mayor of Tenochtitlan: History and Interpretation» in J. Broda et al., *The Great Temple of Tenochtitlan. Center and Periphery in the Aztec World*: 15-60. Berkeley: University of California Press
- 1989: *The Aztecs*. New York: Rizzoli
- 1995: *Life and Death in the Templo Mayor*. Niwot, Colorado: University Press of Colorado
- 1999: *Estudios Mexicanos*. Vol. 1, tome 1. Mexico: El Colegio Nacional
- MAXWELL, Judith M. et Craig A. HANSON, 1992: *Of the Manners of Speaking That the Old Ones Had. The Metaphors of Andrés de Olmos In the TULAL Manuscript*. Salt Lake City: University of Utah Press
- McCAFFERTY, Sharisse D. et Geoffrey G. McCAFFERTY, 1988: «Powerful Women and the Myth of Male Dominance in Aztec Society». *Archaeological Review from Cambridge* 7: 45-59
- 1991: «Spinning and Weaving as Female Gender Identity in Postclassic Mexico» in M. Schevill, J. Berlo et E. Dwyer (éds.), *Textile Traditions of Mesoamerica and the Andes: An Anthology*: 19-44. New York: Garland
- 1994: «Engendering Tomb 7 at Monte Albán. Respinning an Old Yarn». *Current Anthropology*. 35 (2): 143-166
- MEAD, Margaret, 1962: *Coming of Age in Samoa. A Study of Adolescence and Sex in Primitive Society*. New York: The New American Library (1ère éd. 1928)
- 1963: *Moeurs et sexualité en Océanie*. Paris: Plon (1ère éd. en anglais 1928 et 1935)
- 1988: *L'un et l'autre sexe*. Paris: Denoël / Gonthier (1ère éd. en anglais 1948)
- MENGIN, Ernst, 1939: *Unos Annales históricos de la nación mexicana. Die manuscrits mexicains nr. 22 und 22bis der Bibliothèque Nationale de Paris*, Berlin: Verlag von Dietrich Reimer / Andrews & Steiner
- MEIGS, Anna, 1990: «Multiple Gender Ideologies and Statuses» in P. E. Sanday et R. G. Goodenough, *Beyond the Second Sex. New Directions in the Anthropology of Gender*: 100-112. Philadelphia: University of Pennsylvania Press
- MESSICK, Brinkley, 1987: «Subordinate discourse: women, weaving, and gender relations in North Africa». *American Ethnologist* 14 (2): 210-225
- MILBRATH, Susan, 1995: «Gender and roles of lunar deities in postclassic central Mexico and their correlations with the maya area». *Estudios de Cultura Náhuatl* 25:45

- MILLER, Virginia E., 1988: «The Role of Gender in Precolumbian Art and Architecture: Introduction» in V. E. Miller (éd.), *The Role of Gender in Precolumbian Art and Architecture*: vii-xviii. Lanham: University Press of America
- MOHAR BETANCOURT, Luz María, 1997: «Tres códices nahuas del México antiguo». *Arqueología Mexicana* IV (23): 56-63
- MORGAN, Lewis Henry, 1974: *Ancient society*. Introduction de E. B. Leacock. Gloucester, Ma.: Peter Smith
- NASH, June, 1978: «The Aztecs and the Ideology of Male Dominance». *Sign: Journal of Women in Culture and Society* 4: 349-362
- 1980: «Aztec Women: The Transition from Status to Class in Empire and Colony» in M. Etienne et E. Leacock (éds.), *Women and Colonization. Anthropological Perspectives*. New York: J. F. Bergin publishers, Praeger special studies.
- NICHOLS, Deborah L., 1994: «The Organization of Provincial Craft Production and the Aztec City-State of Otumba» in M.G. Hodge et M.E. Smith (éds.), *Economies and Politics in the Aztec Realm*: 175-193. Austin: University of Texas Press
- NICHOLSON, Henry B., 1971: «Religion in Pre-Hispanic Central Mexico» in *Handbook of Middle American Indians*, vol. 10, pt. 1, Archaeology of Northern Mesoamerica: 395-446. Austin: University of Texas Press
- 1975: «Middle American Ethnohistory: An Overview» in *Handbook of Middle American Indians*, vol. 15, pt. 4, Guide to Ethnohistorical Sources: 487-505. Austin: University of Texas Press
- NOGUEZ, Xavier, 1996: «De Tonantzin a la Virgen de Guadalupe. El Culto prehispánico en el Tepeyac». *Arqueología Mexicana* 4 (20):50-55
- O'CONNOR, June, 1989: «Rereading, reconceiving and reconstructing traditions: feminist research in religion». *Women's Studies* 17: 101-123
- O'GORMAN, Edmundo, 1973: *Historia de los Indios de la Nueva España, Fray Toribio Benavente o Motolinia*. México: Editorial Porrúa
- O'LAUGHLIN, Bridget, 1974: «Mediation of Contradiction: Why Mbum Women Do Not Eat Chicken» in R. R. Reiter (éd.), *Toward an Anthropology of Women*: 301-318. New York et Londres: Monthly Review Press
- OLIVIER, Guilhem, 1997: *Moqueries et métamorphoses d'un dieu aztèque. Tezcatlipoca, le «Seigneur au miroir fumant»*. Paris: Institut d'Ethnologie

1999: «Huehucóyotl, "Coyote Viejo", el músico transgresor. ¿Dios de los otomíes o avatar de Tezcatlipoca?». *Estudios de Cultura Náhuatl* 30: 113-132

ORTNER, Sherry B., 1974: «Is Female to Male as Nature Is to Culture?» in M. Z. Rosaldo et L. Lamphere (éds.), *Woman, Culture, and Society*: 67-87. Standford, Calif.: Standford University Press

1990: «Gender Hegemonies». *Cultural Critique* 14 (Winter): 35-80

1996: *Making gender: the politics and erotics of culture*. Boston: Beacon Press.

ORTNER, Sherry B. et Harriet WHITEHEAD, 1981: "Introduction: Accounting for sexual meanings" in S. B. Ortner et H. Whitehead (éds), *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*: 1-27. Cambridge: Cambridge University Press

PARADIS, Louise I., 1982: «Les échanges en Mésoamérique précolombienne: un train peut en cacher un autre». *Recherches amérindienne au Québec* XII:163-77

1988: «Le chamanisme en Mésoamérique précolombienne». *Recherches amérindienne au Québec* XVIII:91-100

PASZTORY, Esther, 1983: *Aztec Art*. New York: Harry N. Abrams inc.

PETIT ROBERT, 1986: *Le Petit Robert. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*. Paris

POHL, John M. D., 1994: «Mexican Codices, Maps, and Lienzos as Social Contracts» in E. H. Boone et W. D. Mignolo (éds.), *Writing without Words. Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes*: 137-160. Durham et Londres: Duke University Press

PREM, Hanns J., 1988: *Milpa y Hacienda. Tenencia de la tierra indígena y española en la cuenca del Alto Atoyac, Puebla, México (1520-1650)*: 137-160 Mexico et Puebla: CIESAS / Fondo de Cultura Económica / Gobierno del Estado de Puebla (1ère éd. en allemand 1978)

1992: «Aztec Writing» in *Handbook of Middle American Indians*,. Supp. 5, Epigraphy: : 53-69. Austin:University of Texas Press

QUEZADA, Noemí, 1984: *Amor y magia amorosa entre los Aztecas*. Mexico: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México (1ère éd. 1975)

1996: *Sexualidad, amor y erotismo. México Prehispánico y México Colonial*. Mexico: Plaza y Valdés / Universidad Nacional Autónoma de México

- QUIÑONES KEBER, Eloise, 1995: *Codex Telleriano-Remensis. Ritual, Divination and History in a Pictorial Aztec Manuscript*. Austin: University of Texas Press
- RABY, Dominique, 1997: «Le Voltigeur turquoise et le Prêtre froid. Plantes divinisées et pratiques rituelles nahuas dans le Traité des superstitions d'Alarcón (1629)». *Recherches amérindiennes au Québec* XXVII (3-4): 69-83
- RAMÍREZ C., Cleofas, 1991: *Plantas de la region nahuatl del centro de Guerrero*. Mexico: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
- RAMMOW, Helga, 1964: «Die Verwandtschaftsbezeichnungen im klassischen Aztekischen.». Hamburg: Selbstverlag des Hamburgischen Museum für Völkerkunde und Vorgeschichte
- REITER, Rayna R., 1975: «Introduction» in R. R. Reiter (éd.), *Toward an Anthropology of Women*: 11-19. New York et Londres: Monthly Review Press
- RICHARDS, Audrey I., 1956: *Chisungu. A girl's initiation ceremony among the Bemba of Northern Rhodesia*. Londres: Faber and Faber
- RIGOLET, David, 1992: «Idéologie» in P. Bonte et M. Izard (éds.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France
- ROOSEVELT, Anna C., 1988: «Interpreting Certain Female Images in Prehistoric Art» in V.E. Miller (éd.), *The Role of Gender in Precolumbian Art and Architecture*: 1-34. Lanham: University Press of America
- ROSALDO, Michelle Zimbalist, 1974: «Woman, Culture, and Society: A Theoretical Overview» in M. Z. Rosaldo et L. Lamphere (éds.), *Woman, Culture, and Society*: 17-42. Stanford, Calif.: Stanford University Press
- ROSALDO, Michelle Zimbalist et Louise LAMPHERE (éds.), 1974: *Woman, Culture, and Society*. Stanford, Calif.: Stanford University Press
- SACKS, Karen, 1975: «Engels Revisited: Women, the Organisation of Production, and Private Property» in R. R. Reiter (éd.), *Toward an Anthropology of Women*: 211-234. New York et Londres: Monthly Review Press
- SANDAY, Peggy R., 1974: «Female Status in the Public Domain» in M. Z. Rosaldo et L. Lamphere (éds.), *Woman, Culture, and Society*: 189-206. Stanford, Calif.: Stanford University Press
- SARGENT, Lydia (éd.), 1981: *Women and Revolution. A Discussion on the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*. Londres: Pluto Press



- SAUMIER, Geneviève, 2000: «Les femmes autochtones et le dialogue entre deux mondes au Chiapas: féminisme et zapatisme». Communication présentée au 68<sup>ème</sup> Congrès de l'Association Canadienne Française pour l'Avancement des Sciences, Montréal, mai 2000.
- SCHLEGEL, Alice, 1990: «Gender Meanings: General and Specific» in P.E. Sanday et R.G. Goodenough, *Beyond the Second Sex. New Directions in the Anthropology of Gender*: 23-41. Philadelphia: University of Pennsylvania Press
- SCHROEDER, Susan, 1992: «The Noblewoman of Chalco». *Estudios de Cultura Nahuatl* 22:45-86
- SÉJOURNÉ, Laurette, 1987: *El pensamiento náhuatl cifrado por los calendarios*. Mexico: Siglo Veintiuno
- SELER, Eduardo, 1963: *Comentarios al códice Borgia*. México: Fondo de Cultura Económica
- SEMINARIO DE HISTORIA DE LAS MENTALIDADES, 1988: *El placer de pecar & el afán de normar*. Mexico: Contrapuntos, Joaquín Mortiz / Instituto Nacional de Antropología e Historia
- SERRA PUCHE, Mari Carmen et Karina R. DURAND V., 1998: «Las mujeres de Xochitécatl». *Arqueología Mexicana* V: 20-27
- SILVERBLATT, Irene, 1987: *Moon, Sun and Witches. Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru*. Princeton: Princeton University Press
- SIMEON, Rémi, 1994: *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*. Mexico: Siglo veintiuno (1<sup>ère</sup> éd. en français 1885)
- SLOCUM, Sally, 1975: «Woman the Gatherer: Male bias in Anthropology» in R. R. Reiter (éd.), *Toward an Anthropology of Women*: 36-50. New York et Londres: Monthly Review Press
- SMITH, Michael E, 1987: «The Expansion of the Aztec empire: a case study in the correlation of diachronic archaeological and ethnohistorical data». *American Antiquity* 52: 37-54
- 1996: *The Aztecs*. Oxford, Ang. et Cambridge, Mass.: Blackwell
- SOUSTELLE, Jacques, 1940: *La pensée cosmologique des anciens Mexicains (représentation du monde et de l'espace)*. Paris: Hermann
- 1955: *La vie quotidienne des Aztèques à la veille de la conquête espagnole*. Paris: Hachette

- 1979: *L'Univers des Aztèques*. Paris: Hermann
- SPRANZ, Bodo, 1982: «Archaeology and the Art of Mexican Picture Writing» in E.H. Boone (éd.), *The Art and Iconography of late Post-Classic Central Mexico*: 159-173. Washington D.C.: Dumbarton Oaks
- SULLIVAN, Thelma D., 1966: «Pregnancy, childbirth, and the deification of the women who died in childbirth». *Estudios de Cultura Nahuatl* 6:63-95
- 1976: *Compendio de la gramática náhuatl*. Mexico: Universidad Nacional Autónoma de México; Instituto de Investigaciones Históricas
- 1982: «Tlazolteotl-Ixcuina: The Great Spinner and Weaver» in E. H. Boone (éd.), *The Art and Iconography of Late Post-Classic Central Mexico*: 7-35. Washington D.C.: Dumbarton Oaks
- STRATHERN, Marilyn, 1980: «No nature, no culture: the Hagen case» in C. P. MacCormack et M. Strathern (éds.), *Nature, culture, and gender*: 174-222. Cambridge: Cambridge University Press
- 1981: «Self-interest and the social good: some implications of Hagen gender imagery», in S. B. Ortner et H. Whitehead (éds.), *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*: 166-191. Cambridge: Cambridge University Press
- 1987: «An awkward relationship: the case of feminism and anthropology». *Sign: Journal of Women in Culture and Society*, 12 (2): 276-292
- 1988: *The gender of the gift : problems with women and problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press
- STRAUSS, Anselm L. et Juliet M. CORBIN, 1990: *Basics of qualitative research : grounded theory procedures and techniques*. Newbury Park, Calif.: Sage Publications
- TAUBE, Karl A., 1992: «The Iconography of Mirrors at Teotihuacan» in J. C. Berlo (éd.), *Art, Ideology, and the City of Teotihuacan*: 169-204. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection
- TAYLOR, Anne-Christine, 1996: «Une ethnologie sans primitifs. Questions sur l'américanisme des Basses Terres», in S. Gruzinski et N. Wachtel (éds.), *Le Nouveau Monde, Mondes Nouveaux. L'expérience américaine*: 623-642. Paris: Éditions Recherche sur les Civilisations / Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales

- TEDLOCK, Dennis, 1985: *Popol Vuh. The Mayan Book of the Dawn of Life*. New York: Simon & Schuster
- TESTART, Alain, 1986: *Essai sur les fondements de la division sexuelle du travail chez les chasseurs-cueilleurs*. Paris: Editions de l'Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales
- THOMPSON, J. E. S., 1988: *Un comentario al códice de Dresden, libro de jeróglifos mayas*. Mexico: Fondo de Cultura Económica
- TOUMI, Sybille de Pury, 1992: *Sur les traces des indiens nahuatl, mot à mot. Le contact entre langues et cultures, essai d'ethnolinguistique*. Paris: La Pensée Sauvage
- TRIGGER, Bruce G., 1998: *Sociocultural Evolution*. Malden, Mass. et Oxford, Ang.: Blackwell
- TURNER, Victor, 1969: *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine Publishing Company.
- UMBERGER, Emily, 1993: «Art and Imperial Strategy in Tenochtitlan», in Berdan et al. (éd.), *Aztec Imperial Strategies*. Washington D.C.: Dumbarton Oaks
- VAILLANT, George C., 1956: *The Aztecs of Mexico. Origin, rise and fall of the Aztec nation*. Bungay, Suffolk: Richard Clay & co (1ère éd. 1944)
- VIAU, Roland, 1996: «Du bon usage de l'ethnohistoire. Essai d'analyse réflexive» in R. Tremblay (éd.), *L'éveilleur et l'ambassadeur: essais archéologiques et ethnohistoriques en hommage à Charles A. Martijn: 177-186* Montréal: Recherches amérindiennes au Québec, Collection Paléo-Québec 27
- WACHTEL, Nathan, 1971: *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole 1530-1570*. Paris: Gallimard
- WHYTE, Martin King, 1978: *The Status of Women in Preindustrial Societies*. Princeton N.J.: Princeton University Press
- YEATMAN, Anna, 1994: *Postmodern revisionings of the political*. New York: Routledge
- ZOLLA, Carlos (éd.), 1994: *La Medicina tradicional de los pueblos indigenas de Mexico*. Mexico: Instituto Nacional Indigenista

## ANNEXE 1

**Année divinatoire**

Les 20 jours de l'année divinatoire:

No.	Nom		Orientation
1	Cipactli	Monstre	Est
2	Ehecatl	Vent	Nord
3	<b>Calli</b>	<b>Maison</b>	<b>Ouest</b>
4	Cuetzpalli	Lézard	Sud
5	Coatl	Serpent	Est
6	Miquiztli	Mort	Nord
7	Mazatl	Cerf	Ouest
8	<b>Tochtli</b>	<b>Lapin</b>	<b>Sud</b>
9	Atl	Eau	Est
10	Izcuintli	Chien	Nord
11	Ozomatli	Singe	Ouest
12	Malinalli	Herbe sèche	Sud
13	<b>Acatl</b>	<b>Roseau</b>	<b>Est</b>
14	Ocelotl	Ocelot	Nord
15	Quautli	Aigle	Ouest
16	Cozcaquautli	Vautour	Sud
17	Ollin	Mouvement	Est
18	<b>Tecpatl</b>	<b>Silex</b>	<b>Nord</b>
19	Quiauitl	Pluie	Ouest
20	Xochitl	Fleur	Sud

Les 20 treizaines:

No.	Nom	Orientation
1	1 Cipactli	Est
2	1 Ocelot	Nord
3	1 Mazatl	Ouest
4	1 Xochitl	Sud
5	1 Acatl	Est
6	1 Miquiztli	Nord
7	1 Quiauitl	Ouest
8	1 Malinalli	Sud
9	1 Coatl	Est
10	1 Tecpatl	Nord
11	1 Ozomatli	Ouest
12	1 Cuetzpalli	Sud
13	1 Ollin	Est
14	1 Itzcuintli	Nord
15	1 Calli	Ouest
16	1 Cozcaquautli	Sud
17	1 Atl	Est
18	1 Ehecatl	Nord
19	1 Quautli	Ouest
20	1 Tochtli	Sud

## Année solaire

Les 18 mois de vingt jours:

1. Cuahuitlehua ou Atlcahualo	Lever de l'arbre; Abandon à l'eau
2. Tlacaxipeuhaliztli	Ecorchement des hommes
3. Tozoztontli	Petite veille
4. Hueitozoztli	Grande veille
5. Toxcatl	?
6. Etzalcualiztli	Action de manger un plat de maïs et fèves
7. Tecuilhuitontli	Petite fête des seigneurs
8. Hueitecuilhuitl	Grande fête des seigneurs
9. Miccailhuitontli ou Tlaxochimaco	Petite fête des morts; Don de fleurs
10. Hueymiccailhuitl ou Xocotl Huetzi	Grande fête des morts; Tombée du Xocotl
11. Ochpaniztli	Balayage des chemins
12. Pachtonzli ou Teotleco	Petite herbe "mauvais-œil"; Le dieu arrive
13. Huey Pachtlil ou Tepeilhuitl	Grande herbe "mauvais-œil"; Fête des monts (Oiseau au beau plumage, flamand?)
14. Quecholli	Lever des bannières
15. Panquetzaliztli	Descente de l'eau
16. Atemoztli	Serrement
17. Tititl	Résurrection ou Croissance
18. Izcalli	

### Principaux dieux fêtés

1. Chalchiuhtlicue, les Tlaloque et Quetzalcoatl
2. Xipe Totec
3. Tlaloc
4. Centeotl
5. Tezcatlipoca
6. Tlaloc et les Tlaloque
7. Uixtocihuatl et Tlaloc
8. Xilonen (Quetzalcoatl)
9. Huitzilopochtli
10. Xiuhtecutli
11. Toci Teteo Inan et Huitzilopochtli
12. Tous les dieux (Huitzilopochtli)
13. Les Montagnes et les Ehecatotontin
14. Mixcoatl Camaxtli
15. Huitzilopochtli
16. Tlaloc et les Tlaloque (Huitzilopochtli)
17. Tonan Ilama Tecuhtli (Mixcoatl Camaxtli)
18. Xiuhtecutli (Tlaloc)

### Calendrier de Sahagún

- Février
- Février-mars
- Mars-avril
- Avril
- Avril-mai
- Mai
- Juin
- Juin-juillet
- Juillet
- Août
- Août-septembre
- Septembre
- Octobre
- Octobre-novembre
- Novembre
- Novembre-décembre
- Décembre-janvier
- Janvier

Entre parenthèses, informations de Durán lorsqu'elles diffèrent de celles de Sahagún

## ANNEXE 2

### Reconstitution de la trame chronologique du *xiuhamatl* ayant servi à la composition des *Pinturas* de la fin du Soleil de Pluie au départ d'Aztlan

- 1 1Tochtli 2Acatl 3Tecuapall 4Calli 5Tochtli 6Acatl 7Tecuapall 8 Calli 9Tochtli 10Acatl 11Tecuapall 12Calli 13Tochtli  
 f f f f  
 Fin Soleil Feu nouveau par Tezcatlipoca Naissance de Cinteotl Création des humains  
 de Pluie Tezcatlipoca devient Mixcoatl
- 2 1Acatl 2Tecuapall 3Calli 4Tochtli 5Acatl 6Tecuapall 7Calli 8Tochtli 9Acatl 10Tecuapall 11Calli 12Tochtli 13Acatl  
 f f f f  
 Décision des dieux de créer le Soleil; guerre pour nourrir le Soleil Mort de Xochiquetzal à la guerre Fin de la guerre  
 Création des [Huitznahuas] par Tezcatlipoca: 400 hommes tués et cinq femmes Création du Soleil par Quetzalcoatl  
 Mort des 5 femmes [Huitznahua]
- 3 1Tecuapall 2Calli 3Tochtli 4Acatl 5Tecuapall 6 Calli 7Tochtli 8Acatl 9Tecuapall 10Calli 11 Tochtli 12Acatl 13Tecuapall  
 f f f f f f  
 Création des 5 [Mixcoa] par Mixcoatl Création des 400 Chichimèques [Mixcoa] par Mixcoatl Pénitence de Mixcoatl pour que les 5 [Mixcoa] tuent les Chichimèques afin de nourrir le Soleil Descente des 5 [Mixcoa] et mort des Chichimèques sauf Xiuhnel, Mimich et Mixcoatl Fin de la pénitence de Mixcoatl
- 4 1Calli 2Tochtli 3 Acatl 4Tecuapall 5Calli 6Tochtli 7Acatl 8Tecuapall 9Calli 10Tochtli 11Acatl 12Tecuapall 13Calli  
 f f f f f f  
 Descente de la biche Quilaztli Adoration de Quilaztl à Cuhliacan Guerre de Mixcoatl contre les Chichimèques
- 5 1Tochtli 2Acatl 3Tecuapall 4Calli 5Tochtli 6Acatl 7Tecuapall 8 Calli 9Tochtli 10Acatl 11Tecuapall 12Calli 13Tochtli  
 f f  
 Feu nouveau célébré au ciel par Mixcoatl Guerre de Mixcoatl pour nourrir le Soleil pendant toute la treizaine

6 1Acatl 2Tecuatl 3Calli 4Tochtli 5Acatl 6Tecuatl 7Calli 8Tochtli 9Acatl 10Tecuatl 11Calli 12Tochtli 13Acatl  
 f  
 Vol de la biche par les Chichimèques  
 Rencontre de [Chimalman] et Mixcoatl  
 Naissance de Quetzalcoatl  
 Mort de Chimalman selon *Leyenda*

Début des guerres de  
 Quetzalcoatl, Seigneur de  
 Tollan, pendant cette treizième

f  
 [Mort de Mixcoatl par les Mixcoa selon  
 conjonction *Anales de Cuauhtitlan* et *Leyenda*]

7 1Tecuatl 2Calli 3Tochtli 4Acatl 5Tecuatl 6Calli 7Tochtli 8Acatl 9Tecuatl 10Calli 11Tochtli 12Acatl 13Tecuatl

8 1Calli 2Tochtli 3Acatl 4Tecuatl 5Calli 6Tochtli 7Acatl 8Tecuatl 9Calli 10Tochtli 11Acatl 12Tecuatl 13Calli  
 f  
 Construction d'un temple à Tollan  
 Tezcatlipoca chasse Quetzalcoatl

9 1Tochtli 2Acatl 3Tecuatl 4Calli 5Tochtli 6Acatl 7Tecuatl 8Calli 9Tochtli 10Acatl 11Tecuatl 12Calli 13Tochtli  
 f  
 Mort de Quetzalcoatl  
 Tollan dépeuplée et sans seigneur pendant 9 ans

10 1Acatl 2Tecuatl 3Calli 4Tochtli 5Acatl 6Tecuatl 7Calli 8Tochtli 9Acatl 10Tecuatl 11Calli 12Tochtli 13Acatl

11 1Tecuatl 2Calli 3Tochtli 4Acatl 5Tecuatl 6Calli 7Tochtli 8Acatl 9Tecuatl 10Calli 11Tochtli 12Acatl 13Tecuatl  
 f  
 Départ des Aztèques d'Aztlán vers Mexico

Type de sorcellerie par sexe et rubrique selon le Codex de Florence X-8/14

	Femme	Homme
<b>Ticitl</b>	<i>nonotzale</i>	tepamictiani
<b>Guérisseur</b>	<i>nonotzqui</i>	tepaixuitiani
	<i>piale</i>	tlacoutitiani
	<i>machice</i>	teouitiliani
	<i>pixe</i>	tlalanalhuiani
	<i>pixlatexa</i>	tetlanaluiani
	<i>pixlaxaqualote</i>	<i>nonotzale</i>
	tlachioale	<i>nonotzqui</i>
	suchioa	<i>pixe</i>
	naoalli	suchioa
	naoale	naoalli
	tlacatecolotl	<i>tlapouhqui</i>
	<i>tepatia</i>	<i>tlapoani</i>
	tepamictia	<i>mecatlapouhqui</i>
	tetlanaluia	tepamictia
	teuutilia	tlacouitilia
	tlauutilia	tepixuia
	tlacocolizcuitia	tesuchiua
	tlamictia	
	teca mocaiaoa	
	teca mauilia	
	tepixuia	
	tesuchiua	
	texoxa	
	<i>teipitza</i>	
	<i>tetlacuiculia</i>	
	<i>atlan teitta</i>	
	<i>mecatlapoa</i>	
	<i>tlaoalli quichaiaoa</i>	
	<i>tetlanocuilana</i>	
	<i>amatl, tecpatl, itzli, oculin tetch ana, tetch quiquixtia</i>	
	teixcuepa	
	teiolcuepa	
	tetlaneltocua	



*Tlamatini*  
Savant

*piale*  
*nonotzale*  
*nonotzqui*  
tlamitz  
tlamitze  
motlamachitocani  
pancotl chamatl  
atoiatl tepexitl  
xomulli caltechtl  
tlaiooalli  
naoalli  
*tetlacuicuiltl*  
*tlapouhqui*  
*ticitl*  
teixcuepani  
teca mocaiaoani  
tcixpoloa  
tlaohuitilia  
tlaohuicanaquia  
tlamictia  
tepoloa  
tlalpoloa  
tlanaalpoloa

*Nahualli*  
Nahual

tlachioale  
tetlachiuiani  
suchioa  
teioimalacacho  
teixcuepa  
tetlanonochilia  
texoxa  
tetlachiuia  
tetlacatecolouia  
teca mocaiaoa  
tetlapolotia

*Tonalpouhqui*  
Devin du temple

teiztlacauiani  
teca mocaiaoani  
iztlacatlatole  
naoallatole  
tlacatecolotlatole  
tetlapolotiliztlahtole  
tetlapololti

*Tlacatecolotl*  
Sorcier

mocuepani  
naoale  
tecocoliani  
tepoloani  
tecocollaliliani  
tepan miçoni  
tepanmictiani  
tepanitiani  
teeuillotlatiani  
tetlacateculoua  
tenaalpoloa  
teiollopachoa  
chichi totoli chiquatli  
chichtli teculotl mocuepa

**Temacpalitoti**  
Voleur sorcier

*not:ale*  
*pi:ale*  
*itai:ole*  
*cuique*  
tecochtlaçani  
tecochtecani  
ichtcoqui  
temacpalitotia  
tecochtlaça  
teiolmictia  
teçotlaoa  
tlacemololoa  
tlacemitqui  
cuezcomatl quimama  
quinapalao  
*mitotia*  
*tlat:ot:ona*  
*cuica*  
chocholoa

Les termes entre parenthèses définissent des tâches préhispaniques stigmatisées uniquement selon les valeurs catholiques du 16ème siècle. Le jugement préhispanique dépend parfois du contexte (par exemple le "possesseur de sortilèges" peut les utiliser à bon ou mauvais escient)

---

**Femme**

**Homme**

**Ticitl**  
**Guérisseur**

*possesseur d'enchantement*  
*celle qui enchante*  
*possesseur d'objets rituels*  
*personne connaissante*  
*possesseur de choses gardées*<sup>1</sup>  
*possesseur de choses gardées triturées*  
*possesseur de choses gardées*  
*frottées entre les mains*  
possesseur de sorcellerie  
séductrice  
nahual  
possesseur d'un nahual  
personne-hiboux  
*elle fait boire des potions aux gens*  
*elle tue les gens avec des potions*  
*elle empire l'état des gens*  
*elle met en danger les gens*  
*elle empire les choses*  
*elle rend malade*  
*elle tue toute chose*  
*elle trompe les gens*  
*elle s'amuse des gens*  
*elle captive les gens*  
*elle séduit les hommes par sorcellerie*  
*elle ensorcelle les gens*  
*elle souffle sur les gens*  
*elle enlève des objets aux gens* (pour les guérir)  
*elle regarde les gens dans l'eau*  
*elle prédit à l'aide de cordes*  
*elle jette les grains de maïs*  
*elle retire des vers aux gens*

celui qui tue les gens avec des potions  
celui qui donne une surdose aux gens  
celui qui empire les choses  
celui qui met en danger les gens  
celui qui aggrave la maladie  
celui qui empire l'état des gens  
*possesseur d'enchantement*  
*celui qui enchante*  
*possesseurs d'objets rituels*  
séducteur  
nahual  
*devin*  
*celui qui compte* (les jours, devin)  
*celui qui prédit à l'aide de cordes*  
il tue les gens avec des potions  
celui qui empire les choses  
il captive les gens  
il séduit les femmes par sorcellerie

*elle retire du papier, du silex, de l'obsidienne, des vers aux gens*  
 elle manipule les gens  
 elle fait changer le cœur des gens  
 elle leur fait croire des choses

**Tlamatini**  
**Savant**

*possesseur d'objets rituels*  
*possesseur d'enchantement*  
*celui qui enchante*  
 il se vante  
 possesseur de vantardise  
 celui qui se nomme lui-même savant  
 vaniteux de Panuco  
 (aussi dangereux que) torrent et précipice  
 (aussi sombre que) recoin et muraille  
 messager (du monde des morts ?)  
 nahual  
*il enlève des objets aux gens*  
 devin  
 guérisseur  
 il manipule les gens  
 il se moque des gens  
 il confond les gens  
 il empire les choses  
 il met toute chose en difficulté  
 il tue toute chose  
 il détruit les gens  
 il détruit la terre  
 il détruit toute chose en tant que nahual

**Nahualli**  
**Nahual**

possesseur de sorcellerie  
 celui qui ensorcelle les gens  
 séducteur  
 il mêle le cœur des gens  
 il manipule les gens  
 il enchante les gens par des sortilèges  
 il ensorcelle les gens  
 il charme les gens  
 il rend les gens personne-hibou  
 il se moque des gens  
 il perturbe les gens

**Tonalpouhqui**  
**Devin du temple**

celui qui trompe les gens  
 celui qui se moque des gens  
 possesseur de paroles trompeuses  
 possesseur de sortilèges  
 possesseur de paroles sorcières  
 possesseur de paroles perturbantes  
 perturbateur

**Tlacatecolotl** celui qui se transforme  
**Sorcier**

possesseur de nahual  
 celui qui rend malade les gens  
 celui qui détruit les gens  
 celui qui est cause de la maladie des gens  
 celui qui répand son sang sur les gens  
 celui tue les gens avec des potions  
 celui qui fait boire aux gens des potions  
 celui qui brûle l'effigie des gens

***Temacpalitoti***  
**Voleur sorcier**

il rend les gens personne-hibou  
 il détruit les gens en tant que nahual  
 il couvre le cœur des gens  
 il se transforme en chien, en dindon, en  
 chouette, en effraie, en hibou

*possesseur d'enchantement*  
*possesseur d'objets rituels*  
*possesseur de sortilèges*  
*possesseur de chant*  
 celui qui hypnotise les gens  
 celui qui endort les gens  
 voleur  
 il fait danser les gens dans la paume de la  
 main  
 il hypnotise les gens  
 il fait mourir le cœur des gens (de peur)  
 il étourdit les gens  
 il réunit toutes les possessions  
 il transporte tout (hors de la maison)  
 il porte sur son dos le grenier à grain (par  
 magie), il le transporte  
*il danse*  
*il frappe du tambour*  
*il chante*  
 il fait le fou