

2M11.2689.4

Université de Montréal

La stratification du rituel religieux à la période préclassique
en Mésoamérique

par

Magali Morlion

Département d'anthropologie

Faculté des Arts et Sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Maître ès sciences (M.Sc.)
en anthropologie

octobre 1998

©Magali Morlion, 1998



GN
4
U54
1999
V.025



Identification du jury

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé:
La stratification du rituel religieux à la période
préclassique en Mésoamérique
présenté par:
Magali Morlion

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes

Dr C. Chapdelaine

Dr P. Tolstoy

Dr P. E. Smith

mémoire accepté le 13.05.99

Sommaire

Dans ce mémoire, nous nous proposons d'étudier les traces de rituels religieux à la période formative en Mésoamérique. Nous nous concentrerons plus particulièrement sur la stratification du rituel religieux.

- Peut-on effectivement distinguer plusieurs niveaux de rituel (public et privé par exemple) à cette période ?
- Quelles sont les données qui nous permettent de le faire ?
- Quelles sont les approches à adopter pour y arriver ?

Dans un article écrit en 1976, dans le cadre du livre *The Early Mesoamerican Village*, K. V. Flannery a proposé l'utilisation de l'analyse contextuelle pour étudier la stratification du rituel religieux. Selon le contexte dans lequel l'artefact est retrouvé, il pourra refléter un niveau de rituel public, de groupe ou de la maisonnée, ou un niveau de rituel personnel.

Cet article de Flannery est un essai. Plusieurs critiques peuvent être faites à propos de cet essai et plusieurs problèmes peuvent être soulevés quant à la méthodologie suggérée. Peu d'archéologues ont critiqué cet essai ou s'en sont inspirés. Il n'en reste pas moins que cet article propose un modèle intéressant pour étudier le rituel religieux formatif. Il nous est donc apparu intéressant de revoir cette étude d'un regard critique et d'essayer de régler les problèmes soulevés pour pouvoir à notre tour faire une analyse contextuelle d'artefacts rituels, sur plus de sites et avec plus d'artefacts. A la fin de ce mémoire, nous serons alors à même de vérifier dans quelle mesure les propositions de Flannery sont encore valables et à quel point l'approche contextuelle est utile pour identifier différents niveaux de rituels.

Nous avons d'abord présenté et critiqué l'article de Flannery. Puis, il nous fallait vérifier la fonction rituelle des artefacts dont nous avons choisi d'étudier le contexte de découverte. Pour cela, nous avons fait une revue des sources ethnohistoriques, ethnographiques, iconographiques et des restes archéologiques préclassiques pour montrer l'utilisation continue des artefacts rituels sélectionnés (les bâtiments publics-cérémoniels, les autels, les masques et éléments de costume, les instruments de musique, les caches d'offrande, les traces d'auto-sacrifice, les sacrifiés humains, les encensoirs et les figurines) du préclassique au postclassique.

L'analyse contextuelle est directement liée aux processus de formation des sites. Tout en tenant compte de ces processus, nous avons donc établi à quelles conditions les assemblages archéologiques étudiés pouvaient être considérés dans notre analyse.

Avant de présenter le contexte dans lequel les artefacts rituels formatifs ont été retrouvés, nous avons souligné l'état des publications portant sur les fouilles des sites préclassiques. Nous avons aussi pris un moment pour définir plus précisément les différents niveaux de rituel.

En conclusion, nous avons pu montrer que l'analyse contextuelle d'artefacts rituels retrouvés dans des sites formatifs a permis de distinguer au moins deux niveaux de rituel: le niveau public et le niveau de groupe. Le rituel de la maisonnée peut aussi être distingué mais moins facilement que les deux autres. Enfin, le rituel personnel isolé par Flannery ne peut être retrouvé par l'analyse contextuelle.

Table des matières

Identification du jury		ii
Sommaire		iii
Table des matières		v
Liste des tableaux		vi
Liste des figures		vii
Remerciements		ix
Introduction		1
Premier chapitre	Présentation et critique de l'article de Flannery	5
Deuxième chapitre	Les sources ethnohistoriques, ethnographiques et iconographiques	16
Troisième chapitre	L'importance du contexte	43
Quatrième chapitre	Analyse contextuelle	55
Conclusions		83
Tableaux		86
Figures		93
Bibliographie		112
Appendice I		x
Appendice II		xix

Liste des tableaux

- Tableau 1 Tableau chronologique général (tiré de Grove 1987, p. 62, fig. 5.2)
- Tableau 2 Tableau des bâtiments publics-cérémoniels
- Tableau 3 Tableau des autels
- Tableau 4 Tableau des oratoires
- Tableau 5 Tableau des masques
- Tableau 6 Tableau des instruments de musique
- Tableau 7 Tableau des caches
- Tableau 8 Tableau des indices d'auto-sacrifice
- Tableau 9 Tableau des sacrifiés humains
- Tableau 10 Tableau des encensoirs
- Tableau 11 Tableau des figurines

Liste des figures

- Carte 1 Sites formatifs en Mésoamérique
- Figure 1 Représentation d'un temple post-classique (tirée de Sahagun: 1951, livre 2: The Ceremonies, no. 14, part III).
- Figure 2 Représentation d'un temple post-classique (tirée de Sahagun: 1951, livre 2: The Ceremonies, no. 14, part III).
- Figure 3 Autel sur la place du marché (tirée de Duran: 1971, pl. 29, p. 351).
- Figure 4 Pierres sacrificielles sur les murales de Chichen Itza (tirée de Robicsek et Hales: 1984, p.64, fig. 7).
- Figure 5 Représentation d'un trône plutôt que d'un autel (selon Grove) (tirée de Grove: 1973, p. 132).
- Figure 6 Danse durant l'auto-sacrifice (tirée de Reents-Budet: 1994, p. 270, fig. 6.41).
- Figure 7 Danse durant l'auto-sacrifice (tirée de Reents-Budet: 1994, p. 271, fig. 6.42).
- Figure 8 Danseurs costumés et musiciens peints sur la murale de Bonampak (tirée de Hammond: 1972, p. 226 et 227).
- Figure 9 Chamanes vêtus d'un costume spécial (tirée de Niederberger, 1987, p. 473, fig. 342).
- Figure 10 Guerriers costumés (tirée de Sahagun: 1954, livre 8: The Kings and Lords, no. 14, part IX).
- Figure 11 Guerrier dans le Codex Mendoza (tirée du Codex Mendoza: 1978, p. 104-105).
- Figure 12 Groupe de musiciens, représenté sur un vase, qui ressemble à celui de Bonampak (tirée de Benson et Griffin: 1986, p. 328, fig. 11.11).
- Figure 13 Groupe de musiciens, représenté sur un vase, qui ressemble à celui de Bonampak (tirée de Benson et Griffin: 1986, p. 328, fig. 11.12).
- Figure 14 Utilisation de la conque dans une chasse rituelle (tirée de Reents-Budet: 1994, p. 263, fig. 6.35).

- Figure 15 Représentation d'offrandes faites à une statue d'un dieu (tirée de Sahagun: 1950, livre 1: The Gods, no. 14, part II).
- Figure 16 Lady Balam-Ix se perce la langue (tirée de Schele et Miller: 1986, p. 189, pl. 64).
- Figure 17 Lady Xoc se perce la langue (tirée de Schele et Miller: 1986, p. 187, pl. 62).
- Figure 18 Lady Etoile-du-soir se perce la langue (tirée de Schele et Friedel: 1990, p. 274, fig. 7.6).
- Figure 19 Rois aztèques qui se mutilent (ils se coupent les oreilles et le sang sort de leur tête sur cette représentation) (tirée de Pasztory: 1983, p. 150, pl. 95).
- Figure 20 Scène de sacrifice humain (tirée de Duran: 1971, p. 329, pl. 7).
- Figure 21 Scène de sacrifice humain (tirée de Sahagun: 1951, livre 2: The ceremonies, no. 14, part III).
- Figure 22 Sacrifice humain sur le monument 2 de Chalcatzingo (tirée de Clark: 1994, p. 170, fig. 10.5).
- Figure 23 Figurines représentant des sacrifiés (?) (tirée de Robicsek et Hales: 1984, p. 84, fig. 28).
- Figure 24 Prêtre qui offre de l'encens pendant qu'un autre se mutilé (tirée de Duran: 1971, p. 333, pl. 11).
- Figure 25 Figurines tatouées (tirée de Niederberger, 1986: p. 475, fig. 345) et figurines de femmes enceintes (tirée de Cyphers Guillen: 1993, p. 213 et 214, fig. 2 et 3).

Remerciements

Je tiens à remercier mon directeur de mémoire de maîtrise, Monsieur Paul Tolstoy, pour ses conseils, ses corrections attentives et aussi pour le prêt de certains livres et de ses notes personnelles sur le site de Coapexco.

Merci au Gouvernement du Québec qui m'a consenti un prêt sans intérêt ainsi qu'une bourse qui m'ont permis de faire cette maîtrise.

Enfin, je profite de l'occasion qui m'est donnée ici, pour remercier ma grand-mère et ma mère, pour leur appui et leur aide.

Introduction

Dans ce mémoire, nous nous proposons d'étudier les traces de rituels religieux à la période formative en Mésoamérique. Plus particulièrement, nous nous concentrerons sur la stratification du rituel religieux. Peut-on effectivement distinguer plusieurs niveaux de rituel (privé et public par exemple) à cette période ? Quelles sont les données qui nous permettent de le faire ? Quelles sont les approches à adopter pour y arriver ? K. V. Flannery a soulevé la question de la stratification du rituel dans un article de 1976. Dans ce mémoire, nous reviendrons sur cet article et élargirons l'analyse qu'il proposa à l'époque.

La Mésoamérique, aire géographique, culturelle et archéologique, a été définie, entre autres, par P. Kirchhoff (1943) sur la base de traits ethnographiques et linguistiques observés au moment de la conquête espagnole. Plusieurs caractéristiques soulevées par cette étude ont trait à la religion de l'époque et au cérémoniel complexe qui l'entoure. Bien sûr, l'étude de Kirchhoff peut être discutée à plusieurs égards. Cela dit, la religion mésoaméricaine du XVIème siècle n'en reste pas moins caractérisée dans plusieurs régions par la présence de temples monumentaux, de jeux de balle, par la pratique du sacrifice humain, de l'auto-sacrifice, de danses et par l'utilisation de calendriers cérémoniels, d'encens, etc... Plusieurs degrés ou niveaux de rituel coexistaient aussi: le rituel public dont l'aspect spectaculaire a particulièrement frappé les chroniqueurs qui arrivèrent au Nouveau Monde, le rituel de groupe qui rassemblait des personnes d'une même classe sociale ou d'un même métier, et le rituel privé, plus centré vers la maisonnée ou la maison.

Mais qu'en est-il aux périodes précédentes, et plus particulièrement, à la période formative¹ ? Cette période est très importante car c'est à cette époque que vont débiter plusieurs coutumes et traits culturels qui seront encore présents au XVIème siècle. Au Préclassique, l'agriculture, la formation de villages, l'accumulation de biens, la complexification sociale, les échanges commerciaux se développent considérablement. Les signes de la pratique de rituels religieux apparaissent aussi: premières figurines, épines de raie, bâtiments publics à la phase Tierras Largas (1400 à 1150 av. J.-C.) dans la vallée d'Oaxaca (J. Marcus, 1989).

¹ _ Certains auteurs emploient aussi l'expression "période préclassique" pour identifier cette période. Nous emploierons les deux termes sans distinction tout au long de ce mémoire.

K. V. Flannery a étudié cette période de l'histoire de la Mésoamérique, plus particulièrement dans la vallée d'Oaxaca. Il s'est aussi intéressé à la religion de cette époque et aux restes retrouvés par les archéologues. Dans le livre *The Early Mesoamerican Village* (1976), il constate qu'il n'y a pas de cadre théorique dans lequel les données ayant trait au rituel religieux formatif pourraient être analysées et interprétées. C'est dans une étude de l'ethnologue R. A. Rappaport qu'il trouvera ce cadre théorique. Grâce au modèle proposé par l'ethnologue, Flannery nous dit que l'archéologue "... can look to the contexts of his ritual or religious discoveries for clues to their function in the overall system." (1976: p.331). Flannery propose donc d'utiliser l'analyse contextuelle de certains artefacts reliés au rituel religieux pour distinguer différents niveaux de rituel à l'intérieur d'une communauté villageoise.

Dans l'article "Contextual Analysis of Ritual Paraphernalia from Formative Oaxaca", Flannery commence son étude en identifiant la fonction rituelle des artefacts ou des structures et le niveau de rituel auquel ils appartiennent grâce aux sources ethnohistoriques et ethnographiques. Il analyse ensuite le contexte de découverte des artefacts sélectionnés dans des sites de la vallée d'Oaxaca. Il dégage ainsi trois niveaux de culte: le niveau communautaire-public, le niveau de la maisonnée-de groupe et le niveau personnel.

Cette étude de K. V. Flannery s'inscrit dans un ouvrage collectif aux buts plus larges: le premier "...is to explore some analytical procedures for sampling and studying Formative cultures (le second): to present a model of Early Formative society which is based on substantive data, and which can hopefully be tested and refined in the future on the basis of still better data." (1976: p.8). Malheureusement, pour ce qui est de son "modèle contextuel", peu d'archéologues l'ont critiqué ou s'en sont inspiré dans leur propre recherche. Nous nous sommes alors demandé si ce modèle était valable.

Il nous a donc semblé intéressant de revoir cette étude d'un regard critique. Nous nous proposons aussi, dans la mesure des données disponibles, d'étudier à notre tour le contexte de certains artefacts rituels retrouvés dans des sites archéologiques de cette période. En augmentant le corpus d'artefacts et le corpus de sites présentés par Flannery, nous serons alors

à même de vérifier dans quelle mesure les propositions de Flannery sont encore valables et à quel point l'approche contextuelle est utile pour identifier différents niveaux de rituel.

Pour introduire notre étude, il nous faudra tout d'abord présenter l'article de Flannery et en donner un bref résumé (chapitre 1). Plusieurs critiques pourront alors être soulevées à propos des données exposées et de certaines ambiguïtés présentes dans cette analyse. Nous présenterons également les analyses de C. S. Spencer (1982) et de R. S. Santley (1978) qui semblent être les seuls à avoir repris le modèle de Flannery. En tenant compte des problèmes soulignés dans ces études, nous montrerons ainsi l'intérêt de reprendre à notre tour l'analyse contextuelle comme outil pour distinguer différents niveaux de rituel à la période formative.

Avant de nous lancer dans cette analyse contextuelle, nous consacrerons un moment à exposer les données ethnohistoriques, ethnographiques et iconographiques qui fournissent des informations sur les rituels religieux et les objets utilisés lors de ces rituels (chapitre 2). Grâce à ces informations et les découvertes faites sur les sites archéologiques, nous pourrons nous assurer de l'utilisation continue des structures et artefacts rituels étudiés. Cette revue de différentes sources nous permettra aussi d'augmenter et de justifier le corpus d'artefacts que nous avons sélectionnés pour cette analyse. Les bâtiments publics-cérémoniels, les autels, les masques et éléments de costume, les instruments de musique et les épines de raie servant pour l'auto-sacrifice, les caches, les sacrifiés humains, les encensoirs et les figurines utilisés de la période formative à la période post-classique seront ainsi pris en compte.

L'analyse contextuelle est directement liée aux processus de formation des sites. Nous nous attarderons alors un peu pour exposer les implications que ces processus peuvent avoir sur les assemblages archéologiques et donc sur le contexte dans lequel sont retrouvés ces derniers (chapitre 3). Cela nous permettra aussi d'exposer les limites de l'analyse contextuelle.

Ayant identifié les artefacts rituels utilisés au Préclassique et les conditions dans lesquelles l'analyse contextuelle peut nous donner des informations, il sera alors possible de passer à notre question principale: les artefacts rituels du Formatif présentent-ils une distribution contextuelle qui reflèterait une stratification du rituel religieux ? Dans le chapitre 4, nous

présenterons d'abord les sites retenus pour l'étude contextuelle et soulignerons les faiblesses retrouvées dans les publications. Nous serons alors prêts à passer en revue les contextes dans lesquels sont retrouvés les artefacts rituels et autres indices de rituel sélectionnés. Enfin, nous pourrons conclure par une discussion des différents niveaux de rituels et leur présence à travers les restes archéologiques formatifs. Ceci nous permettra d'évaluer l'utilité de l'analyse contextuelle comme indicateur de la stratification du rituel tel que proposé par Flannery.

Premier chapitre: présentation et critique de l'article de Flannery

Présentation de l'article de Flannery

Notre recherche a commencé par la lecture du livre *The Early Mesoamerican Village* édité par Kent Flannery en 1976. Dans cet ouvrage, Flannery et plusieurs collaborateurs présentent et appliquent certaines méthodes d'analyse sur les restes archéologiques des communautés villageoises de la période formative. Entre autres, les 14 auteurs nous parlent des analyses qu'il est possible de faire au niveau de la maisonnée, de la communauté, de la région, et des données et informations qui en ressortent. Plusieurs thèmes sont traités: l'étude des zones d'activités dans la maisonnée, la taille des villages, les schèmes d'établissement, l'aire d'approvisionnement autour du village, les réseaux d'échange et les variations stylistiques qui reflètent des différences, peut-être sociales, à l'intérieur des communautés et aussi entre ces communautés. Le lecteur a ainsi une vue d'ensemble de la vie dans les premiers villages mésoaméricains.

Dans le dernier chapitre de cet ouvrage, Flannery observe que la question de la religion a été traitée de façon assez inégale par les archéologues car: "Mesoamerican archaeology has absolutely no coherent and consistent theoretical framework by means of which ritual or religious data can be analysed and interpreted " (1976: p.331). Comme il le fait tout au long du livre, Flannery propose donc une méthode d'analyse qui permettrait de parer à cette lacune. C'est dans les travaux de Roy A. Rappaport (1968, 1971) un ethnologue qui a travaillé en Nouvelle Guinée, qu'il trouve le cadre théorique dont il a besoin.

Selon Rappaport, la religion, l'organisation sociale, la politique et la subsistance sont intimement liées. "...religion and ritual cycles (...) are seen as having adaptive functions far beyond increasing group solidarity." (Flannery, 1976: p.332-333). C'est par la religion, selon lui, que les conventions sociales peuvent être légitimées et acceptées. Nous n'entrerons pas ici en détail dans les études de Roy Rappaport, nous nous en tiendrons plutôt à ce que Flannery y a puisé pour trouver un cadre théorique propice à l'étude de la religion formative. Selon Flannery, le modèle de Rappaport: "breaks down religious phenomena into classes that are functionally different and have different contexts. The archaeologist, therefore, can look to the

contexts of his ritual or religious discoveries for clues to their function in the overall system." (1976: p.331).

Pour Rappaport, le rituel, religieux ou non, est un acte de communication à travers lequel les protagonistes transmettent une information (1971: p.62). Selon cette affirmation, l'archéologue peut alors interpréter ce que tel ou tel artefact peut nous transmettre comme information sur le rituel dans lequel il était employé. Ainsi, selon le contexte dans lequel il est retrouvé, l'artefact peut nous indiquer qu'il est associé à un rituel public, ou qu'il marque plutôt le statut particulier d'un individu dans une sépulture. La célébration d'activités de groupes, de la maisonnée ou d'une seule personne peut aussi être repérée (Flannery, 1976: p. 333). Flannery suggère donc l'emploi de l'analyse contextuelle pour essayer de voir ce que les artefacts liés au rituel religieux de la période formative peuvent nous donner comme information.

Flannery revient sur l'analyse contextuelle des objets rituels dans l'article "Ancient Zapotec ritual and religion: an application of the direct historical approach" écrit en collaboration avec Joyce Marcus (1994). Il y fait un lien plus explicite entre l'analyse contextuelle et la théorie de R. Rappaport:

"This type of analysis is based on Rappaport's observation that ritual must be performed, and that to be valid it must be performed over and over again in certain prescribed ways. This means that those artefacts used in ritual should exhibit a pattern of use and discard which is non-random and yields insights into the nature of ritual itself. In other words, although religious beliefs are mental constructs which cannot themselves be directly recovered archaeologically, those beliefs may direct ritual practices which are performed with artefacts that can be directly recovered." (1994: p. 56).

C'est ce que Flannery tente de vérifier dans son article: "Contextual Analysis of Ritual Paraphernalia from Formative Oaxaca". L'étude de Flannery pourrait aussi aider à répondre à d'autres questions: " What adaptative function could the transmission of information in that context have provided ? (...) What ultimate sacred proposition dictated the ritual and was verified by it ?" (1976: p.334). Il ne répond cependant pas à ces questions dans cet article.

Flannery choisit de s'attarder plus particulièrement aux niveaux de culte dans l'analyse qu'il envisage en 1976. En général, la religion peut être célébrée à différents niveaux dans la société. Le rituel public sera célébré par toute la communauté et dans l'intérêt de tous, tandis que des rituels plus spécifiques pourront être célébrés par certains groupes aux besoins différents. Enfin, le rituel privé réunira généralement une plus petite assemblée, parfois réduite à la

famille plus ou moins étendue ou à un ou deux individus. Nous avons repris, ici, l'expression de "niveau² de rituel" qu'emploie Flannery. Par conséquent, les niveaux de rituel: public, de groupe, de la maisonnée et personnel ou privé³ forment ce que nous avons appelé "la stratification du rituel". La stratification étant entendue ici comme une disposition de niveaux superposés; plus précisément, des niveaux de rituel, qui regroupent toute la communauté ou un nombre restreint d'individus.

Comme nous l'avons souligné dans notre introduction, chez les Aztèques et d'autres peuples qui vivaient au moment de la Conquête, il existait plusieurs niveaux de rituel religieux qui ne se tenaient pas aux mêmes endroits, n'employaient pas les mêmes objets rituels, ne s'adressaient pas aux mêmes personnes, n'étaient pas dirigés par le même cérémonial. Ainsi, à l'époque de la Conquête, les rites publics sont réglés par le calendrier rituel de 260 jours. Les cérémonies publiques entraînent de grands rassemblements sur les places devant les temples. Ces rituels sont organisés par les prêtres qui forment une classe spécialisée et hautement hiérarchisée. Les dirigeants peuvent aussi jouer un rôle actif dans ces rituels. La religion mésoaméricaine est de façon générale caractérisée par un acte de réciprocité entre les dieux et les humains. Lors des rituels publics, les dieux protecteurs seront donc invoqués et nourris en échange de la protection de toute la communauté. "In times of public calamity human sacrifice was considered necessary." (Roys, 1965: p.674).

A un autre niveau, le rituel de groupe unit des individus qui ont le même métier, qui font partie de la même classe sociale, du même lignage. Les chasseurs, les pêcheurs et les *pochteca* aztèques, par exemple, célèbrent des rituels qui sont en relation directe avec leurs activités et leurs préoccupations. Généralement, ces rituels seront exclusivement célébrés par les protagonistes et tout le monde n'aura pas le droit d'y assister. Enfin, des rites sont aussi célébrés dans la maisonnée ou de manière encore plus privée et personnelle. "Private rituals accompanied every life crisis and each step in the practice of agriculture." (Miles, 1965: p.286). Chacun peut alors adresser des demandes plus personnelles aux dieux, aux forces

² Niveau: "Echelon d'un ensemble organisé, position dans une hiérarchie" tiré du Petit Larousse illustré, 1995.

³ La question des niveaux de rituel peut être délicate quand vient le temps de discuter des définitions de ces différents niveaux. Nous avons essayé ici de les définir de façon générale, grâce aux données ethnohistoriques et ethnographiques, mais nous en reparlerons plus longuement à la fin de ce mémoire. Flannery, pour sa part, distingue trois niveaux : celui du rituel public, celui du groupe ou de la maisonnée et le niveau personnel.

vitales ou surnaturelles ou aux ancêtres en échange d'encens, d'offrandes alimentaires ou même de sang.

Dans son étude, Flannery présente donc "...(1) structures, features and artifacts that probably functioned in public ritual at the level of the community or beyond; (2) features and artifacts that probably functioned in ritual on the level of the household or sodality; and (3) artifacts that probably functioned in personal ritual." (1976: p.334)⁴. Bien sûr, il part de la prémisse non dite que durant la période formative, il existait déjà plusieurs niveaux de culte, comme le soulignera J. Marcus dans un article de 1989: "Zapotec chiefdoms and the nature of Formative". Voici comment elle décrit la pratique de l'adoration des ancêtres à différents niveaux de rituel par les habitants de la vallée d'Oaxaca dès la période formative.

"The worship of ancestors appears to have continued from a stage of egalitarian Early Formative society when ancestors were active in the ongoing affairs of everyday life, to a later stage of Early and Middle Formative ranked society when ancestors were used to legitimize the chief's rank and office.(...) The chief was thus viewed as the primary mediator with the supernatural forces through his close contacts with his own ancestors. The ancestors of the village population at large may have been honored by villagers themselves (...) Thus, while chiefly ancestor worship may have been public, the worship of lower-ranking ancestors was part of household ritual." (1989: p.154).

Suivant son idée de la stratification du rituel, Flannery présente alors son analyse contextuelle faite dans cinq sites de la vallée d'Oaxaca. Tout d'abord, il illustre le rituel public par la présence de bâtiments publics retrouvés dans les sites de San José Mogote et Barrio del Huitzo. Il est difficile de savoir s'ils étaient utilisés pour des activités publiques-cérémonielles ou pour des activités publiques non cérémonielles. Cependant, l'auteur les classe comme indices de la tenue de rituels publics. Deux autres artefacts: les trompettes en conque et les tambours en carapace de tortue pourraient aussi refléter le niveau de rituel communautaire. Flannery s'appuie ici sur des données ethnographiques et ethnohistoriques qui prêtent à ces artefacts une fonction publique plutôt que privée. Ils ne sont cependant pas utilisés dans un contexte religieux dans les exemples décrits⁵. L'analyse contextuelle de ces artefacts dans les sites de San José Mogote, Abasolo, Huitzo, Tierras Largas et Fabrica San José montre, selon l'auteur, que ces artefacts pourraient être utilisés dans des contextes de rituel communautaire et de groupes. En fait, sur les 9 exemples de fragments de conque: 3 fragments sont associés à des

⁴ _ Nous reparlerons de ce niveau de rituel personnel plus loin.

⁵ _ Il dit simplement que ces instruments étaient utilisés quand les Espagnols arrivèrent dans la vallée d'Oaxaca, ce qui ne donne pas d'indication sur leur fonction. Il souligne aussi que les trompettes en conque sont encore utilisées dans la vallée d'Oaxaca pour appeler les habitants d'un village au travail communautaire.

bâtiments publics, 4 ont été découverts dans des complexes résidentiels⁶ et enfin 2 fragments proviennent d'ateliers de travail du coquillage.

Flannery ne fait pas la différence entre le rituel de groupe, autre que les habitants d'un complexe d'habitation, et le rituel de la maisonnée. Deux petites aires circulaires en argile peinte, placées dans la cour d'un complexe résidentiel, ne semblent pas avoir de fonction utilitaire. Elles pourraient peut-être avoir la fonction d'autel et reflèteraient alors la tenue de rituels rassemblant les habitants de tout le complexe d'habitation. Les figurines semblent quant à elles se retrouver dans des contextes domestiques dans lesquels les tessons de poterie sont aussi abondants. Selon nous, cette partie du texte est un peu ambiguë. Flannery note que les figurines de danseurs appartiennent à des contextes reliés aux complexes résidentiels, ce qui semble selon lui, appuyer l'idée de la tenue de danse par des groupes. Les masques, autres indices de la tenue de danses, sont plus abondants dans les déchets domestiques et dans les maisons que ne le sont les trompettes ou les tambours de tortue. Cela fait dire à Flannery que ces artefacts seraient associés à des rituels qui lieraient des complexes résidentiels plutôt qu'à des rituels publics. Sur les 11 exemples donnés, 3 sont associés à des zones perturbées, un masque n'a pas de contexte et les autres sont en effet tous reliés à des contextes domestiques. D'autres masques, en matières périssables, pouvaient aussi faire partie du costume des danseurs. Bien que ces restes soient plus difficiles à retrouver (six exemples donnés), Flannery montre qu'ils sont aussi associés aux complexes résidentiels de statut élevé ou plus ordinaire.

Enfin, l'auteur identifie le niveau de rituel personnel à travers les épines de raie et d'autres poissons et les dents de requin. En Mésoamérique, ces artefacts étaient utilisés pour l'auto-sacrifice. Les 12 exemples présentés se retrouvent aussi bien dans des contextes domestiques que publics.

⁶ _ Pour éviter toute confusion, nous emploierons les expressions: "complexe résidentiel ou d'habitation" pour faire référence à la maisonnée telle que décrite par M.C. Winter: "A typical household cluster might consist of one house (or two), two to six large storage pits, one to three graves, and various additional features (four, zones de déchets et autre structure: cuisine, pièce de stockage)... "dans *The Early Mesoamerican Village*, p. 25. Quand nous parlerons de niveau de rituel de la maisonnée, nous ferons référence à un rituel célébré par les habitants d'un complexe résidentiel, qui formaient une famille "élargie".

Critique de l'article de Flannery

Nous avons essayé dans un premier temps de rapporter les données exposées par Flannery le plus fidèlement possible pour bien justifier nos hésitations face ce qu'il avance. En effet, certaines ambiguïtés peuvent être notées à la lecture de cet article. Plusieurs questions nous sont aussi venues à l'esprit quant à la démarche entreprise et aux arguments avancés par Flannery. Pour clarifier ces problèmes dans notre étude, il nous est apparu important de les souligner ici. Etant conscient des problèmes que peut soulever une telle analyse nous pourrions alors avancer des suggestions pour les résoudre.

L'analyse contextuelle se bute à plusieurs problèmes dès le départ, qu'elle soit utilisée pour identifier des niveaux de culte ou des zones d'activités. En effet, l'endroit où a été utilisé un artefact n'est pas obligatoirement celui où il a été jeté. L'étude contextuelle des masques et des éléments de costume suggère qu'ils ont été faits, rangés et abandonnés dans le périmètre de la maison (1976: p.340). Cependant, si un masque retrouvé dans une habitation a effectivement pu être utilisé dans un rituel de la maisonnée, il peut aussi avoir été utilisé dans un rite public et avoir été jeté par son utilisateur une fois revenu chez lui. L'analyse contextuelle est-elle, à ce moment là, encore utile et fiable pour distinguer des niveaux de rituels ?

Il faut aussi être conscient du problème de formation des sites lors de l'analyse contextuelle. En effet, plusieurs facteurs peuvent déranger les artefacts restés en place après l'abandon d'un site ou d'un complexe résidentiel. Des conditions environnementales, les animaux et même les humains peuvent perturber le site après son abandon et créer alors un assemblage d'artefacts très différent de ce qu'il était à l'origine. L'interprétation de l'archéologue sera alors complètement différente de la réalité et ne reflètera pas les activités qui avaient lieu à certains endroits. Lors des fouilles, il est donc rare de retrouver des artefacts dont le schéma de déposition n'a pas été modifié. Lors de l'analyse contextuelle, il faut donc tenir compte de ces problèmes de formation des sites. Cependant, Flannery n'en fait pas mention, ce qui ne veut pas dire, d'ailleurs, qu'il n'en était pas conscient. Toutefois, comme cette analyse est un exemple qu'il propose aux archéologues et qu'il aimerait qu'ils suivent, il aurait été bon qu'il fasse mention de ce problème et qu'il mette en garde ses lecteurs contre une analyse qui ignore ces problèmes, comme s'est acharné à le faire M. Schiffer dans plusieurs livres et articles.

Flannery identifie trois niveaux de culte à travers l'analyse contextuelle des artefacts présentés dans son article. Suivant la manière dont il présente son étude, artefact par artefact, le lecteur pourrait croire, à tort, que chaque artefact est associé à un seul niveau de culte. En fait, même s'il ne le précise pas toujours clairement, il semble fortement influencé par les sources ethnohistoriques qui le renseignent sur l'utilisation de ces objets. Flannery fait ainsi des liens parfois un peu trop directs entre les informations connues pour la période de la Conquête et les restes de la période préclassique. Ainsi, les trompettes en conque et les tambours en tortue pourraient, selon leur contexte de découverte, annoncer la tenue d'un rituel public ou d'un rituel de groupe ou de la maisonnée. Bien qu'il les présente comme des artefacts liés aux rites de groupes ou de la maisonnée, les masques et les costumes pourraient aussi servir dans des danses liées aux rites communautaires. Comme Flannery le précise, chacun peut avoir son propre masque ou son costume à la maison. Dans un tel cas, la découverte du contexte de l'artefact lié au rituel donne-t-elle une véritable indication ? Cela ne semble pas très évident et affaiblit la crédibilité de cette analyse.

Flannery identifie le rite personnel grâce aux épines de raie. L'analyse contextuelle ne semble pas utile dans ce cas, puisque par définition l'auto-sacrifice est un rite personnel. Cependant, Flannery étudie la distribution contextuelle des instruments d'auto-sacrifice qui se retrouvent aussi bien dans des endroits publics que dans des endroits privés. Si on se fie à la démarche qu'il fait pendant le reste de l'analyse, il serait plus juste de dire que ces traces d'auto-sacrifice reflètent aussi bien la tenue de rites publics que de rites plus privés, comme les rites de groupes ou de la maisonnée.

De plus, l'objet rituel peut lui-même refléter un rituel. Par exemple: les figurines de danseurs reflètent en effet la tenue de danses et nous indiquent que la danse était pratiquée à la période formative. Cependant, il ne nous semble pas évident de faire un lien direct, comme le fait Flannery, entre l'activité que ces figurines reflètent et la tenue de cette activité à l'endroit où elles sont retrouvées. Ainsi, la découverte de figurines dans des contextes domestiques peut suggérer qu'elles étaient utilisées dans le complexe résidentiel, mais cela ne prouve pas que les danses étaient pratiquées à cet endroit.

Enfin, il apparaît à l'étude des tableaux présentés dans l'article de Flannery que les preuves qu'il apporte sont dans plusieurs cas un peu trop minces pour démontrer l'existence de différents niveaux de culte. Bien sûr, il n'est pas responsable si peu d'artefacts rituels sont retrouvés. Cette étude est un essai. Flannery utilise les données qu'il a à sa disposition pour appliquer son analyse. Malheureusement, ce manque de données affaiblit la valeur de ses conclusions.

Nous pensons que son essai d'analyse est très intéressant car il permet l'étude du rituel religieux formatif. Malheureusement, certaines critiques peuvent être faites à sa lecture. Le problème de l'objet jeté à un endroit mais peut-être utilisé à un autre, le problème de formation des sites, une association trop directe entre les informations ethnohistoriques et les restes archéologiques et une présentation peu étendue d'objets rituels dans leur contexte, sont autant de sujets dont nous tiendrons compte dans ce mémoire.

Deux autres analyses des niveaux de rituels religieux

Pour nous aider dans cette recherche des problèmes liés à l'analyse contextuelle, il nous est apparu utile de présenter les résultats de deux autres analyses qui s'inspirent de l'étude de Flannery: l'étude de Charles S. Spencer dans la vallée de Cuicatlán et celle de Robert Santley dans le bassin de Mexico. Dans ces deux études les auteurs essaient également d'identifier différents niveaux de culte à partir des restes archéologiques.

Dans le cadre de son livre: *The Cuicatlán Cañada and Monte Albán. A Study of Primary State Formation* (1982) C. Spencer présente les données recueillies au cours des fouilles du secteur Llano Perdido sur le site de La Coyotera. Les fouilles ont mis au jour une partie d'un village daté de la phase Llano Perdido (650-200 av. J.-C.) composé de 18 structures rassemblées autour de trois patios. L'auteur identifie quatre niveaux de rituel: rituel de la maisonnée, du patio, du complexe résidentiel et de la communauté. Il se base lui aussi sur l'étude de R. Rappaport (1971) et entreprend comme Flannery une analyse contextuelle.

Spencer identifie le rituel de la maisonnée grâce aux lames d'obsidienne et aux figurines retrouvées dans les structures domestiques. "A ritual act on the household level probably

involved no more than five people and was likely directed by the household head." (1982: p.140). Le rituel du patio est aussi identifié par la présence de lames d'obsidienne et de figurines, mais cette fois-ci les restes sont associés aux plates-formes que l'auteur appelle des oratoires. Ce rituel est alors célébré "... by several related households in concert, undoubtedly directed by the ranking kinsman of the patio group" (1982: p.140). Le rituel du complexe résidentiel serait, selon Spencer, tenu dans une structure particulière, sans toit, formée d'un espace ouvert entouré de murs. Des figurines plus grandes que celles retrouvées dans les structures domestiques et dans les plates-formes et des lames d'obsidienne sont associées à une aire de déchets à côté de cet espace. Enfin, le rituel communautaire aurait été célébré dans quatre plates-formes disposées autour d'un patio. Une cuisine, qui aurait pu être utilisée pour la préparation de repas de fête, est située près de ces plates-formes. Des figurines et des lames d'obsidienne sont aussi associées à ces quatre plates-formes.

Ainsi, les mêmes artefacts rituels sont retrouvés pour les quatre niveaux de rituel. L'auteur fait une association directe entre l'endroit où l'objet est retrouvé, et sous-entendu utilisé, et le niveau de rituel représenté par différentes constructions architecturales. Il est intéressant de noter que la fouille étendue des vestiges archéologiques donne des informations précieuses sur l'organisation de l'espace dans la communauté et permet aussi de distinguer des niveaux de rituel selon les structures architecturales et leur emplacement. A ce moment là, l'analyse contextuelle de différents artefacts rituels est-elle encore utile ? Spencer ne présente que les lames d'obsidiennes et les figurines comme traces de rituels. Il aurait été intéressant d'avoir plus de détails sur les autres artefacts rituels généralement retrouvés dans les sites archéologiques pour avoir une idée de leur distribution dans cet espace bien divisé.

Dans son travail de doctorat intitulé: *Intra-Site Settlement Patterns at Loma Torremote and their Relationship to Formative prehistory in the Cuauhtitlan Region, State of Mexico* (1977), Robert Santley présente une étude de trois complexes d'habitations (*compounds*) de la phase Atlamica (650-550 av. J.-C.). Il utilise une analyse factorielle basée sur une technique statistique multivariée pour identifier un "pattern" dans les assemblages d'artefacts retrouvés lors de la fouille. Il dégage de cette analyse plusieurs activités rituelles: la consommation de nourriture dans des vases rituels, les "prières" magico-religieuses liées à la fertilité reflétées par

la découverte de figurines et de vases en forme de courge, l'auto-sacrifice à l'aide de micro-lames en obsidienne, et des activités rituelles générales qui utiliseraient des tambours en céramique, des encensoirs, des masques et des hochets. Il isole aussi trois niveaux de rituel: le rituel de la maisonnée, le rituel de groupe et le rituel supra-familial (Sanders, Parsons et Santley, 1979).

Le rituel de la maisonnée est identifié dans deux des trois complexes fouillés. Il peut être observé par la présence de figurines, de fragments d'encensoirs, de tambours en céramique, de vases en forme de courge et de vases polychromes dans les aires 11 et 6 des complexes A-2 et A-1. Dans l'aire 6, le plus grand nombre d'artefacts retrouvés suggère selon l'auteur: "...both individual family ritual and in some instances joint participation by the entire residential cluster." (1979: p.327). Nous aurions donc là les restes du niveau de rituel de groupe comme le définit Santley: "Some of the religious activities carried out in this patio area therefore constitute a second level in ritual organization, one that was devoted to welfare of the local lineage group." (1979: p.237). Enfin, Santley identifie un "oratoire ancestral" dans l'annexe du complexe A-1 par la présence de plus de 200 fragments de figurines et d'encensoirs, de masques en céramique, de lames d'obsidienne, de sifflets, de bols polychromes et de 3 sépultures d'enfants. Cet oratoire pourrait refléter un niveau de rituel supra-familial. L'auteur suggère aussi que: "... the occurrence of the shrine in association with the ranked household aided in legitimizing this compound's high status position vis-a-vis the remainder of the cluster." (1979: p.328) Aurions nous ici ce que Spencer identifie comme le niveau de rituel résidentiel ? L'auteur n'en dit pas plus et la différence entre le niveau de rituel de groupe et supra-familial semble assez vague. Il est difficile de se faire une idée sur cette différence grâce aux restes architecturaux, comme pour l'étude de Spencer, car dans le cas présent, il n'y a qu'un complexe qui ait été fouillé presque entièrement, tandis que les deux autres n'ont fait l'objet que de quelques sondages.

Dans cette étude, l'auteur se base plus sur les assemblages d'artefacts pour identifier des aires d'activités rituelles et des niveaux de culte que sur les structures architecturales, au contraire de C. Spencer. Tout au long de ce mémoire, nous reviendrons sur ces deux études. Comme pour l'analyse de Flannery, certaines critiques peuvent être faites et des points positifs peuvent aussi

être dégagés de ces études. Elles nous serviront donc d'exemples pour illustrer certaines questions bien précises.

Conclusion

Cette revue des études de Flannery, Spencer et Santley nous a permis d'avoir une vue d'ensemble sur l'analyse contextuelle des artefacts rituels formatifs et des niveaux qui peuvent être identifiés grâce à cette analyse. Nous avons plus particulièrement mis en relief les critiques qu'il est possible de faire à la lecture de l'article de Flannery. Nous avons préféré garder nos critiques des deux autres analyses pour illustrer certains points dont nous parlerons un peu plus tard.

Un constat peut toutefois être fait dès maintenant. Pour vérifier l'hypothèse que propose Flannery (et que suivent Spencer et Santley) en utilisant l'analyse contextuelle comme outil pour identifier différents niveaux de rituel, il doit être sous-entendu qu'il est possible d'identifier quels artefacts rituels étaient utilisés au formatif. Il faut aussi que le contexte de découverte de ces artefacts puisse vraiment nous donner des informations quant à leur utilisation.

Pour identifier quels sont les artefacts qui étaient utilisés rituellement au Formatif, il nous faudra donc prendre connaissance des artefacts rituels utilisés aux périodes suivantes et voir si effectivement ils apparaissent au Formatif. De cette manière, il nous sera peut-être possible d'inférer une continuité dans leur utilisation rituelle.

Pour vérifier si le contexte de découverte de ces artefacts peut vraiment nous donner des informations quant à leur utilisation, il faut être conscient des problèmes de formation des sites et du dérangement éventuel des assemblages archéologiques après l'abandon d'un site. Il faut aussi pouvoir établir de bonnes associations entre les artefacts et leur contexte de découverte. Enfin le problème de l'artefact qui est utilisé à un endroit mais jeté à un autre doit être pris en compte. C'est ce que nous verrons dans les prochains chapitres.

Deuxième chapitre: les sources ethnohistoriques, ethnographiques et iconographiques

Dans son étude de 1976, Flannery utilise, à quelques reprises, les sources ethnohistoriques et ethnographiques pour appuyer la fonction rituelle des artefacts qu'il étudie. Il sous-entend alors qu'il est possible de supposer une continuité dans la fonction des objets rituels, de la période formative à la période de la Conquête. Cependant, il ne le dit pas clairement et il ne présente pas de façon suivie les renseignements que peuvent apporter ces sources pour nous aider à identifier les artefacts rituels du Formatif⁷.

Ainsi, il indique que les trompettes en conque et les tambours en tortue étaient encore utilisés lors de l'arrivée des Espagnols. Toutefois, leur fonction rituelle n'est pas évidente à la lecture des exemples qu'il donne. Une chose est sûre cependant, ces objets sont utilisés lors de rassemblements publics (1976, p.335). Il précise aussi que les danses étaient encore pratiquées à l'arrivée des Espagnols. "Mesoamerican Indian dancers made great use of feathers, animal fur and gourd and shell rattles in their costumes. They also wore masks, many of which were so small as to cover only the lower half of the face." (1976, p.337). Les danses étaient-elles reliées à des rituels religieux ? Que représentaient ces costumes ? Enfin, il est plus précis quand il note l'évidence de la pratique de l'auto-sacrifice, qui peut aussi être retrouvée dans les textes ethnohistoriques. Flannery est donc assez bref dans sa justification de la fonction rituelle des objets ou des structures qu'il étudie. Enfin, quand il montre à quel niveau de rituel les artefacts étudiés à travers l'analyse contextuelle sont utilisés, il semble se baser sur les données ethnohistoriques, sans pour autant le spécifier, car ses résultats sont quand même un peu maigres pour établir des conclusions convaincantes.

Devant ce manque de précisions, nous avons nous aussi mené notre enquête sur les rituels pratiqués à la Conquête pour identifier les artefacts qui étaient utilisés. Nous avons aussi étudié les informations que les sources ethnographiques et iconographiques nous donnaient sur ces artefacts. Ces informations nous permettront d'avoir une meilleure idée sur l'emploi et

⁷ _ En 1994, J. Marcus et K. Flannery utilisent les textes ethnohistoriques pour déduire quels seront les restes archéologiques préclassiques laissés par les croyances et rituels décrits dans ces textes, sans toutefois parler de niveaux de rituel dans "Ancient Zapotec ritual and religion: an application of the direct historical approach". J. Marcus a déjà fait le même genre d'exercice dans: " Archaeology and religion: a comparison of Zapotec and Maya" (1978) et dans: "Zapotec chiefdoms and the nature of Formative religions" (1989).

l'utilisation de ces objets, sur leur valeur rituelle et sur le niveau de rituel dans lequel ils étaient utilisés.

Grâce à une revue de différentes sources nous espérons aussi pouvoir montrer, dans une certaine mesure, une continuité dans la fonction rituelle des objets que nous avons sélectionnés pour l'analyse contextuelle. Cette démarche nous semble importante car, il est tout d'abord essentiel de spécifier clairement les raisons qui nous laissent croire que les objets étudiés étaient utilisés dans des rituels religieux dès la période formative, avant d'entamer une analyse contextuelle.

Bien sûr, il ne pourrait être question ici de faire une étude exhaustive de toute la littérature ethnohistorique, ethnographique et iconographique. Nous avons plutôt choisi de consulter les principaux ouvrages dans chaque champ d'étude⁸. Lors de l'analyse contextuelle, nous reviendrons sur les données exposées dans les lignes qui vont suivre et nous pourrons alors confronter les informations trouvées dans les sources ethnohistoriques, iconographiques et ethnographiques avec les données recueillies grâce aux fouilles archéologiques.

Nous avons choisi d'étudier plus particulièrement les bâtiments publics-cérémoniels⁹, les autels, les masques et les éléments de costume, les instruments de musique, les caches, les traces d'auto-sacrifices, les sacrifiés humains, les encensoirs et les figurines. Toutes ces structures et artefacts sont liés au rituel religieux à la période de la Conquête et aux périodes post-classique et classique. Ils sont aussi retrouvés à la période préclassique. Bien sûr, il existait aussi d'autres artefacts utilisés dans les rituels que ceux que nous avons sélectionnés. Mais notre but n'est pas ici de présenter un répertoire de tous les objets rituels utilisés¹⁰, mais

⁸ _ Pour les sources ethnohistoriques, nous nous sommes concentrés sur les ouvrages de: Fray B. de Sahagun écrit après 1547, de Fray D. de Landa écrit vers 1566, de Fray D. Duran écrit avant 1588 et A. de Herrera écrit entre 1601 et 1615. Nous avons également tenu compte des chroniques ethnohistoriques résumées dans le *Handbook of Middle American Indians* (1965) et des articles de R. Spores et J. Marcus dans *The Cloud People* (1983: p. 342 à 351). Dans les sources ethnographiques, nous avons consulté des ouvrages sur les Chontals, Chortis, Lacandons, Mayas, Mixes, Tarasques, Tepehuas, Totonagues, Tzotzils. Nous nous sommes principalement attardés sur l'iconographie de l'aire maya et les ouvrages de L. Schele.

⁹ _ Nous avons choisi ici l'expression "bâtiments publics-cérémoniels" car il peut aussi exister des bâtiments publics non cérémoniels.

¹⁰ _ Par exemple, la consommation d'hallucinogènes à des fins rituelles semble être fréquente en Mésoamérique. Elle est attestée par la découverte de cuillères ou de pipes à priser dans les sites olmèques. Voir à ce sujet: P. T. Furst, 1972: "Ritual use of hallucinogens in Mesoamerica: new evidence for snuffing from preclassic and early

bien de présenter des informations recueillies dans des sources diverses qui nous permettront de continuer notre étude et de nous donner des pistes de recherche. La fonction rituelle de certains artefacts peut d'ailleurs être parfois difficile à isoler. Nous en reparlerons notamment quand nous exposerons les données recueillies sur les sacrifices. Mais passons sans plus tarder à ce que ces différentes sources nous ont appris .

Les bâtiments publics-cérémoniels

Les temples sont très bien connus pour les périodes classique et post-classique grâce aux fouilles archéologiques et aux sources ethnohistoriques. Les temples étaient généralement construits au-dessus d'une pyramide formée de plusieurs plates-formes et située devant une place. Ils étaient composés d'une ou de deux pièces. Un escalier menait directement de la base de la pyramide à l'entrée du temple. Parfois, un autel était situé à l'intérieur de celui-ci, devant son entrée ou sur la place devant la pyramide. Des stèles sont aussi parfois associées aux autels situés devant la pyramide. Les fouilles archéologiques ont aussi révélé la présence d'offrandes et de sépultures faites dans le soubassement du temple.

Ces constructions monumentales n'ont pu échapper au regard des chroniqueurs espagnols qui nous en ont laissé certains croquis (fig. 1 et 2). Assez souvent, les pyramides ont "survécu" jusqu'à nous, malgré le temps, l'abandon, la végétation et les intempéries. Les temples sont moins souvent retrouvés intacts car ils pouvaient parfois être construits en torchis. Cependant, beaucoup d'exemples en pierre peuvent encore être admirés dans toute la Mésoamérique.

Le temple est un lieu cérémoniel très important aux époques classique et post-classique. Dans les villes aztèques: " the most ambitious buildings were the temple centers and administrative palaces (...)The main temple of the city was its symbolic center." nous dit Esther Pasztory (1985: p.74). C'est dans les temples que les statues des dieux honorés sont installées, et c'est

classic" dans *Religion in Mesoamerica, XII Mesa Redonda*, édité par J. Litvak King et N. Castillo Tejero, p. 61 à 68. et aussi C. E. Tate, 1995: " Art in Olmec culture" dans *The Olmec World: Ritual and Rulership*, M.D. Coe et al., p. 46 à 67. La pratique du jeu de balle est aussi très importante dès la période classique et peut-être même avant si on se fie aux figurines de joueurs de balle et aux balles elles-même qui ont été retrouvées dans certains sites formatifs. Voir "Los espacios sagrados olmecas: El Manatí un caso especial" par P. Ortiz et M. del Carmen Rodríguez, dans *Los Olmecas en Mesoamerica*, édité par J. E. Clark en 1994, p. 69 à 91.

surement là aussi qu'étaient rangés certains objets rituels. Toutefois, les textes ethnohistoriques ne sont pas très précis à ce sujet¹¹. Sur ce point, les pratiques des Lacandons peuvent être utiles. Ces paysans, qui vivent à l'est du Chiapas, n'ont pas été christianisés et avaient gardé, jusqu'au début du siècle au moins, leurs coutumes ancestrales. Dans la maison-temple, qui n'a rien de la monumentalité des temples classiques ou post-classiques, les Lacandons rangent leurs objets rituels. Les encensoirs, qui représentent les dieux, les pierres sacrées, les tambours en poterie, les conques, les Calebasses, les planches à offrandes de copal, des feuilles de palmier et un autel, composent le mobilier de ce lieu sacré (J. Soustelle, 1937: p.86 et G. Soustelle, 1959: p. 159 à 163).

Sur la place, devant le temple, toute la communauté peut se réunir pour assister aux cérémonies. "New Year's day having then arrived, all the men (and the women as well) assembled in the court of the temple..." (Landa: p.152). Lors du festival des dieux de la pluie "...the people and the priest and officials assembled in the court of the temple..." (Landa: p.163). Cependant, il semble qu'un nombre restreint de privilégiés: les prêtres, les nobles et les dirigeants, pouvait entrer dans le temple. A la Conquête, les temples zapotèques sont composés de deux pièces. Dans la première, les individus peuvent faire des offrandes, tandis que celle du fond est réservée aux prêtres (J. Marcus et K. Flannery, 1994: p. 60). Ce genre de temple est retrouvé dès la phase Monte Albán II (200 av. J.-C.-100 ap. J.-C.) à Monte Albán. Malgré son accès limité, il n'en reste pas moins que le temple, bâtiment public-cérémoniel, est un témoin de la tenue de rituels publics célébrés pour toute la communauté. C'est aussi devant le temple qu'étaient faits les sacrifices humains, comme cela est illustré sur la figure 2.

Les bâtiments publics-cérémoniels semblent présents à la période formative. K. Flannery et J. Marcus leur ont consacré un article en 1976: "Evolution of the public building in Formative Oaxaca". Dès la phase Tierras Largas (1300-1200 av. J.-C.), les auteurs ont identifié des bâtiments publics à San José Mogote. Ils ont observé que la manière de construire ces bâtiments change avec les phases. De plus, les auteurs remarquent qu'au début de la période

¹¹ _ Landa (1941) mentionne toutefois que lors de la fête du nouvel an, tous les objets utilisés: "...plates, vessels, stolls, mats and old clothes and the stuffs with which they wrapped up their idols..." (p.151) sont remplacés. Dans la note 750, Tozzer précise: "Landa describes a series of Renewal or Renovation Rituals which concern principally the temples, the furnitures of the temple, given here, and the wooden and clay, but not the stone idols." Il s'agirait donc bien de la description d'objets rituels.

formative, les bâtiments publics sont construits au milieu des résidences. Avec le temps, ils se regrouperont autour de places puis seront construits sur de petites collines à l'écart des habitations. Avec la fondation de Monte Albán, cette tendance sera encore plus marquée.

Bien sûr, ces bâtiments publics n'étaient peut être pas employés à des fins cérémonielles. Cependant, ils ont dès la phase Tierras Largas la même orientation (nord-sud) que les temples de la période classique. La présence, dans ces bâtiments, d'une fosse remplie de chaux, qui était mélangée au tabac, est un autre indice de leur fonction rituelle. Les textes ethnohistoriques décrivent, en effet, l'utilisation rituelle du tabac mélangé à de la chaux. Enfin, ils sont très différents des structures d'habitat de la même période. Ces bâtiments pourraient en fait être des habitations de l'élite, mais aucun artefact qui refléterait une occupation domestique n'y a été découvert. Comme le dit J. Marcus en parlant de ces constructions: "In their use of crushed bedrock and lime plaster, they are already in the tradition of highland Oaxacan architecture, and they seem to represent the beginning of an architectural sequence that evolved steadily in Monte Albán times." (1989, p.163).

Il est donc possible d'observer une continuité dans la construction de bâtiments publics-cérémoniels de la période formative, pendant laquelle ils ne sont pas construits sur des plates-formes très hautes, jusqu'au post-classique où les plates-formes se multiplient. Il est important dans le contexte de notre recherche de pouvoir identifier des bâtiments publics-cérémoniels autour desquels, nous l'avons vu, se tenaient des rituels publics. Toutefois, cela sous-entend que la fonction de ces bâtiments doit être bien prouvée.

Les autels

Les monuments en pierre sont assez répandus sur les sites archéologiques. Parmi ceux-ci, les autels et les stèles sont souvent associés. La valeur rituelle des stèles pourrait être discutée. Elles semblent plutôt servir de support à la représentation d'un personnage ou à un texte. Il est difficile d'associer ce genre de structure à un rituel de façon aussi directe que dans le cas des autels. C'est pourquoi nous avons décidé de ne parler ici que des autels.

Les sources ethnohistoriques nous renseignent sur l'utilisation des autels à la période de la Conquête. Ils semblent généralement être construits en pierre, même si ils ne sont que temporaires. "... they built in the court of the temple a great pile of stones, and they placed the man or dog whom they were going to sacrifice on something higher than it ..." (Landa: p.143) "... they had erected a heap of stones with its steps..." (Landa, p.163). Les autels peuvent être situés sur les marchés publics (fig. 3), dans le temple, devant ou sur la même plate-forme que celui-ci, dans la cour devant la pyramide, dans de petits oratoires et même dans les maisons. F. Horcasitas et D. Heyden nous décrivent une scène hypothétique dans une maison:

"One can picture the little room, space, or niche in which the household gods and ceremonial objects were kept. Upon an altar or shelf stood holy figurines made of clay, wood, and stone, dressed in their appropriate costumes of cloth or paper. Before them lay humble offerings of food, drink, flowers, and at certain times rubber, herbs, tobacco, drugs, and other medicinal elements. During worship, native incense smoldered in a small tripod vessel, and slivers of resinous wood gave off a flickering light at night." (1971: p. 453).

Souvent, ces autels servent de support aux statues des dieux et aux offrandes qui leurs sont faites. "...the idol always stood upon a tall altar within a small chamber..." (Duran, p.74) "This idol stood in a wide, long chamber placed on an elaboratedly decorated altar..." (Duran, p.130).

Les autels sont célèbres dans les textes ethnohistoriques parce qu'ils accueillent le futur sacrifié. C'est ce genre d'autel qui est généralement représenté dans les codex et qui peut être observé sur les murales de Chichen Itzá (fig. 4). La pierre sacrificielle semble toutefois être bombée et un peu différente des autels qui servent à déposer les offrandes.

Les sources ethnographiques abondent de descriptions de rituels dans lesquels des autels sont utilisés. Lors de rites agricoles chez les Mayas (Redfield et Villa Rojas, 1962: p.131-133, 139; Bunzel, 1959: p. 310; Vogt, 1976: p.55), un autel de fortune est souvent construit dans les champs. Des offrandes, des bougies et de l'encens sont disposés dessus. Le rituel se déroule devant l'autel.

Dans toutes les maisons, il y a aussi un autel décoré. Chez les Mayas, c'est lors de la cérémonie de la nouvelle maison que l'autel est construit (Redfield et Villa Rojas, 1962: p. 133 et p.146). Des images de saints, des bougies, des fleurs et des offrandes sont déposées sur une table en bois qui fait souvent office d'autel dans la maison. Chez les Mixes (Lipp, 1991, p.25; Beals,

1973, p.62), les Mayas (Wauchope, 1938, p.124; Bunzel, 1959: p. 302; Vogt, 1970, p.79), les Totonagues (Ichon, 1967: p. 255) chaque maisonnée a aussi un autel¹². Chez les Chortis du Guatemala, C. Wisdom a observé trois sortes d'autel:

"Los altares estan instalados en las casas de las familias, en las casas ceremoniales de los aldeas y en las cofradias de los pueblos. Todas las familias que no son demasiado pobres tienen su altar ceremonial, generalmente instalado en un dormitorio, siempre en el extremo opuesto a la puerta.(...) El (altar) de la casa ceremonial de la aldea es parecido al de las familias, pero no tiene santos y es utilizado solo por los padrinos para las ceremonias de la lluvia y del día de difuntos. Los altares de las cofradias no difieren fundamentalmente de los anteriores, pero son mucho mas complicados y permanecen adornados todo el año." (1961, p: 433-434).

L'autel familial semble être un héritage amérindien plutôt qu'espagnol. En effet, A.-M. Fauvet-Berthelot a retrouvé des autels dans des structures domestiques post-classiques lors de ses fouilles à Cauinal, Mixco Viejo et Pueblo Viejo-Chichaj (1986, p.125 et 200). Elle note aussi qu'il n'existait pas d'autels dans les maisons espagnoles dans les années 1950-1970. En était-il aussi ainsi à l'époque de la Conquête ?

L'autel est une construction qui semble avoir traversé le temps sans encombrer, du formatif jusqu'à nos jours. D. Grove maintient toutefois dans un article de 1973: "Olmecs altars and myths" que plusieurs spécialistes appellent autels, ce qui seraient en fait des trônes. Il appuie cette suggestion sur une représentation gravée dans la caverne de Oxtotitlán. Sur cette gravure, un personnage costumé est assis sur une structure imposante qui représenterait la face d'un jaguar (fig. 5). Le jaguar est aussi associé aux "autels-trônes" retrouvés à La Venta. Ce genre "d'autel-trône" a aussi été retrouvé à Chalcatzingo. Des autels moins imposants que ceux de La Venta ont été retrouvés à Altar de Sacrificios et El Portón. Le site de Izapa est célèbre pour ses monuments en pierre, dont ses autels de la fin de la période formative.

La danse

Selon les sources ethnohistoriques, les rituels religieux sont souvent accompagnés par des danses. Selon Herrera, il y aurait 10 000 danseurs pour la fête du dieu Vitzilipuztli (Huitzilopochtli) (p.309) et selon Landa, 800 lors d'une autre cérémonie (p.218). Bien sûr, il est possible que ces chiffres soient exagérés. Cependant, ils permettent quand même de nous dire que lors de ces cérémonies, il devait y avoir beaucoup de danseurs. "There were many forms of

¹² _ Présence d'autel aussi chez les Maya Ixil, Quiché, Mam, Pokoman, Tzeltal selon un tableau de A. M. Fauvet-Berthelot, 1986: p.259 et chez les Mazatèques, Cuicatèques et Chinantèques dans R. J. Weitlaner (1961).

dancing and merrymaking among the Indians on the feasts of their gods, when different chants were composed for each deity, depending upon his qualities and importance. Thus, many days before the arrival of the feast there were long rehearsals of dancing and singing" (Duran: p.295) Les danses accompagnent donc les fêtes en l'honneur des dieux.

Lors des sacrifices, les sacrifiés dansent en costume du dieu pour qui ils vont être sacrifiés (Duran: p.223). Après les sacrifices, les prêtres dansent: "All severally took with them the head of a captive, a sacrificial victim, and therewith dance. This was called "the dance with severed heads"."(Sahagun: p.53). Il y aurait aussi des danses pendant et après l'auto-sacrifice, notamment lors d'un rituel célébré par les chasseurs (Landa: p.155) et un autre par les pêcheurs (Landa: p.156). Les danses pendant l'auto-sacrifice sont aussi illustrées sur plusieurs vases mayas (fig. 6 et 7).

Les prêtres, les guerriers, les princes, les nobles, Moctezuma, mais aussi le peuple dansent. "...the noblemen came out to dance in the courtyards of the temple and in the market place.(...) While the lords and noblemen were dancing, the common people took part in another solemn dance." (Duran: p. 432-433). Selon Landa, les femmes ne dansent pas, à part les vieilles femmes en l'honneur du dieu Yax Cocah Mut "...the old women had to dance with these dogs in their hands..." (Landa, p.145) et lors de certains sacrifices humains, pratiqués au début de l'année, pour éloigner les calamités (Landa, p.129 et 143). Duran raconte aussi que tous les enfants apprennent à danser à l'école de danse et de chant (p. 287 à 300).

Généralement, les danses se tiennent sur la place devant le temple ou sur la place du marché. "He (le dieu) was kept in a chamber in front of the courtyard where the usual dances were held." (Duran: p.290). Mais à certaines occasions, les danses sont aussi pratiquées dans les temples, sur les places des palais, et même dans toutes les maisons comme le dit Sahagun: "All danced (bearing) dried maize stalks. And there was dancing in all the houses."(p. 165). "It was common to dance in the temple, but on solemn occasions it was even more common in the royal or lordly dwelling places." (Duran: p.299).

Encore aujourd'hui, la célébration des fêtes de saints donne lieu à d'importantes festivités qui sont accompagnées par des processions, des prières, des offrandes, des banquets et bien sûr des danses (chez les Mixes, Totonagues, Mayas). Ces danses sont maintenant d'inspiration espagnole avec des sujets, des personnages et des costumes espagnols. Selon Alain Ichon, qui a travaillé chez les Totonagues, "...toutes les danses indiennes, ont, à un degré plus ou moins fort, un caractère religieux." (1969: p. 324).

Pour l'archéologue, la tenue de danse est assez difficile à détecter directement. La découverte de grandes places ou d'aires ouvertes peut toutefois suggérer la pratique de danses. Dès la période classique, les temples sont construits autour d'une place. A la Coyotera et San José Mogote, cet agencement des bâtiments publics-cérémoniels autour d'une place peut aussi être observé pour les phases Perdido (650-200 av. J.-C.) et Rosario (650-500 av. J.-C.). Cependant, c'est la découverte d'objets associés à ces danses: les masques et costumes que portent les danseurs, les instruments de musique qui rythment la danse, qui nous fournissent le plus d'indices sur la tenue de danses. Les figurines de danseurs ou des représentations de danses sur des peintures murales ou les vases sont aussi des témoins à considérer. Comme nous l'avons souligné, des danses reliées à l'auto-sacrifice sont peintes sur des vases mayas.

Comme le note Flannery, à la période formative, des figurines de danseurs ont effectivement été retrouvées à Tlatilco, à Tierras Largas et à San José Mogote. Elles pourraient même représenter un danseur bien précis: le chamane.

Les masques et éléments de costume

Comme nous venons de le mentionner, les danseurs sont généralement costumés. Fransisco Lopez de Gómara décrit des danseurs à la cour de Moctezuma II comme suit: "...the dancers come in shortly, dressed in rich robes of vermilion, green, and yellow, and woven with many colours. (...) Many wear hoods of pumas or masks made in form of heads of eagles, tigers, caymans, and other savage animals." (Miller, 1986: p.88). D'autres témoignages décrivent aussi les costumes: "During the dances some boys dressed up as birds, and others [dressed] as butterflies descended [from the trees]. They were richly decked with fine green, blue, red, and yellow feathers." (Duran: p.296). "With the new songs out came different costumes and

ornaments of cloth and feathers, wigs, and masks, all conforming to the song which had been composed." (Duran: p.295). Sur la murale de la pièce 1 à Bonampak, les nobles aussi dansent en costume de plumes très élaborés, ainsi que les danseurs ou musiciens qui personnifient des dieux dans la procession (fig. 8).

Comme le précisent L. Schele et M. E. Miller: "The maya believed that ritual transformed its participants into the gods they portrayed, and masks and body suits contributed to this perceived transformation" (1986: p. 69). La même croyance peut aussi être observée chez les chamanes (F. K. Reilly, 1995: p.39), qui entrent en transe pour communiquer avec les esprits ou les dieux, vêtus de costumes spéciaux (fig. 9).

Selon les sources ethnohistoriques, plusieurs individus peuvent porter des costumes pendant les cérémonies religieuses: les danseurs, les prêtres, les sacrifiés et les statues des dieux. Selon les cérémonies les prêtres sont costumés différemment. " He was dressed in the same clothes as the idol" (Duran: p.101) "He came forth clothed in a jacket of red feathers, embroidered with other colored feathers, and from the ends of it hung other long feathers, and he wore a sort of corozá (une cape ou une coiffure en plumes) on his head of the same feathers; and under the jacket many cotton ribbons hanging down to the ground like tails." (Landa: p.105). Les sacrifiés portent aussi des costumes spéciaux. "... they stripped him (le sacrifié) naked, and anointed his body with blue color, and put a corozá on his head." (Landa: p.117) Selon Duran et Herrera (p.319), le sacrifié peut aussi personnifier le dieu auquel il va être sacrifié, dans une cérémonie avant le sacrifice. "...another slave was dressed and purified to represent the goddess Chicomecoatl. " (Duran: p.223). Les idoles sont aussi costumées:

" She wore golden earplugs and in her nose a golden ornament which hung over her mouth. She was crowned with a garland of red leather ornaments that were round and looked like horns. She wore a finely worked blue tunic decorated with beautifully woven flowers formed of feathers with little plaques of gold pendants all over them." (Duran: p.239).

Chez les Aztèques, les nobles et les guerriers portaient des costumes de plumes. Plusieurs représentations peuvent être observées dans les illustrations qui accompagnent les textes ethnohistoriques (fig. 10 et 11). Les guerriers mayas portent aussi des costumes: "...they went to war, clothed with feathers, and skins of tigers and lions..." (Landa: p.122). Les costumes de plumes et de peaux, ornés d'or ont un caractère sacré. Toutefois, quand il s'agit de guerriers ou

de nobles, le côté sacré du costume perd de sa valeur. En lisant les textes ethnohistoriques, il est difficile de pouvoir faire la différence entre un costume sacré et un costume d'apparat.

Ces costumes, pour la plupart fabriqués en matières périssables (en plumes, en peau d'animaux, en papier, etc...), seront bien sûr difficiles à retrouver dans les fouilles archéologiques. Cependant, les masques peuvent parfois être faits en céramique, en pierre, en jade. Ils seront alors plus faciles à retrouver. Selon Pasztory (1983: p.277), les masques aztèques en bois et mosaïque de turquoise servaient de masques pour les statues des dieux ou pour ceux qui personnifiaient ces dieux dans les cérémonies en leur honneur.

Des masques en céramique et en pierre sont retrouvés dans les sites classiques et post-classiques, mais aussi préclassiques, comme à San José Mogote, Fabrica San José, Chalcatzingo et Tlatilco.

Les instruments de musique

Comme nous l'avons vu, la danse a un caractère religieux très important selon les textes ethnohistoriques. Les danses cérémonielles sont accompagnées de chant et de musique. M. Miller résume l'étude de R. Stevenson¹³ sur la musique au temps de la Conquête: " First, he does not see music as an independant art, but rather as an integral part of the fabric of ritual activity. There was no concept of the solo. Instrumentation and singing were always united, all music was always tied to dance." (1986: p. 89).

Le tambour en céramique, en carapace de tortue et en bois, la flûte, la trompette en conque, en bois, le sifflet et le hochet forment la panoplie instrumentale des cérémonie rituelles. Landa décrit un groupe de musiciens qui ressemble d'ailleurs au célèbre "band" des murales de Bonampak.

"They have little drums which they play with the hand, and another drum made of hollow wood with heavy and sad sound. They beat it with rather a long stick with a certain gum from a tree at the end of it, and they have long thin trumpets of hollow wood with long twisted gourds at the end. And they have another instrument made of a whole tortoise with its shells, and having taken out the flesh, they strike it with the palm of the hand. The sound is doleful and sad. They have

¹³ _ R. Stevenson, 1968, *Music in Aztec and Inca Territory*, University of California Press, Berkeley.

whistles made of the leg bones of deer; great conch shells and flutes made of reeds, and with these instruments they make music for the dancer..." (Landa: p.93)¹⁴.

Sur la murale de la pièce 1 à Bonampak, cinq joueurs de hochet, un joueur de pax (tambour vertical), trois autres joueurs de tambours en tortue, deux joueurs de trompette et peut-être un joueur de tunkul (tambour horizontal), forment le groupe de musiciens qui accompagne les danseurs costumés (fig. 8). Plusieurs groupes de ce genre sont aussi représentés sur des vases mayas (fig.12 et 13).

Ces instruments de musique permettent d'appeler les dieux lors d'une cérémonie. Ils avertissent aussi les gens de la communauté "... at this moment the priests and ministers of that temple took up their conch shell and trumpets and summoned the people to the temple." (Duran: p. 188) ou les réveillent: "Their labor (des jeunes prêtres) consisted of (...) rising at midnight to blow shell trumpets to awake the people..." (Duran: p.83). Ils accompagnent les danseurs et les chanteurs, ils suivent aussi les processions. La statue du dieu Huitzilopochtli arrive au temple "... in the midst of the sounding of the trumpets and flutes, to the din of the shells and drums." (Duran: p.87). A chaque moment important de la cérémonie, les trompettes, les conques retentissent (Duran: p.157, 223, 224...). Sur un vase maya, des musiciens jouent pendant un sacrifice humain (fig. 13). Sur la murale de la pièce 3 à Bonampak, un tambour, quatre trompettes et deux hochets accompagnent aussi le sacrifice.

Ce sont les prêtres qui jouent : "At the sunset on the day before the feast the priests of the temple blew the conch shells and horns and beat the drum which sounded on the great feasts" (Duran: p.423). "...the conch shells and trumpets were blown by the priests of the temple." (Duran p. 191), mais dans la plupart des cas, les textes ethnohistoriques ne sont pas précis sur l'identité des musiciens. Selon D. Lopez de Cogolludo, c'est le chef des chanteurs qui est responsable des instruments de musique (Landa, p. 93, note 403). Nous n'avons pas plus d'indications ethnohistoriques sur l'endroit où étaient rangés ces instruments. Cependant, si ce sont généralement, les prêtres qui jouent la musique, il y a de fortes chances que les instruments de musique soient rangés dans les temples.

¹⁴ _ Herrera fait à peu près la même description, dans Tozzer, 1941: p. 218.

La musique est aussi employée lors des guerres comme on peut l'observer sur les murales de Bonampak, dans la pièce 2. Dans cette scène de bataille, trois joueurs de trompette et un joueur de hochet sont présents. N. Hammond cite un texte maya qui décrit une bataille:

"When the dawn appeared the Quiché descended from the hills, the cries and shouts of war broke forth, the banners were displayed. Then were the drums, the trumpets and the conches of the combatants...the noise of the drums, the trumpets and resounded, mingling with the enchantment of the heroes." (p.227).

Même lors de guerres, il semble que ce soit les prêtres qui jouent de ces instruments. La conque peut aussi servir lors de la chasse si on se fie à une représentation sur une assiette maya (fig. 14). Serait-ce une chasse rituelle ?

Encore, aujourd'hui, la musique fait partie des festivités. Certains instruments anciens sont d'ailleurs encore utilisés. Les Totonagues se servent encore du huehuetl (ou pax) et du teponaztli (ou tunkul) (Ichon, 1967: p.207). La flûte est encore employée lors des cérémonies agricoles chez les Mayas (Furst, 1973: p.115). La trompette en conque est un instrument sacré chez les Pueblos et les Huichols (Furst, 1973: p.117). Chez les Lacandons, le tambour en poterie, la conque, le hochet sont des instruments strictement réservés aux cérémonies religieuses et ils sont gardés dans le temple. Ils servent à appeler les dieux pour qu'ils viennent consommer les offrandes qui leur sont adressées, tandis que le vase siffleur est utilisé dans la forêt pour s'appeler. La flûte et la cithare sont utilisées pour le divertissement personnel. (J. Soustelle, 1937: p.78 à 85, G. Soustelle, 1959: p.163-164).

A Pacbitun, P. Healy (1988) a retrouvé 16 instruments de musique dans une tombe de la fin de la période classique (1 tambour, 2 flûtes-maracas, 5 flûtes et 8 ocarinas). Cette découverte est importante car les instruments ont été retrouvés en très bon état. Selon l'auteur, ces instruments auraient servi pour accompagner le cortège funèbre jusqu'à la tombe de la défunte. L'auteur mentionne aussi:

"We do know, however, that whistles were not an uncommon instrument among the Maya. They appear with some frequency in household contexts, where they may have served either ceremonial or non ceremonial functions. Drums and other instruments, usually found in fragmentary condition, also occur in domestic contexts." (p.27).

Deux études de N. Hammond (1972) sont aussi consacrées aux instruments de musique de la période classique. L'auteur compare dans ses études les renseignements donnés par les textes ethnohistoriques, les représentations de ces instruments dans l'iconographie maya et les restes

archéologiques de ces instruments. Il décrit le tunkul, un tambour horizontal, le pax, tambour vertical, deux sortes de tambour en poterie et le tambour en carapace de tortue, le hochet, la clochette, la rape, les sifflets, la trompette en conque, en bois et la flûte en os ou en céramique. La plupart des instruments qu'il présente sont retrouvés dans des contextes classiques (dans les sites de Uaxactun, Barton Ramie, Nebaj, Tikal, Benque Viejo, Lubaantun...) et correspondent à des descriptions de la période de la Conquête¹⁵.

Toutes ces sortes d'instruments ne sont pas retrouvées à la période formative. Cependant, il semble, selon les restes archéologiques, que des sifflets, des tambours en tortue, des trompettes en conque, des flûtes et des hochets soient utilisés à cette période.

Les offrandes

L'offrande est faite aux dieux ou aux ancêtres en échange d'une protection, de la réalisation d'un souhait. L'offrande

"... refers to the presentation of a sacrifice of objects or of lives, either human or animal, given to propitiate or pay homage to supernaturals. (...) In sum, an offering or a sacrifice can be seen as a donation or destruction of precious commodities that become holy in the act of dedication to a supernatural." (D. Nagao, 1985: p.1).

Alain Ichon précise:

"Il n'y a pas de différence essentielle entre l'offrande et le sacrifice. L'offrande est liée à la prière. Celle-ci éveille les dieux, les rend réceptifs à l'offrande. L'offrande est un don devant entraîner un contre-don: santé des hommes, prospérité des cultures. Mais l'offrande est aussi un dû: toutes choses sur terre appartiennent aux dieux qui les ont créées. Il est donc normal de les leur offrir, tout au moins de leur offrir "l'esprit" de l'offrande." (1969: p.209).

Dans tous les rites il y a offrande, que ce soit de fleurs, d'encens ou de coeurs humains. Les rites sont célébrés pour honorer les dieux et il est donc normal de leur faire des offrandes. Les textes ethnohistoriques, qui décrivent beaucoup de cérémonies en l'honneur des dieux, abondent d'énumérations d'offrandes. Les offrandes sont très variées: nourriture, boissons, humains (coeur humain, sang humain), fleurs, encens, tabac, chiens en céramique, pierres précieuses, or, argent, vases, coquillages, papier, bijoux (Landa: p.315; Duran: p.496). Selon les chroniqueurs espagnols, les offrandes sont placées devant la statue du dieu à qui elles sont destinées. "... they quickly proceeded to lay gifts before the devil..." (Sahagun: p.181) "... in

¹⁵ _ Toutefois, selon N. Hammond, le tunkul semble avoir fait son apparition chez les Maya à la période post-classique.

that small shrine where the idol of the market stood were offered ears of corn, chili, tomatoes, fruit, and other vegetables, seeds, and breads..." (Duran, p.276) L'idole peut aussi être aspergée de sang. Le coeur humain ou animal est brûlé dans un encensoir pour qu'il se transforme en fumée que le dieu pourra "consommer". Tout le monde fait des offrandes: les prêtres lors des cérémonies publiques pour toute la communauté, les dirigeants, mais aussi tous ceux qui ont quelque chose à demander aux dieux.

L'importance des offrandes est aussi visible dans les textes ethnographiques. Bien sûr, depuis la conquête espagnole, les sacrifices humains ont peu à peu disparu. Ce sont les animaux qui remplacent maintenant les humains. Des fleurs, des cigarettes, du sang de volaille, de l'alcool et même de l'argent sont offerts¹⁶. Les offrandes sont disposées sur l'autel ou dans des fosses creusées dans le sol. Lors du rituel de la nouvelle maison, les offrandes sont enterrées dans des fosses. Comme l'explique E. Vogt, "If the Earth Lord does not receive other gifts, he will some day capture the souls of the inhabitants of the house and put them to work as slaves for many years (...) Thus, chickens, symbolizing the residents of the new house, are offered as substitutes." (1976: p.56). Le sang, les plumes et les têtes des poulets sont alors enterrés dans des fosses dans la maison. Chez les Mixes, "When a new house is finished, or a child is desired, or there is sickness or some other important event, a turkey or chicken is killed..." (Beals, 1973: p.90). Les pratiques d'offrandes peuvent changer de village en village dans une même région, comme le montre aussi R. L. Beals (p.90 à 92).

L'auto-sacrifice et le sacrifice sont des offrandes qui sont représentées dans l'iconographie classique. Cependant, nous n'avons pas trouvé de représentations de personnages posant des offrandes dans une cache. Une représentation dans le codex de Florence montre des individus faisant des offrandes devant une statue de dieu (fig. 15).

Bien sûr, beaucoup d'offrandes ne peuvent être retrouvées archéologiquement car elles ont disparu, mangées par les protagonistes de la cérémonie ou décomposées dans la terre. Cependant, les fouilles archéologiques ont permis de retrouver des caches d'offrandes, dont les

¹⁶ _ Pratique de l'offrande dans toutes les études ethnographiques que nous avons lues: soit chez les Chontals, Chortis, Lacandons, Mayas, Mixes, Tarasques, Tepehuas, Totonagues, Tzotzils.

textes ethnohistoriques ne semblent pas parler. Comme le montre D. Nagao (1985) les caches d'offrandes sont très fréquentes en Mésoamérique pré-colombienne, de la période préclassique à la période post-classique. "...caches generally function to commemorate or consecrate the erection of a monument, a calendrical event, or the construction or the destruction of a building. They may also be dedicated to a specific deity or a cult." (p.2). A la période formative, les caches sont retrouvées dans le remplissage des monticules ou sous le sol d'occupation aussi bien dans l'aire olmèque, que au Chiapas, dans l'aire maya et dans la vallée d'Oaxaca. Aux périodes classique et post-classique, les caches sont encore retrouvées dans le remplissage des monticules, mais aussi sous les stèles, les autels, les places, les jeux de balles, les temples, les palais et même sous les sols des maisons selon D. Nagao.

L'auto-sacrifice

L'auto-sacrifice est très répandu chez les Mayas et en Mésoamérique en général. "For kings every stage in life, every event of political or religious importance, every significant period ending required sanctification through bloodletting. When buildings were dedicated, crops planted, children born, couples married or the dead buried, blood was given to express piety and call the gods into attendance." (Schele et Miller, 1986: p.175-176). L'auto-sacrifice est si répandu chez les Mayas de la période classique que le perforateur semble être personnifié sous la forme d'un dieu.

L'auto-sacrifice est un acte religieux essentiel pour le roi ou le chef d'une communauté. Par cette offrande aux dieux, il les appelle et entre en communication avec eux. De par sa naissance, il peut communiquer avec les dieux ou les ancêtres royaux et leur demander aide et protection au nom de toute la communauté et pour toute la communauté. Par cette communication avec les dieux ou les ancêtres il légitimise son pouvoir, sa place de dirigeant de la communauté¹⁷.

"The ritual served two primary purposes in the understanding of the ancient Maya: as the nourishment and sustenance of the gods and as the way of achieving the visions they interpreted as communication with the other world. The Maya believed this bloodletting-vision rite gave birth to the gods, and thus materialized them in the human world. Every important dynastic and calendric ritual of Maya life required sanctification through bloodletting. It brought the central axis into existence and allowed communication with the ancestral dead and the gods." (Schele et Freidel, 1990: p.426-427, note 13).

¹⁷ _ Cette légitimisation du statut de chef par la communication avec les ancêtres est aussi observée chez les Zapotèques (J. Marcus, 1989: p.154).

L'auto-sacrifice est aussi décrit de long en large dans les textes ethnohistoriques qui regorgent de détails. La majorité de la communauté pratique ce rituel.

"They (les prêtres sacrificateurs) offered sacrifices of their own blood, sometimes cutting themselves around in pieces and they left them in this way as a sign. Other times they pierced their cheeks, at others their lower lips. Sometimes they sacrifice certain parts of thier bodies, at others they pierced their tongues in slanting direction from side to side and passed bits of straw through the holes with horrible suffering; others slit the superfluous part of the virile member leaving it as they did their ears (...) they anointed the idol with the blood which flowed from all these parts..." (Landa: p.113-114).

Les prêtres, les jeunes prêtres, le roi, les dignitaires, les nobles se mutilent.

"...there were many people who drew their blood, cutting their ears, and anointed with blood the stone of the god called Chac Acantun, which they had there. Here they took boys and drew blood from their ears by force, making gashed in theirs ears." (Landa: p. 144)

Selon Duran, les enfants de plus de douze ans doivent donner du sang aussi lors d'un rituel en l'honneur de Tozoztontli (p.419). Selon Landa, les femmes ne versent pas leur sang (p114). Cependant, sur les linteaux 17 et 24 de Yaxchilan et sur une stèle, Lady Balam-Ix, Lady Xoc et Lady Etoile-du-soir se perforent la langue qui est traversée par une corde (fig. 16, 17, 18). Le sang coulait alors le long de la corde et imbibait le papier sur lequel le bout de la corde était placé. Le papier était ensuite brûlé et la fumée s'envolait vers les dieux ou les ancêtres. Dans sa description du rituel de groupe des chasseurs et des pêcheurs, Landa précise qu'ils se mutilent aussi.

Des danses sont pratiquées lors de l'auto-sacrifice, comme le montrent ces scènes sur des vases mayas (fig. 6 et 7). Plusieurs représentations aztèques montrent aussi le roi se mutilant (fig. 19). Selon E. Pasztory, "This act of penance was performed during the coronation ceremonies of an Aztec ruler and does not appear in art in central Mexico prior to the Aztec." (1985: p. 125).

Le sang de l'auto-sacrifice est offert aux dieux en guise d'offrande. Le sang est même parfois répandu sur les idoles. "The high priest wet the hyssop which he held in his hand in that innocent blood and sprinkled the idol [and] all the offerings and food. And if any blood was left, he went to the idol Tlaloc and bathed its face and body with it, together with all the companion idols, and the floor." (Duran: p.159)

Ces descriptions d'auto-sacrifices, écrites ou sculptées, nous donnent de bons indices quant aux instruments qui étaient employés lors de ce rituel. Les scalpels en obsidienne, en silex et plus généralement des lames sont utilisées, mais aussi un os pointu, un ongle, des épines de raie ou de maguey. "...they took up their sacrificial blades..." (Duran: p.242) "...the veins under the tongue and behind the ear were cut with sharp bone, a stone knife or with pointed nail..." (Landa: p.113, note 157). Duran note que ce sont les jeunes prêtres qui prennent soin des petites lames utilisées pour le sacrifice (p.81). Elles pourraient aussi ne servir qu'une fois comme le note Herrera: "...y ninguna lanceta servia dos veces, y asi habia muchas..." (p.321).

L'auto-sacrifice a disparu avec l'arrivée des prêtres espagnols. Cependant, les Lacandons se coupaient encore les oreilles avec des couteaux de pierre en 1907 (Tozzer, 1941: p.316). Comme nous l'avons déjà souligné, le sang humain est maintenant remplacé par le sang de dinde ou de poulet.

Selon R. A. Joyce, R. Edging, K. Lorenz et S. D. Gillespie (1986), l'auto-sacrifice peut aussi être observé dans les représentations iconographiques olmèques. Ces auteurs ont identifié des représentations de poisson qui seraient reliées à l'auto-sacrifice. Par conséquent, il y aurait suggestion de l'auto-sacrifice à chaque fois que ce motif est représenté sur un objet. Mais aucune scène "réaliste" d'auto-sacrifice n'est connue dans l'iconographie olmèque, comme celles qui peuvent être observée dans l'iconographie maya.

Il est difficile archéologiquement de faire la différence entre des lames ayant servi à l'auto-sacrifice et des lames qui ont servi à couper de la viande, surtout quand elles sont retrouvées dans des contextes de remplissage de monticules. Les perforateurs en obsidienne sont des indices moins controversés de la tenue de l'auto-sacrifice. Selon un article de S. F. Borhegyi intitulé: "Shark teeth, stingray spines, and shark fishing in ancient Mexico and Central America", les épines de raie sont assez communes dans les caches et dans les sépultures à la période classique¹⁸.

¹⁸ _ Les dents de requin sont souvent percées, elles seraient alors plutôt utilisées comme pendentif, que comme perforateur. Cette ambiguïté de fonction nous a amené à les éliminer de cette étude.

Plusieurs exemples de perforateurs et d'épines de raie ont aussi été retrouvés dans des sites préclassiques, à San José Mogote, comme le note Flannery, mais aussi à La Venta et à Chalcatzingo.

Les sacrifiés humains

Les sacrifices humains pratiqués dans toute la Mésoamérique ont fait l'horreur des conquistadors et des prêtres espagnols venus christianiser le nouveau monde. Les chroniqueurs espagnols les ont largement décrits. Les humains, comme le sang de l'auto-sacrifice, sont des offrandes pour les dieux. Chez les Aztèques, le sacrifice humain est dirigé par la croyance mythologique selon laquelle les dieux se sont sacrifiés pour abreuver le soleil lors de sa création. En retour, les humains doivent depuis ce jour se sacrifier pour nourrir les dieux. Ce genre d'offrande est plus particulièrement pratiqué lors de grands dangers réels (guerre, famine) ou mythologiques (fin du monde après le cycle du calendrier) qui mettent en cause toute la communauté. Ces sacrifices, quoiqu'en disent certains chroniqueurs espagnols, ne sont pas pratiqués à tout propos. Ils supposent la célébration de grandes fêtes pour les dieux qui protègent la communauté. Comme toute grande célébration rituelle, les sacrifices humains sont accompagnés de danses et de chants.

Ce sont des prêtres spécialisés qui se chargent de l'opération délicate de l'extraction du cœur des sacrifiés qui sera brûlé dans un encensoir. Les sacrifices peuvent aussi se réduire à tuer plusieurs individus adultes ou enfants. Souvent, leur sang est recueilli, pour être offert aux idoles. " Her blood was gathered in a small bowl, and the wooden goddess was sprinkled with it." (Duran: p.226). Généralement, ce sont les esclaves¹⁹ ou les prisonniers de guerre qui sont sacrifiés, comme dans cette description de l'extraction du cœur:

"Thereupon they (ceux qui ont fait les prisonniers) stretched them (les prisonniers), one at a time, down on the sacrificial stone; then they delivered them into the hands of six priests, who threw them upon their backs, and cut open their breasts with a wide-bladed flint knife. And they named the hearts of the captives "precious eagle-cactus fruit". They lifted them up to the sun, the turquoise prince, the soaring eagle. They offered it to him; they nourished him with it." (Sahagun: p.47)

¹⁹ _ "esclaves" selon l'expression des textes ethnohistoriques, car il n'y avait pas d'esclaves au sens grec ou romain en Mésoamérique.

La dépouille du sacrifié est alors emmenée au "tribal temple" et parfois mangée. Plusieurs représentations qui accompagnent les textes ethnohistoriques montrent ce genre de scène (fig. 20 et 21).

Parfois, le sacrifié (ou la sacrifiée) est d'abord costumé pour représenter le dieu auquel il sera ensuite sacrifié. A plusieurs reprises, il doit suivre une procession. Des offrandes lui sont faites, comme si il était le dieu, puis il est sacrifié, parfois décapité nous dit Duran (p.233 à 226)²⁰.

En plus d'une pierre sacrificielle, plusieurs outils sont indispensables pour le sacrifice: des bols et des assiettes pour recueillir le coeur, des couteaux, des haches, des couteaux-griffes, des pierres dentelées, des ciseaux et des marteaux. F. Robicsek et D. M. Hales (1984) ont fait une étude des instruments et de la technique d'extraction du coeur: "Maya heart sacrifice: cultural perspective and surgical technique". Selon eux, il semble difficile de différencier les instruments de boucherie des instruments utilisés pour les sacrifices. Néanmoins, selon G. Willey (1965) les outils sacrificiels semblent moins usés, voir pas usés du tout, par rapport aux lames utilisées dans la cuisine. "These (the ceremonial tools) are similar to the "utilitarian" obsidian flake blades in materials, methods of manufacture, and form. They differ in being more frequently intact rather than fragmentary, in being found in every instance with either a burial or in a cache, and in showing very little use-nicking." (p.447). Toutefois, ce sont quand même les restes des sacrifiés qui nous donneront les indices les plus faciles à trouver pour détecter ce rituel dans les fouilles archéologiques. Plusieurs sacrifiés ont ainsi été retrouvés autour du temple de Quetzalcoatl à Teotihuacan. Nous n'avons pas d'indices sur l'endroit où étaient rangés les instruments du sacrifice. Cependant, comme ce sont les prêtres spécialisés qui le pratiquent, ils pourraient être logiquement gardés dans le temple ou les quartiers des prêtres.

Bien sûr, le sacrifice humain fut interdit par les conquérants espagnols, mais il semble qu'il était encore pratiqué de façon exceptionnelle jusqu'au début du siècle. Cependant, le sacrifice de volaille est encore pratiqué aujourd'hui, mais c'est plutôt le sang qui est recueilli pour faire

²⁰ _ Voir aussi A. de Herrera (1991): p. 318 à 319.

une offrande, alors que le reste de l'animal est généralement préparé et mangé (La Farge et Byer, 1931: p.178).

Plusieurs restes de sacrifiés humains ont été retrouvés dans des sites préclassiques, à Cuello notamment. Bien sûr, le sacrifice humain n'était peut-être pas aussi largement pratiqué à cette période qu'à la période de la Conquête. Selon F. K. Reilly, la scène représentée sur le monument 2 (fig. 22) de Chalcatzingo montrerait un sacrifice humain: "... in which two masked performers dispatch a bound and seated captive with paddle-shaped clubs, while a third elevates a bundle of vegetation." (1996: p.34). De plus, au Guerrero, des figurines datées de la période formative, ouvertes dans le sens de la longueur sur le thorax (fig. 23), pourraient aussi être des indices de la pratique de ce rituel (Robicsek et Hales, 1984).

Les encensoirs

Toute offrande aux dieux, toute communication avec les dieux impliquent l'usage de l'encens. Il sert d'offrande mais aussi à enfumer les temples, à parfumer les dieux et à entrer en contact avec eux (fig. 1 et 24). L'encens était brûlé dans des encensoirs très décorés, qui sont qualifiés d'idoles par les chroniqueurs espagnols.

En lisant les textes ethnohistoriques, force est de constater l'omniprésence de l'encens dans tous les rituels: "they burned their incense to their idols ..." lors d'une fête dans les plantations de cacao pour les dieux Ek Chuak, Chac et Holnil. (Landa: p.164). "And when the impersonator of Mictlan Teculi died, then the Fire Priest of Tlillan offered incense." (Sahagun: p.167). "And when they came up to the devil, they dedicated the incense burner to the four directions, then thus offering incense." (Sahagun: p.181). "All the rites performed in the other temples also took place here: the incensing of the images four times day and night..." (Duran: p.188). L'encens est aussi utilisé sur les autels dans les temples (Duran: p. 64). Lors de processions, l'idole sur sa litière est encensée "These priests went back and forth to the idol constantly, offering it incense..." (Duran: p.104). L'encens sert aussi à bénir les maisons. "Early in the morning the minor priests from the wards went from home to home with incense burners in their hands, and even though the master of the house was most humble, [the priest] would incense the entire house all the way from the threshold to the last corner." (Duran: p. 427).

Les jeunes prêtres ont comme tâche: "...of incensing the idol four times, day and night, with the incense burner in their hands..." (Duran: p.119). Même le dirigeant offre de l'encens: "Moctezuma himself did penances and offered incense." (Sahagun: p.166). Ce sont les prêtres qui s'occupent de l'approvisionnement en encens (Sahagun: p. 193 à 201).

Encore aujourd'hui l'utilisation de l'encens est inévitable dans tous les rituels. Chez les Lacandons, les encensoirs sont conservés dans le temple, ils sont associés aux dieux. Remesal décrit une maison-temple Maya Chol: "... it was so black and dirty, partly owing to deposition of soot from copal smoke (...) There were also two stones, on which sacrifices of incense smoke were made." (Landa: p.109, note 497). La plupart du temps, c'est le copal sous forme de résine ou d'écorce qui est utilisé en guise d'encens chez les Totonèques.(Ichon, 1969: p.232). Lors de rites de guérison, de la nouvelle maison, de rites agricoles, l'encens est brûlé, des chandelles sont allumées²¹.

Les traces d'encens sont difficiles à retrouver archéologiquement. Cependant, les encensoirs en poterie qui contenaient l'encens sont assez communs dans les sites archéologiques classiques et post-classiques. Ils étaient souvent décorés de représentations de dieux ou avaient une forme de louche. Mais l'encens peut aussi être brûlé dans un vase cassé, sur un tesson de poterie, sur une pierre. Il sera alors plus difficile de repérer archéologiquement son emploi.

Il peut parfois être difficile de faire la différence entre la céramique utilisée dans la vie de tous les jours par l'élite et la céramique rituelle. Comment faire la différence entre un bol à usage domestique et un bol à usage rituel ? La finesse de la pâte ou le décor ne sont pas toujours des critères suffisants, puisque parfois, les vases en céramique plus "raffinée" utilisés par l'élite pour son usage domestique, sont aussi utilisés à des fins rituelles. Les encensoirs sont en fait les seuls pièces en céramique qui peuvent être identifiés comme ayant une fonction rituelle sans ambiguïté à cause de leur forme typique.

²¹ _ Emploi de l'encens comme offrande aussi chez les Chontals (Turner, 1972: p.65), les Chortis (Wisdom, 1961: p. 430), les Mixes (Lipp, 1991, p. 25, p. 126), les Tepehuas (Gessain, 1953: p. 208) et les Tzotzils (Vogt, 1970: p. 93 à 97 - 1976: p. 52 et 55).

Les encensoirs sont identifiés pour les périodes classique et post-classique et aussi pour la période préclassique notamment sur les sites de Altar de Sacrificios, El Portón, Las Canoas et Coatepec.

Les figurines

L'utilisation des figurines en céramique n'est pas évidente dans les textes ethnohistoriques. Les chroniqueurs parlent de statues en bois ou en pierre, à l'image des dieux, placées dans les temples plutôt que de petites figurines. Comme nous l'avons déjà souligné, il y a d'ailleurs confusion dans les textes entre ce qui pourrait être des figurines et les encensoirs, tout est appelé: "idoles". Certaines sources donnent quand même des indications sur des idoles qui pourraient être des figurines au sens où nous l'entendons. "... the common people also had private idols to whom they sacrificed, each one according to his calling or occupation which he had." (Landa: p. 108, note 497) "...the physicians and the sorcers assembled in one of their houses (...) each having his own, little idols of the goddess of medicine..." (Landa: p.154). They had a very great number of idols(...) And besides the community temples, the lords, priests and the leading men had also oratories and idols in their houses, where they made their prayers and offerings." (Landa: p.108). Ceci montre aussi le caractère privé de certains rites. Comme le mentionne Tozzer; "In all the references by Landa the idols both of wood and of clay seem to have owned privately." (1941: p. 161, note 841). S. Miles mentionne aussi dans son "Summary of Preconquest ethnology of the Guatemala-Chiapas Highlands and Pacific slopes" que chaque maisonnée, lignage, clan avait des dieux particuliers. Etaient-ils représentés par des figurines ?

A travers les sources ethnohistoriques et ethnographiques plusieurs fonctions peuvent être attribuées aux figurines en céramique qui représentent souvent des femmes (fig. 25). Les figurines féminines pourraient être utilisées dans des rites de fertilité, comme le croit A. M. Cyphers Guillen qui a étudié les figurines formatives de Chalcatzingo (1987, 1993)²². De façon moins évidente les figurines mâles retrouvées sur ce site seraient des représentations des chefs de la communauté selon D. Grove et S. Gillepsie (1984).

²² _ Brush, 1968: p. 241, Kidder 1965: p. 150-151, Rands et Rands, 1965: p.558 et Lee 1969, p. 63 donnent aussi cette fonction aux figurines.

Les figurines peuvent représenter des dieux, comme cela semble le cas chez les Itza au moment de la Conquête et chez les Aztèques. Selon Thompson, deux ou trois figurines sont posées sur un petit banc dans la maison (Lee, 1969: p.62). Selon Fray D. Duran, des figurines sont posées sur l'autel dans les maisons (Lee, 1969: p. 63). Enfin, M. H. Parsons a distingué plusieurs représentations de dieux dans une étude de figurines aztèques retrouvées dans la vallée de Teotihuacan (1972). Chez les Tonaques, les Mixes et les Otomis des figurines en papier (muñecos) semblent encore représenter des divinités auxquelles des offrandes sont faites. (Ichon, 1967: p.234; Lipp, 1991: p.49; Christensen, 1953: p. 265-266).

Elles peuvent aussi être utilisées en médecine et en sorcellerie. Elles assistent alors le chamane. Une fois la cérémonie terminée, les figurines sont apparemment jetées, le plus souvent dans les zones de déchets près des maisons (Evans et Meggers, 1958, p. 181; J. B. Mountjoy, 1991, p. 93; Landa, 1941: p.154). Les figurines peuvent aussi servir de substitut aux sacrifiés en chair et en os chez les Otomis et les Huastèques (Lee, 1969; p. 63) ainsi qu'au Pérou (R. A. Feldman, 1991).

Dans certains cas, la fonction de poupée ne peut être écartée. Chez les Hopis et les Zapotèques, les figurines pourraient servir de poupées ou à titre éducatif (Lee, 1969: p.64; Kidder, 1965: p. 150). Cependant, dans la plupart des cas, les figurines sont aussi bien retrouvées dans les tombes d'adultes que dans les tombes d'enfants. Comme le précise E. Brush: "... with the exception of the modern world where dolls are used purely as secular toys or as models of folk costumes from the tourist trade, in most cases dolls that were carefully and artistically made were of magical, religious or educational significance and were seldom purely secular." (p. 227). Lorsque les figurines sont retrouvées dans les sépultures, elles pourraient représenter des ancêtres (Marcus et Flannery, 1994: p. 63).

Bien qu'elles soient peu décrites dans les sources ethnohistoriques, beaucoup de figurines sont retrouvées dans les fouilles archéologiques. Souvent les archéologues décrivent les figurines retrouvées dans leurs fouilles mais ils hésitent toujours à leur avancer une fonction. Leur fonction rituelle est difficile à écarter. Cependant, il peut effectivement être difficile de

déterminer dans quel rituel particulier elles étaient utilisées. Les figurines sont généralement assez abondantes dans les sites formatifs notamment à Chalcatzingo, Coapexco et Fabrica San José. Par contre, il semble qu'elles soient plutôt rares dans le nord du Yucatan.

Conclusion

Grâce à ce tour d'horizon des sources ethnohistoriques, ethnographiques et iconographiques, nous avons maintenant une bonne idée des rituels religieux pratiqués en Mésoamérique aux périodes classique, post-classique et encore de nos jours. Nous avons essayé, ici, de broser un tableau d'ensemble qui nous permettrait d'identifier la fonction rituelle de certains objets et de comprendre comment ils étaient utilisés et pourquoi. A travers les sources ethnohistoriques, nous avons pu observer les rites publics pratiqués avant ou tout juste après la conquête espagnole. Les célébrations en l'honneur des dieux adorés à cette époque sont largement décrites dans ces textes. L'utilisation des temples, des autels, la pratique de la danse accompagnée de musique et de chants, de l'offrande, de l'auto-sacrifice et du sacrifice humain, l'utilisation de l'encens et l'adoration de statues ou d'idoles sont autant de traits qui caractérisent les rituels publics décrits dans ces textes. Les textes nous donnent aussi quelques renseignements sur les rituels de groupe et les rituels privés. Lors de rituels de groupe, il semble que la danse, l'offrande, l'auto-sacrifice et l'utilisation de l'encens rythmaient la cérémonie. Enfin, les rituels privés ou de la maisonnée semblent se concentrer autour de l'autel familial et des figurines.

Les textes ethnohistoriques ne nous donnent cependant qu'une vision partielle des rituels pratiqués à l'époque de la Conquête. En effet, ces textes insistent plutôt sur les rites publics, dans lesquels les dieux sont honorés pour le bienfait de toute la communauté. Nous n'avons donc pas accès aux données sur le culte privé pratiqué à cette époque. De plus, ces textes sont composés de témoignages recueillis auprès des premiers Espagnols qui arrivèrent au nouveau monde et auprès d'Indiens qui vivaient déjà avant la conquête espagnole. Il y a donc des détails auxquels un observateur direct aurait eu accès dont nous n'avons aucune idée. Malgré ces limites, les textes ethnohistoriques nous sont très utiles pour nous renseigner sur les rites pratiqués à la période de la Conquête.

Grâce à l'iconographie, surtout de la période classique dans l'aire maya, il nous est possible d'observer plusieurs rituels déjà en pratique à la période classique et aussi décrits dans les textes ethnohistoriques. Il est d'ailleurs intéressant de voir à quel point des descriptions de la période de la Conquête concordent bien avec les représentations iconographiques de la période classique. L'iconographie représente plus particulièrement l'élite et les rites pratiqués par l'élite pour légitimer son pouvoir. Il est possible d'y observer des rites "spectaculaires" et les rites publics (l'auto-sacrifice, le sacrifice humain et dans une moindre proportion les danses) plutôt que des séances de prières et d'offrandes devant l'autel.

Les études ethnographiques sont utiles pour nous expliquer le pourquoi de certains rites comme l'offrande ou le sacrifice. Bien sûr beaucoup de gestes et de symboliques ont été perdus avec la Conquête. Cependant, l'héritage amérindien s'observe encore dans certains rites qui ont été adaptés aux coutumes espagnoles. Certains rites anciens sont même encore pratiqués bien qu'ils n'aient rien à voir avec la religion catholique.

Enfin, la découverte, dans les sites formatifs, d'objets rituels connus à travers les textes ethnographiques, ethnohistoriques, et l'iconographie classique permet de montrer une certaine continuité dans l'utilisation de ces objets. A la période formative, les textes et une iconographie réaliste manquent dans la plupart des cas. C'est pourquoi il est nécessaire de se pencher sur des sources plus récentes, des périodes classique et post-classique, pour avoir une idée des rituels pratiqués et voir ensuite si ces restes de rituels se retrouvent aussi à une période plus ancienne. Tout en étant conscient des limites de l'analogie directe, force est de constater que plusieurs objets rituels décrits dans les sources ethnographiques, ethnohistoriques et iconographiques étaient aussi utilisés au Préclassique.

Le cadre de leur utilisation a pu être transformé au cours des siècles. Il n'empêche que les structures et les artefacts rituels que nous avons sélectionnés étaient déjà utilisés au Formatif. Comme nous l'avons souligné, les textes ethnohistoriques ont pour matière première les témoignages des gens qui vécurent la conquête espagnole du nouveau monde. Tout en étant très utiles, ces textes restent relativement généraux, d'où certaines répétitions qui peuvent être observées dans un même ouvrage, mais aussi entre les ouvrages de différents auteurs.

Puisqu'ils ne rentrent pas dans les détails, mais dressent plutôt une vision générale, l'emploi de l'analogie est moins problématique, que si nous avions affaire à des textes très détaillés que nous suivrions à la lettre.

Une telle manière de procéder n'est pas unique, plusieurs études archéologiques se sont déjà aidées des données ethnohistoriques et ethnographiques pour l'interprétation des restes archéologiques. Dans leur article "Ancient Zapotec ritual and religion: an application of the direct historical approach" (1994), J. Marcus et K. Flannery utilisent les textes ethnohistoriques pour déduire quels seront les restes archéologiques laissés par les croyances et les rituels décrits dans ces textes. Ils font remonter leurs interprétations de la fonction rituelle de certains objets jusqu'à la période préclassique. Ils justifient leur utilisation de l'approche historico-analogique comme suit: "One reason ritual and religion could be seen as appropriate themes for DHA in Mesoamerica is that ethnohistoric and ethnographic data from that region emphasize how conservative and slow to change those aspects of culture were." (p.56).

Ainsi, les bâtiments publics-cérémoniels, les autels, les masques et éléments de costume, les instruments de musique, les caches d'offrandes, les traces d'auto-sacrifice, les sacrifiés humains, les encensoirs et les figurines sont autant de témoignages de la tenue de rituels aux périodes post-classique, classique et préclassique. Malheureusement, les sources ethnohistoriques, ethnographiques et iconographiques ne nous donnent que peu d'indices sur l'endroit où les objets rituels étaient rangés puis abandonnés. Ce qui ne nous aide pas beaucoup pour expliquer les résultats de notre analyse contextuelle. Avant de passer justement à la présentation de cette analyse, il nous faut d'abord établir à quel point le contexte de découverte des artefacts sélectionnés peut nous donner des informations sur le niveau de rituel dans lequel ils étaient utilisés.

Troisième chapitre: l'importance du contexte

Dans son étude de 1976, Flannery utilise l'analyse contextuelle pour identifier à quel niveau de rituel les artefacts qu'il a sélectionnés appartiennent. Selon le contexte spatial, c'est à dire, selon qu'ils sont associés à un bâtiment public ou plutôt à une structure domestique, Flannery déduit à quel niveau de rituel ces artefacts ont pu être utilisés. Cette manière de procéder sous-entend donc une bonne association entre les artefacts et les structures. Pour cela, il faut d'abord pouvoir identifier la fonction des structures retrouvées: bâtiments publics-cérémoniels ou bâtiments domestiques. Selon Flannery, les objets retrouvés dans le bâtiment public seraient donc des indices de la tenue de rites publics, les objets retrouvés dans les structures domestiques seraient, quant à eux, des indices de la tenue de rituel de la maisonnée ou de groupe²³.

Comme nous pouvons le noter à la lecture des exemples donnés par Flannery, dans plusieurs cas, les contextes de découvertes sont perturbés, quoique Flannery ne semble pas se soucier de ces contextes douteux. Il ne peut pourtant être question de les utiliser dans un tel genre d'analyse. De plus, les processus de formation des sites doivent être identifiés et pris en compte lors de l'association entre un artefact rituel et une structure.

Il faut se demander par ailleurs à quel point deux ou trois exemples d'artefacts associés à un bâtiment public peuvent nous renseigner sur la tenue d'un rituel également public, quand on est conscient de toutes les perturbations qui peuvent agir sur les assemblages d'artefacts. Voici ce dont nous discuterons dans ce chapitre en prenant pour exemples les analyses de C. Spencer et de R. Santley, dont nous avons présenté les études dans notre premier chapitre.

Contexte des artefacts et niveaux de rituel

L'identification de différents niveaux de rituel grâce au contexte de découverte d'artefacts demande une bonne association entre les artefacts et les structures architecturales, ce qui ne semblent pas être le cas dans tous les exemples que Flannery présente (voir notes en bas de page 26 et 27). Dans bien des cas, la découverte d'objets rituels dans des sondages réduits, de

²³ Nous l'avons déjà noté, le rituel personnel tel que défini par Flannery n'est pas suggéré par le contexte de découverte des artefacts.

1m x 1m par exemple, ne peut rien nous dire sur les niveaux de rituel dans lesquels ils étaient peut-être utilisés, car ces artefacts ne sont associés à aucune structure. Quand bien même ils seraient associés à une structure retrouvée dans ce sondage, c'est la fonction de la structure qui ne peut être déterminée à cause de l'étendue trop restreinte du sondage²⁴. L'identification de la fonction des constructions est donc une des premières conditions à satisfaire pour faire une analyse contextuelle.

L'objet retrouvé dans un bâtiment public-cérémoniel ou dans un contexte qui peut être associé à ce bâtiment reflètera donc la tenue d'un rituel public célébré pour le bien de toute la communauté. Un artefact rituel retrouvé dans une structure domestique ou dans les différents éléments qui composent le complexe résidentiel (fosses de stockage, monticules de déchets, patio, fours) pourra refléter la tenue d'un rituel de la maisonnée fêté par ses habitants.

Nous n'avons pas tenu compte, ici, des artefacts retrouvés dans les sépultures. Les sépultures sont bien sûr le reflet d'un rituel et les artefacts disposés dans ces sépultures nous donnent des indications sur le mort. Lors de l'enterrement d'un chef, par exemple, il y aura probablement plus d'objets de qualité déposés dans la sépulture que lors de l'enterrement d'un individu de rang peu élevé. En analysant le matériel et sa relative richesse, on pourra constater le statut de l'individu enterré. La perte d'un chef occasionnera sûrement la tenue d'un rituel public, tandis que la perte d'un individu de rang peu élevé n'affectera que sa famille et donc reflètera un rituel plus privé. De cette façon, il est possible d'identifier des niveaux de rituels différents. Mais cette identification des niveaux de rituel ne sera plus basée sur le contexte dans lequel sont retrouvés les artefacts, mais plutôt sur la richesse des biens laissés dans la tombe. De plus, entre le rituel privé et le rituel public, il sera difficile d'identifier un autre niveau de rituel.

Ainsi, selon Flannery, les bâtiments publics-cérémoniels mis au jour à Huitzo et San José Mogote représentent la tenue de rituel public. Les trompettes en conque et les carapaces de tortue seraient aussi des indices de la pratique de rituel public. Si l'on se fie aux contextes de

²⁴ Ann Pyburn note que les sondages de 2 m. x 2m ne donnent pas vraiment plus d'informations que les sondages 1 x 1m (1988: p.55).

découverte de ces artefacts²⁵, ils pourraient aussi refléter la tenue de rituel de groupe ou de la maisonnée.

Deux structures énigmatiques, que Flannery identifie comme des autels, furent mises au jour à San José Mogote dans la cour d'un complexe résidentiel de la phase San José. Ces autels pourraient être des indices de la tenue de rituel de la maisonnée ou de groupe. Les figurines, les masques en céramique et les éléments de costume sont aussi associés à des contextes reliés aux habitations²⁶. Les masques et les éléments de costume reflèteraient donc, selon leur contexte de découverte, des rituels de groupe ou de la maisonnée.

Enfin, huit épines de raie ou d'autres poissons (*sea catfish, marine fish*) ont été retrouvées sur les sites de San José Mogote, de Tierras Largas, de Fabrica San José et de Huitzo. Les épines de poisson sont associées aux bâtiments publics-cérémoniels et aux complexes résidentiels²⁷. Selon ces exemples, elles reflèteraient donc deux niveaux de rituels.

²⁵ _ Selon les tableaux que Flannery présente, dans trois exemples sur neuf, des fragments de trompettes en conque ont été retrouvés dans des zones de déchets associées à des bâtiments publics. (A Huitzo, deux fragments de la phase Guadalupe (850-650 av. J.-C.) et à San José Mogote, un fragment de la fin de la phase San José (900 av. J.-C.)). Les autres fragments de conque furent récupérés dans des aires associées à des maisons (3 frag. des phases San José et Guadalupe à Tierras Largas; 1 frag. à Abasolo - phase San José) ou associées à des ateliers de fabrication (2 frag. à San José Mogote de la phase San José). Les fragments de carapace de tortue (Flannery ne donne pas le nombre de fragments de carapace de tortue retrouvés) sont présents dans une fosse en forme de cloche datée de la fin de la phase Tierras Largas (1300-1200 av. J.-C.) à Tierras Largas et dans une aire ouverte entre des maisons de statut élevé de la phase Guadalupe à Fabrica San José.

²⁶ _ Flannery ne donne pas d'exemples précis des contextes des figurines. Pour les masques, un seul exemple qui provient de San José Mogote fut retrouvé dans un bon contexte, il date de la phase San José. Neuf autres exemples ont été identifiés à Fabrica San José. Cinq semblent avoir un bon contexte de découverte: dans une zone de déchets, dans une aire ouverte entre les maisons et sur le sol d'une maison, alors que les quatre autres proviennent de zones perturbées. Ces exemples sont datés de la fin de la phase Guadalupe-début de la phase Rosario (650-600 av. J.-C.). Les éléments de costume, représentés par des os de perroquet, une mandibule de crocodile et des restes de tatou ont été enregistrés dans des fosses en forme de cloche à Tierras Largas (fin de la période Tierras Largas, pour 2 exemples et début de la phase San José pour un autre). D'autres restes de tatou ont aussi été identifiés dans une aire de débris entre des maisons (début de la phase Rosario) et une mandibule de crocodile a été retrouvé dans des débris mélangés du début de la phase Rosario à la phase Monte Alban II (600 AV. J.-C.-100 ap. J.-C.) à Fabrica San José. Enfin, des restes de tatou sont présents près d'un atelier de transformation de coquillage et de magnétite à San José Mogote (phase San José).

²⁷ _ A San José Mogote: une épine de raie sur la marche de la plate-forme 1: fin de la phase San José, à Tierras Largas: deux sur des sols de maisons, une dans une zone de débris entre deux maisons et une dans un four: fin de la phase San José, à Fabrica San José: une sur un sol, une dans un monticule de déchets associé à une maison: début de la phase Rosario, et à Huitzo: une dans une fosse de la fin de la phase Rosario et une autre dans une zone de déchets (phase Guadalupe) près de bâtiments publics. Enfin, une épine de raie factice en os a été recueillie à Tierras Largas dans une fosse en forme de cloche associée à une maisonnée peut-être datée de la phase San José. Une autre a été identifiée à Fabrica San José dans une aire mélangée.

Flannery ne le propose pas, mais les rituels de groupe pourraient également être détectés grâce à l'association d'objets rituels avec des structures architecturales utilisées par ces groupes. Dans son étude à La Coyotera, C. Spencer a identifié quatre niveaux de rituel. Il base principalement son interprétation sur la découverte d'artefacts rituels dans des structures architecturales différentes. Selon l'auteur, le rituel de groupe pourrait être départagé en deux niveaux: celui du patio et celui du complexe résidentiel²⁸. Dans deux cas, des habitations sont assemblées autour d'un patio. Autour de ces patios, Spencer a aussi retrouvé des plate-formes contenant des lames d'obsidienne et des figurines. Il identifie ces plates-formes comme indiquant la tenue de rituel du patio. Enfin, une structure plus grande et différente des habitations ou des plates-formes a aussi été retrouvée (structure 13). Des figurines plus grandes que celles recueillies dans les autres structures ainsi que des lames d'obsidienne sont associées à cette structure, qui pourrait être un lieu de rassemblement pour la tenue de rituels du complexe résidentiel. Cette dernière interprétation semble moins évidente car, en fait, l'auteur n'est pas convaincant quant à l'identification de la fonction de cette structure originale. Cependant, pour ce qui est du rituel du patio représenté par ce qui pourrait être appelé des oratoires, cela semble plus évident.

Dans son étude à Loma Torremote, R. Santley utilise une autre méthode pour identifier différents niveaux de rituels. Il les identifie non pas sur la base d'associations avec des structures, mais grâce à la présence d'assemblages d'artefacts qu'il repère par une analyse multivariée. A la lecture de son étude, il est très net que sa démonstration est bien moins convaincante que celle de Spencer. Une abondance plus grande d'artefacts dans un des complexes d'habitation lui permet d'identifier un rituel de groupe centré sur le lignage. Cependant, l'auteur ne donne pas le compte des artefacts, il est alors assez difficile de se faire une idée. Se base-t-il sur une variation de deux ou trois objets pour reconnaître une différence entre le rituel de la maisonnée et le rituel de groupe ou sur un nombre plus considérable d'artefacts, 50 par exemple ? Enfin, en identifiant un oratoire, peut-être ancestral, Santley pense aussi distinguer le niveau de rituel supra-familial. Quelle est la différence entre le rituel qui rassemble le lignage et le rituel supra-familial ? L'auteur n'est pas très précis. Dans un cas, les artefacts semblent être retrouvés dans l'annexe de la maison du complexe 1, dans l'autre dans le patio du complexe 1.

²⁸ _ Par rituel du complexe résidentiel, Spencer entend rituel qui regrouperait plusieurs maisonnées ou complexes d'habitations (au sens où nous l'entendons).

Association entre les structures et les artefacts rituels

Comme nous l'avons constaté, pour identifier des niveaux de rituels, il doit être possible d'associer les artefacts à des structures dont la fonction est bien définie. Mais que veut dire "associations entre artefacts et structures" ? Pour qu'un artefact puisse être associé à une habitation, par exemple, il ne suffit pas qu'il soit retrouvé près de celle-ci. Il doit aussi être possible d'établir un contexte contemporain entre l'artefact et la construction, que ce soit sur le sol à l'extérieur ou à l'intérieur de celle-ci, dans une fosse ou dans une zone de déchets associée à celle-ci. Pour ce faire, il faut être conscient des processus de formation des sites et des problèmes qu'ils entraînent lors de l'interprétation d'un assemblage archéologique. Les processus de formation des sites, culturels ou non, perturbent l'assemblage laissé par les habitants d'une structure ou d'un site. Lors de l'occupation d'un site, tous les artefacts ne sont pas laissés à l'endroit où ils ont été cassés ou à l'endroit où ils ont été utilisés. La plupart du temps, les artefacts inutilisables sont mis à la poubelle, les structures domestiques sont balayées de temps en temps, les outils dangereux sont éloignés des zones de passage.

Une analyse contextuelle exige donc que l'on se pose plusieurs questions. Les artefacts en place ou déposés dans la maison étaient-ils utilisés par ses habitants, ou proviennent-ils d'un événement postérieur à l'utilisation et l'abandon de la maison ? Peut-on faire des associations entre des monticules ou zones de déchets et des structures bien spécifiques ? Dans le meilleur des cas, l'archéologue peut répondre à ces questions.

Michael Schiffer a identifié plusieurs processus de formation des sites attribués à l'activité humaine qui agissent sur les assemblages archéologiques: le processus de réutilisation, de rejet, d'abandon, de réclamation et de perturbation. Ce sont les processus de rejet et d'abandon qui nous intéressent plus particulièrement ici. Pour une raison ou pour une autre, généralement parce qu'ils sont cassés, les artefacts sont jetés. Ils peuvent être abandonnés à l'endroit où ils étaient utilisés. C'est ce que Schiffer appelle un dépôt primaire (*primary refuse*) (1987: p.58). Après un balayage, ces mêmes artefacts pourront être entassés dans une aire de débris plus éloignée de l'endroit où ils étaient utilisés. C'est ce que Schiffer appelle un dépôt secondaire (*secondary refuse*). Pour des raisons pratiques, les artefacts inutilisables ne sont pas souvent laissés à l'endroit où ils furent cassés ou là où ils ont été abandonnés pour la première fois. Les

éclats de taille, par exemple, pourraient occasionner des blessures, ils sont donc jetés dans un endroit reculé de l'aire d'activité ou de passage.

Lors de l'abandon d'une structure ou d'un site, des artefacts encore utilisables peuvent être laissés sur place, faute de moyen de transport adéquat ou faute de temps pour les déménager. Les dépôts ainsi créés sont appelés dépôts *de facto* par Schiffer (1987: p. 89 à 91). Selon que la période de déménagement sera rapide ou non, la quantité de matériel utilisable encore en place variera. Pour l'archéologue, il est plus intéressant de fouiller un site qui a été abandonné rapidement car beaucoup d'artefacts y sont laissés sur place. Malheureusement, d'autres facteurs peuvent venir perturber le site et les assemblages d'artefacts après abandon. Certains objets seront récupérés par des individus qui passent sur le site. Le labour, le piétinement, la construction d'une autre structure au-dessus des restes laissés sur place pourront aussi entamer les assemblages. Enfin, les processus naturels propres à l'environnement agiront aussi sur les artefacts oubliés. Les objets en matières périssables se décomposeront peu à peu. La céramique pourra être érodée. L'eau, le vent, les racines d'arbres, les animaux pourront aussi contribuer à la détérioration des artefacts et des assemblages d'artefacts. Ainsi, l'identification des processus de formation d'un site est très importante lors de l'interprétation d'assemblages.

Conscients de tous ces processus qui influencent l'assemblage archéologique, revenons maintenant à nos deux questions. Premièrement, les artefacts retrouvés sur le sol d'une structure étaient-ils utilisés par les habitants ou les utilisateurs de cette structure ? Dans le jargon de Schiffer: avons-nous affaire ici à des dépôts primaires ou *de facto* ou à des dépôts secondaires, jetés après l'abandon de la structure ?

Plusieurs indices peuvent nous être donnés en observant le matériel retrouvé sur le sol d'une structure. Des objets entiers ou en grande partie restaurables situés sur le sol (des vases, des manos-metates) constituent un bon indice d'un abandon rapide et de restes de dépôts *de facto* selon Schiffer (1987; p.295, 299). Ils indiquent aussi qu'il n'y a pas eu de récupération postérieure d'objets laissés en place lors du départ du site. L'assemblage étudié est donc représentatif de ce qui fut laissé lors de l'abandon de la structure. Selon le principe de McKellar (Schiffer, 1987: p. 62-63 et 295) les petits fragments d'artefacts présents sur le sol peuvent être des dépôts primaires qui ont échappé au coup de balai de la ménagère. Ils seront généralement

érodés et peu nombreux. Les artefacts retrouvés dans le sol peuvent aussi être des dépôts primaires qui se sont enfoncés dans le sol à force d'être piétinés. L'identification de ces dépôts primaires permet de dire que les artefacts trouvés sur le sol ont sûrement été utilisés par les habitants de la structure dans laquelle ils se trouvent. De plus, de petits bouleversements (vent, érosion, rongeurs) lors de l'enterrement d'une structure peuvent influencer la distribution verticale des objets sur le sol. Ainsi, selon Schiffer, lors de l'étude d'artefacts associés à un sol, il est permis de tenir compte des artefacts retrouvés dans les 15 premiers centimètres au-dessus du sol, qui ont pu être légèrement perturbés.

Si les murs et le toit tombent peu de temps après l'abandon de la structure, ils peuvent sceller les assemblages en place. Ainsi, la découverte d'un niveau de torchis peut être une indication que tous les artefacts en dessous sont des dépôts primaires ou *de facto*. Malheureusement, à cause du balayage des structures, les dépôts primaires sont assez rares. Cependant, quand les habitants prévoient quitter leur habitation, les critères de nettoyage peuvent se relâcher et les dépôts laissés sur le sol sont plus abondants. Si les artefacts posés sur le sol représentent effectivement des dépôts primaires, ils nous seront très utiles puisque bien associés à une structure particulière et à son occupation.

Les dépôts secondaires peuvent être détectés par une grande diversité d'artefacts fragmentaires présents sur le sol de la structure et dans son remplissage (céramique, os, pierre taillée)²⁹. Dans de tels dépôts, les artefacts complètement restaurables sont rares. Chaque vase n'est souvent représenté que par un ou deux tessons. Parfois, il n'est pas possible de faire la différence entre les artefacts déposés sur le sol et ceux compris dans le remplissage de la structure et qui n'ont rien à voir avec son occupation originale. Si les artefacts posés sur le sol et ceux contenus dans le remplissage peuvent être datés de différentes phases, ceci constitue un bon indice d'une différence entre le dépôt sur le sol et celui du remplissage. L'identification de dépôts secondaires sur le sol d'une structure nous obligera à mettre de côté les données recueillies dans cette structure, car elles ne peuvent être utiles dans le cadre d'une analyse contextuelle comme nous l'envisageons, à moins qu'il ne soit possible d'associer les déchets contenus dans la structure avec une autre structure.

²⁹ Par remplissage nous entendons ici, les niveaux stratigraphiques qui ont été accumulés au-dessus du sol d'occupation de la structure.

Lors d'une analyse contextuelle, il est aussi possible de tenir compte des artefacts retrouvés dans les zones de déchets ou dans les fosses de stockage réutilisées en fosse de déchets. Nous en venons ainsi à notre deuxième question: peut-on faire des associations entre les monticules ou zones de déchets et des structures bien spécifiques ? La plupart des artefacts retrouvés lors des fouilles archéologiques proviennent de dépôts secondaires, c'est à dire que ces artefacts ont été jetés pour une raison ou pour une autre à un endroit autre que celui où ils étaient utilisés. Ils peuvent se retrouver dans des débris qui serviront de remplissage pour une plate-forme ou avoir été entassés dans un dépotoir qui ne sera pas trop dérangé par la suite. C'est le deuxième cas qui nous intéresse ici. Ces dépotoirs peuvent être situés à différents endroits dans le complexe d'habitation. Parfois même, les déchets s'accumulent dans des zones utilisées par la communauté toute entière. A ce moment, l'étude des déchets ne pourra rien nous dire car trop d'activités associées à différentes structures seront incluses dans ces zones. Il ne sera alors pas possible de les associer à des structures bien précises. Mais les détritiques peuvent aussi être jetés près de la maison. "... people often locate their activity areas and refuse disposal area in ways that minimize the transport or "schlepping" of waste products" (Schiffer, 1987; p. 69).

R. Santley et R. Kneebone ont fait le point sur la question de la disposition des déchets dans leur article de 1993: "Craft specialization, refuse disposal, and the creation of spatial archaeological records in prehispanic Mesoamerica". Selon le mode de production, l'espace disponible, la grandeur du complexe résidentiel, le hasard et le potentiel de réutilisation des objets jetés, il est possible de se débarrasser des déchets bien différemment. Plus le complexe d'habitation sera étendu, plus les déchets tendront à être retrouvés à l'intérieur de l'espace occupé par celui-ci. Par contre, quand le complexe n'est constitué que d'une habitation, les rebuts devront être jetés à l'extérieur et il ne sera pas possible de les associer avec cette maison en particulier.

Mais comment peut-on vérifier que les déchets sont bel et bien associés à la structure qui nous intéresse ? Pour associer des zones de débris à une structure, il peut être utile de vérifier si les objets retrouvés peuvent être associés à des fragments présents à l'intérieur de la structure. La proximité des rebuts par rapport à la structure est aussi un indice de leur association. A la période formative, les complexes d'habitation sont généralement assez étendus et il est possible

de déterminer leurs limites. A ce moment, les zones de déchets situées dans les limites du complexe pourront être associées avec la structure d'habitation³⁰. A Loma Torremote, par exemple, les complexes résidentiels sont délimités par des murs. Ainsi, même si certains déchets ont pu être jetés en dehors du complexe, au moins, il y a de fortes chances pour que tout ce qui est retrouvé à l'intérieur du complexe ait été utilisé par ses habitants

Dans le cas des fosses de stockage recyclées en fosses de déchets, il est assez facile de les associer à des structures, car elles sont souvent situées à proximité, parfois même à l'intérieur de celles-ci. A Loma Torremote, Santley a identifié ce phénomène qui est aussi commun dans la vallée d'Oaxaca et dans le Bassin de Mexico. Spencer, quant à lui, utilise aussi les restes retrouvés dans une fosse de déchets située à côté de la structure 13, pour justifier sa fonction et le niveau de rituel qu'elle reflète.

Bien sûr, l'étude des dépotoirs dépend de l'étendue de la fouille et dans bien des cas, tout le complexe résidentiel n'est pas fouillé. L'étude des rebuts dans le cadre de notre analyse sera sûrement une des principales sources dans lesquelles nous pourrions trouver des artefacts qui nous intéressent. Dans le cas d'une analyse des aires d'activités, cette étude de zones des déchets pourraient être discutables, puisque plusieurs facteurs influencent la disposition des déchets. Cependant, dans notre cas, nous sommes surtout à la recherche d'artefacts qui peuvent être associés à une structure dont on connaît la fonction. Le fait que ces artefacts ne soient pas "en place", mais puissent quand même être liés à l'occupation d'une structure est suffisant dans le cadre d'une telle étude.

Flannery, comme nous l'avons souligné, ne parle pas des processus de formation des sites qui peuvent influencer les assemblages archéologiques dans son article de 1976. Il tient compte dans sa présentation des résultats de son analyse contextuelle des artefacts retrouvés dans les structures, dans les zones de débris associées à celles-ci, mais aussi d'artefacts retrouvés dans des zones perturbées à la suite de différents événements³¹.

³⁰ Sur la disposition des déchets voir aussi les travaux de T. W. Killion (1987) et B. Hayden et A. Cannon (1983) qui ont fait des études ethnographiques sur le sujet.

³¹ En 1994, dans *Early Formative Pottery of the Valley of Oaxaca, Mexico*, il est plus prudent et consacre un chapitre aux processus de formation des sites.

R. Spencer, quant à lui, est conscient du problème de l'association des artefacts aux structures. Dans son analyse quantitative des figurines et des lames d'obsidienne qui reflèteraient les activités tenues dans les structures, il a choisi de ne tenir compte que des artefacts retrouvés juste au-dessus des plates-formes ou dans les cavités en arrière et entre celles-ci. De plus, dans les structures domestiques, les artefacts retenus pour le décompte ont été retrouvés au-dessus des surfaces habitées. Cependant, il ne précise pas si ces artefacts appartiennent à des dépôts primaires survenus pendant l'utilisation de la structure. Nous l'avons vu, il ne suffit pas que les artefacts soient sur le sol pour qu'ils puissent être associés à une structure. Il faut aussi pouvoir montrer qu'ils étaient bien utilisés lors de son occupation. Spencer note d'ailleurs que les surfaces des plates-formes ont été érodées et qu'il n'est pas possible de retrouver des sols sur le haut des plates-formes. Comment peut-il alors justifier l'appartenance des objets recueillis au-dessus des plates-formes à l'occupation de celles-ci ? Il souligne pour parer à toute critique: "Obviously, the methodological purity of this procedure is not without question, and caution must be exercised in interpreting the results" (1982: p.98), ce qu'il semble oublier de faire par la suite.

Grâce à son analyse multivariée, Santley identifie des covariations entre les artefacts rituels dans le patio et aussi dans l'annexe du complexe 1. Cependant, il n'est pas explicite quant à la provenance des artefacts qu'il analyse. Il spécifie que dans l'annexe, beaucoup d'artefacts rituels ont été retrouvés. "It would, therefore, seem that within the residence, loci of artifact use and artifact discard largely coincide" (1977: p. 172). En 1979, il précise que 200 fragments de figurines et d'encensoirs et plusieurs masques entiers ont été retrouvés dans l'annexe (p. 328). Ces artefacts représentent-ils les restes du dernier rituel célébré avant l'abandon de la structure ou l'utilisation de l'annexe comme décharge de déchets après avoir été mise hors d'usage ? Une étude plus approfondie des processus de formation du site aurait probablement permis de le préciser.

Pour les artefacts rituels associés au patio, il semble qu'ils aient été retrouvés dans des zones de déchets. Il se peut alors qu'ils aient été utilisés dans l'annexe du complexe 1, puis jetés après utilisation. A ce moment, il n'y aurait pas un dépôt primaire dans le patio, contrairement à ce que Santley semble le croire. Dans un article de 1989, Santley se reprend d'ailleurs: "While most of the artifacts made and used by each household were probably discarded in its

compound, the physical distribution of archaeological materials appears to be largely a function of refuse disposal, not the discard of artifacts at primary activity contexts, as originally supposed." (1989: p.402-403). Les niveaux de rituels qu'il avait identifié en 1979 peuvent alors être revus. Le niveau de rituel de lignage, observé grâce à un plus grand nombre d'artefacts rituels à un endroit du patio n'a donc plus vraiment lieu d'exister. Cette concentration d'artefacts pourrait plutôt être le résultat d'un abandon après un rituel tenu dans l'annexe. Ceci est un bon exemple de ce que l'étude des processus de formation des sites peut changer dans l'interprétation d'un assemblage archéologique.

Objet jeté où il était utilisé ?

Après avoir vérifié l'association entre un artefact et un complexe d'habitation, par exemple, il est toujours possible de se demander si l'objet jeté dans ce complexe reflète vraiment son utilisation sur place. L'équation objet retrouvé à un endroit donc utilisé à cet endroit n'est pas si facile à faire. Rien ne nous indique, en fait, qu'un objet abandonné dans une maison, n'a pas été utilisé dans un autre endroit de la communauté par un de ses habitants. Effectivement, un habitant d'un complexe résidentiel peut se costumer chez lui mais participer à des cérémonies qui se passent dans le cadre d'un rite public. Une fois de retour chez lui, il décidera peut-être de se débarrasser d'une partie de son costume trop endommagée. Ainsi, dans le cas d'objets portables, il est possible de douter de la relation entre la découverte d'éléments de costume associée à une habitation et leur utilisation dans un rituel tenu dans la maisonnée.

Selon nous, cette ambiguïté dans l'association d'un artefact à un contexte peut être corrigée par une étude de plusieurs exemples. Le nombre d'artefacts retrouvés peut influencer l'identification d'artefacts portables susceptibles d'avoir été utilisés dans le complexe d'habitation même si, théoriquement, ils auraient aussi pu servir ailleurs. Ainsi, si l'on retrouve 100 fragments de figurines associés à une maison, il sera plus difficile de s'imaginer que ces artefacts ont été utilisés ailleurs avant d'être jetés dans celle-ci. D'autre part, la découverte de deux ou trois fragments de conque dans un complexe d'habitation ne pourra être la preuve indubitable de la tenue de rituel utilisant la conque dans les rites de la maisonnée. La présence de ces deux fragments pourrait par ailleurs découler de dérangements postérieurs à l'occupation dus, par exemple, à un rongeur. Il nous faudra donc observer des tendances, plutôt

que de nous fier à un ou deux exemples pour appuyer nos conclusions sur les niveaux de rituels.

Conclusion

Une bonne association des artefacts rituels à une structure dont la fonction est connue est donc importante pour entreprendre une analyse contextuelle des artefacts rituels utilisés à la période formative. En même temps, il faut être conscient qu'il y a un grand nombre de facteurs susceptibles de perturber les associations entre les artefacts et les structures, dont certains ne pourront pas être identifiés. De plus, force est de constater que dans beaucoup de publications archéologiques, les données ne sont pas présentées de façon à pouvoir bien distinguer ce qui est un dépôt primaire, d'un dépôt *de facto* ou d'un dépôt secondaire. Dans bien des cas, nous sommes donc à la merci de ce que les archéologues veulent bien nous dire sur les processus de formation des sites qui ont pu perturber leurs assemblages archéologiques. De plus en plus, les archéologues sont familiers avec les processus de formation des sites, mais malheureusement, bien qu'ils en soient conscients, ils oublient souvent de nuancer en conséquence les interprétations qu'ils avancent.

Quatrième chapitre: analyse contextuelle de quelques indices d'activité rituelle

Dans le cadre de cette étude, nous avons d'abord présenté quels étaient les artefacts susceptibles d'être utilisés dans les rituels religieux à la période formative, grâce à un examen des sources ethnohistoriques, ethnographiques et iconographiques qui nous renseignent sur le sujet. Après avoir noté l'importance de pouvoir observer de bonnes associations entre les artefacts rituels et les structures, tout en tenant compte des processus de formation des sites, nous pouvons maintenant entreprendre notre propre analyse contextuelle. Cette analyse nous permettra enfin, de répondre à notre question principale: les artefacts rituels du formatif présentent-ils une distribution contextuelle qui reflèterait une stratification du rituel religieux ?

Tout d'abord, nous présenterons les sites retenus pour cette analyse contextuelle. Ensuite, nous passerons en revue les contextes dans lesquels sont retrouvés les artefacts rituels et autres indices de rituel que nous avons sélectionnés. En conclusion, nous reviendrons sur les niveaux de rituel suggérés par Flannery et en discuterons à partir des données obtenues grâce à notre analyse contextuelle.

Les sites

Pour pouvoir mener à bien notre analyse contextuelle, il nous a fallu consulter les publications de fouilles archéologiques. Nous nous sommes plus particulièrement arrêtés sur les sites datés de la période formative ancienne et moyenne. Quand cela était possible, nous avons aussi consulté les travaux portant sur les structures et les artefacts du début de la période préclassique récente. Nous avons arrêté notre investigation à la date de 1 ap. J.-C., car à la fin de la période préclassique récente, les vestiges retrouvés ressemblent beaucoup à ceux de la période classique. Cette période est d'ailleurs appelée "proto-classique" par certains. Dans l'aire maya notamment, c'est à cette époque que l'on observe une explosion démographique et l'apparition de beaucoup de sites avec des centres cérémoniels comme à Cerros, Nohmul, Izapa, Altun Há.

Il faut bien le noter, nos exigences quant aux données présentées dans les publications archéologiques sont nombreuses et précises. Pour effectuer notre analyse contextuelle, il nous faut tout d'abord des publications dans lesquelles la fonction des structures fouillées est

donnée. Cette condition élimine donc déjà plusieurs publications qui présentent les résultats donnés par la fouille de petits sondages (1x1m ou 2x2m), dont le but est souvent d'établir la séquence chronologique du site étudié. Bien sûr, les artefacts doivent aussi être publiés. La publication des artefacts retrouvés lors de fouilles est une tâche importante qui nécessite beaucoup de travail. Ainsi, si un échantillon de la céramique retrouvée lors des fouilles est souvent publié, les autres artefacts peuvent, parfois, attendre longtemps avant de l'être eux aussi. En plus de la publication des artefacts, le contexte de découverte de ces artefacts nous est indispensable. Les auteurs de plusieurs publications importantes (Altar de Sacrificios, Barton Ramie) ont fait l'effort de donner le contexte général, c'est à dire dans quelle structure ou dans quel sondage les artefacts ont été trouvés. Cependant, cela ne nous suffit pas. Le fait qu'une figurine soit trouvée dans un sondage de 2 mètres de profondeur ne nous avancera pas beaucoup, car, nous avons également besoin de savoir si la figurine en question provient du remplissage de la structure ou si elle est plutôt associée à un sol ou une zone de déchets. Enfin, les processus de formation des sites doivent être pris en compte. Souvent, lors d'associations discutables en raison des mécanismes de formation des sites, nous avons dû laisser tomber les informations publiées. Dans bien des cas, la publication des coupes stratigraphiques et des plans de différents niveaux de fouille nous a été utile pour préciser certains points discutés dans le texte, ou pour en douter. Ainsi, si il y a beaucoup de rapports de fouilles publiés pour les sites formatifs, nous n'avons toutefois trouvé que peu de publications qui rencontraient nos exigences.

Nous avons classé toutes les publications que nous avons consultées, bonnes ou mauvaises, dans quatre catégories. La première regroupe les ouvrages dans lesquels les auteurs décrivent les fouilles mais ne donnent pas la fonction des structures fouillées et ne localisent pas les artefacts recueillis. Généralement, les fouilles entreprises dans ces sites sont peu étendues et dans plusieurs cas, les restes sont peu nombreux. Cette catégorie regroupe les sites de El Arbolillo, Ticoman, Zacatenco, Nexpa, San Pablo, Monte Albán, Altamira, Mirador, Padre Piedra, Pampa El Pajón, Paso de la Amada, San Isidro, Tzutzuculi, Vistahermosa, Komchen, Edzná, Nohmul, Salinas La Blanca, La Victoria, Los Naranjos et Playa de Los Muertos. Pour plus de détails sur ces publications et les raisons qui nous ont empêché de les utiliser, voir l'appendice I.

Notre deuxième catégorie comprend des publications dans lesquelles la fonction des structures est donnée, mais les artefacts ne sont pas publiés ou ne sont pas localisés. Dans certains cas, la localisation des artefacts est donnée mais, pour une raison³² ou pour une autre nous n'avons pu utiliser ces données. Les sites de Cuanalan, Quachilco, La Venta, San Lorenzo, Izapa, Chiapa de Corzo, Dzibilchaltun, Altun Há, Barton Ramie et Cerros font partie de cette catégorie.

Notre troisième catégorie comprend les publications dans lesquelles la fonction des structures est donnée, ainsi que la localisation, plus ou moins précise, de certains artefacts ou structures parmi ceux que nous avons sélectionnés comme indices d'activité rituelle. Cette catégorie regroupe les sites de Loma Torremote, La Coyotera, Chalcatzingo, Huitzo, Tierras Largas, San José Mogote, San Sebastian Abasolo, Altar de Sacrificios, Los Mangales, El Portón, Las Tunas, Cuello et Santa Leticia.

Enfin, dans notre quatrième catégorie, nous avons regroupé les sites de Coapexco, Ajalpan, Las Canoas, Coatepec, Fabrica San José et Santa Domingo Tomaltepec. Pour ces sites, nous avons eu accès à la fonction des structures retrouvées et à la localisation précise des artefacts. Cela nous a permis de contrôler adéquatement la localisation des artefacts et suite à notre analyse contextuelle d'en éliminer certains qui ne nous semblaient pas en place³³.

Pour la réalisation de notre analyse contextuelle, l'idéal eut été que pour chacun de ces sites, tous les éléments sélectionnés aient été présents. Malheureusement, cela n'a pas été le cas. Nous avons donc eu à tenir compte, dans certains cas, de publications souffrant de lacunes quant à la présentation de certains artefacts mais qui en présentaient d'autres de façon acceptable.

Nous avons donc sélectionné pour notre analyse contextuelle les sites³⁴ de La Venta, San Lorenzo, Izapa et Chiapa de Corzo, Loma Torremote, La Coyotera, Chalcatzingo, Huitzo, Tierras Largas, San José Mogote, San Sebastian Abasolo, Altar de Sacrificios, Los Mangales,

³² _ Nous avons noté nos raisons dans l'appendice I.

³³ _ Les sites des catégories 3 et 4 sont regroupés dans l'appendice II.

³⁴ _ Voir carte I.

El Portón, Las Tunas, Cuello, Santa Leticia, Coapexco, Ajalpan, Las Canoas, Coatepec, Fabrica San José et Santo Domingo Tomaltepec³⁵.

Pour chacun de ces sites, nous nous sommes interrogés devant les données publiées, de la même façon qu'au chapitre 3. Les mécanismes de formation des sites étaient-ils pris en compte lors de la fouille et lors de l'interprétation ? La fonction des structures identifiées était-elle bien justifiée ? Qu'entendaient les auteurs par contexte des artefacts ? Existait-il certaines contradictions à propos du même sujet dans un même ouvrage ou dans des publications sur le même site ?

Notre démarche nous a amené à soulever certains problèmes dans les publications, comme nous en avons donné l'exemple au chapitre précédent avec les études de C. Spencer et R. Santley. Sans présenter tous les problèmes ou incohérences que nous avons remarqué, nous avons cru bon d'en souligner certains dans les lignes qui suivent, tout en présentant le contexte dans lequel les artefacts rituels sélectionnés sont localisés. Cela nous a paru important, car notre échantillon de données est somme toute restreint, il fallait donc expliquer pourquoi. D'un autre côté, nous n'avons pas voulu alourdir la lecture de cette section avec une présentation trop étendue de tous les problèmes rencontrés pour chaque site, ce qui aurait inévitablement entraîné des répétitions. Nous avons préféré pointer les problèmes les plus représentatifs.

Les indices d'activités rituelles ³⁶

Les bâtiments publics-cérémoniels

Les bâtiments publics-cérémoniels sont un indice direct de la tenue de rites publics partagés par une bonne partie de la communauté. Toute la communauté n'a peut-être pas accès à ces bâtiments mais les rites célébrés à l'intérieur ou devant eux sont célébrés pour toute la communauté. Les structures cérémonielles sont généralement différentes architecturalement des structures domestiques. Pour les distinguer, il est possible de tenir compte de leur taille, de leur localisation dans le village et par rapport aux autres bâtiments, de leur arrangement

³⁵ Flannery utilise déjà les données des sites de Fabrica San José et Santo Domingo Tomaltepec. Cependant, nous avons pu, grâce aux détails de leurs publications, contrôler les artefacts retrouvés dans de bonnes associations de ceux qui ne l'étaient pas.

³⁶ Voir les tableaux 2 à 11 pour un visionnement rapide des structures et artefacts étudiés et de leur localisation. Nous avons juste regroupé dans ces tableaux les structures et artefacts pour lesquels l'association artefact-structure était bonne.

intérieur, de la qualité de leur construction et des dépôts spéciaux qui peuvent y être retrouvés, telles les caches et les sépultures (Leventhal et Baxter, 1988: p. 58). R. Leventhal et K. Baxter ont en plus étudié la céramique qui se retrouvait dans de telles constructions pour pouvoir identifier leur fonction. La présence ou l'absence d'autres artefacts, comme les manos et les metates, peuvent aussi servir à déterminer la fonction d'une structure.

A la période formative, les bâtiments publics-cérémoniels sont parfois plus imposants que les maisons et sont souvent construits sur des plates-formes, tandis que les structures domestiques sont construites au niveau du sol. A Santa Leticia, A. Demarest identifie trois monticules cérémoniels datés de la phase Chul (400-100 av. J.-C.), parce qu'ils sont plus hauts et plus grands que les plates-formes domestiques. Parfois, cependant, la différence entre un bâtiment public-cérémoniel et la maison du chef ou d'un individu appartenant à l'élite du village est difficile à établir. Ainsi, à Santo Domingo Tomaltepec, les structures 12 (phase Rosario) et 13 (phase Monte Alban Ic) sont différentes des structures domestiques habituelles, mais les indices manquent pour leur attribuer une fonction publique-cérémonielle faute de fouilles suffisantes.

Flannery et Marcus ont identifié un bâtiment public-cérémoniel (structures 3 à 7) à San José Mogote dès la phase Tierras Largas (1400-1150 av. J.-C.). Flannery en tient compte dans son article de 1976. A San José Mogote, des terrasses (structures 1 et 2) sur lesquelles il devait y avoir une structure sont datées de la phase San José (1150-850 av. J.-C.). Au début de la phase Guadalupe (850 av. J.-C.), les auteurs reconnaissent la structure 8 à San José Mogote et la plate-forme 4 à Barrio del Rosario Huitzo. Un peu plus tard, dans la phase Guadalupe, la plate-forme 3 sera aussi construite à Huitzo. Ces plates-formes soutenaient également des structures qui seraient des bâtiments publics-cérémoniels. A San José Mogote, à la phase Rosario, le sommet du monticule 1 accueille trois structures publiques-cérémonielles (structures 14, 19 et 28). A la même phase, la plate-forme 2 est construite à Huitzo. A la phase Monte Alban I, plusieurs constructions cérémonielles semblent être édifiées à Monte Alban. Cependant, ces constructions sont recouvertes par d'autres structures et il est difficile d'avoir une idée très nette de leur aspect, de leurs dimensions et de leur fonction.

Nous avons été assez surpris de constater que, même si généralement la fonction des bâtiments publics-cérémoniels est identifiée, elle peut dans certains cas être discutable. A Altar de Sacrificios par exemple, A. L. Smith identifie les structures B-I, B-II, B-III, B-IV comme des plates-formes cérémonielles. Ces plates-formes n'ont pas de superstructures au-dessus d'elles et "... they vary considerably in size, shape, and location. They may be separate building units or they be attached to other structures." (1973: p.119). Pourtant les constructions E de la structure B-III et F de B-I sont surmontées d'une superstructure. En fait, Smith ne fait pas de distinction de fonction entre les différentes étapes de construction de ces plates-formes publiques-cérémonielles. S'il est possible d'identifier la fonction cérémonielle de la dernière étape de construction d'une structure, cela n'indique pas de façon certaine que les étapes de construction datées de la période préclassique avaient aussi une fonction cérémonielle. De plus, Smith précise que les restes de céramique et d'artefacts retrouvés lors des fouilles ont été analysés dans le but de trouver la fonction des autres monticules fouillés et que ceux-ci se sont avérés être des monticules domestiques. Faut-il donc comprendre que les artefacts typiques des monticules domestiques sont absents des structures B-I, B-II, B-III, B-IV ? Enfin, même s'il les présente comme étant des structures cérémonielles, l'auteur n'est pas certain de leur fonction à la période préclassique (p.121)³⁷.

Dans plusieurs cas, nous avons constaté que les auteurs attribuent une fonction cérémonielle à une construction sans prendre la peine d'en expliquer la raison. Il faut alors faire preuve d'imagination pour suivre l'auteur. A El Portón, R. Sharer et D. Sedat identifient les structures domestiques par les artefacts qui y sont retrouvés. Cependant, ils ne présentent pas les raisons qui les amènent à attribuer une fonction cérémonielle aux structures J7-2-6, J7-2-5EA, J7-2-4, J7-11-2/AB, J7-11-1, datées de la phase Uc (200-0 ap. J.-C.). Ils définissent les structures cérémonielles comme ceci:

"Following a common assumption in Maya archaeology, in the Salama Valley high structures with restricted summit access are assigned a ceremonial function ("temples"). This special, non residential function is additionally supported by the finding of cache pottery vessels and other artifacts along the axial line of the substructure." (p.409).

Cependant, les structures que nous venons de nommer n'ont pas ce genre d'aménagement. En fait, il est étonnant de constater que les auteurs ont attribué une fonction à ces structures, malgré les fouilles qui ne furent que très partielles. Comme ils identifient les structures domestiques grâce aux artefacts typiques retrouvés dans celles-ci, il est possible de croire que

³⁷ _ Nous reviendrons sur la fonction de ces structures lors de l'analyse des sacrifiés.

c'est parce que ces artefacts sont absents dans les bâtiments dits "cérémoniels" qu'ils leur attribuent une fonction cérémonielle. Enfin, les structures semblent changer de fonction d'une étape de construction à l'autre. Cependant, les auteurs ne discutent pas les raisons d'inférer ce changement de fonction. Ainsi, la structure J7-2-8A/B est interprétée comme ayant une fonction de résidence de l'élite, alors que la suivante, J7-7A/B, est considérée comme publique-cérémonielle.

A Chalcatzingo, M. Prindiville et D. Grove identifient des constructions publiques de cette façon: "These architectural features differ greatly from the site's residential structures in form, construction, and presumably also in fonction." (1987: p.63). Cependant, ils ne font pas référence à une fonction publique-cérémonielle.

J. Cartwright Gerhardt, pour sa part, semble consciente de la difficulté d'identifier la fonction des structures formatives.

"The identification of function of the Early Preclassic structures has been attempted and is presented as tentative. These interpretation are based on the form and size of each platform together with its associated features as well as comparisons with other ancient structures and ethnographic sources." (1988: p.94). "Structures placed in this category (ceremonial structures) were either greater than one meter in height, located in the center of the patio/plaza, and/or associated with an elaborate burial or ceremonial cache." (1988: p.115).

La structure 352, datée du début de la phase Cocos-Chicanel (450-100 av. J.-C.), a été mise dans cette catégorie.

Le site de La Venta est peut-être le site formatif le plus impressionnant pour ce qui est des bâtiments publics-cérémoniels. L'imposante structure C-1, de plus de 30 mètres de haut, semble être, de par son volume, une structure cérémonielle pour R. Gonzalez Lauck (1994: p.98 et 1996: p.76). Le complexe A, qui semble avoir un caractère sacré très marqué, est aussi intéressant avec ses plates-formes et ses nombreuses offrandes d'objets précieux. Toujours selon R. Gonzalez Lauck, les complexes B et D pourraient aussi avoir une fonction cérémonielle, bien que peu d'informations soient disponibles sur ces complexes (1996: p.78 à 80). A San Lorenzo, M. Coe et R. Diehl identifient le groupe de structures A comme étant cérémoniel car il est placé au centre du site et orienté nord-sud (1980: p.29). Cette identification du centre du site comme ayant un caractère cérémoniel est aussi courante pour les périodes classique et post-classique.

Le centre cérémoniel d'Izapa a été construit dès la période formative récente et certaines structures sont datées de la phase Guillen (300-1 ap. J.-C.). Cependant, G. Lowe, T. Lee et E. Martinez Espinosa (1982) ne discutent pas des fonctions des structures construites dans le centre cérémoniel. Ils ne font pas de différence entre temples, palais et maisons des prêtres, tous les bâtiments étant réunis sous le terme général de "centre cérémoniel". Mis à part les monticules 30a et 60, plus imposants que les autres, et qui seraient donc des bases de temples, nous n'avons aucun indice pour établir la fonction de ces différentes structures.

Enfin, à Chiapa de Corzo, P. Agrinier identifie une structure cérémonielle sur le monticule 1A pour la phase Guanacaste (250-100 av. J.-C.).

Bien que les structures publiques-cérémonielles soient souvent plus imposantes que les structures domestiques, surtout à la période préclassique récente et aux périodes suivantes, leur fonction semble rarement examinée de façon détaillée. En règle générale, il est clair que les bâtiments publics-cérémoniels sont différents des structures domestiques par leur construction, leur architecture et les artefacts retrouvés ou associés à ces bâtiments, au Formatif comme aux périodes suivantes. Ce sont, sans nul doute, les meilleurs indices pour l'identification de rituels publics.

Les autels et les oratoires

La localisation de l'autel devrait nous indiquer très clairement son utilisation publique ou domestique selon son emplacement. Comme le bâtiment public-cérémoniel, l'autel est souvent un monument en pierre assez imposant qu'il serait difficile de déplacer. Toutefois, il peut aussi consister en une simple table en bois, ces restes seront alors moins évidents à retrouver archéologiquement. Pourrait-on, par exemple, observer des concentrations d'objets rituels à un endroit précis dans la maison ? Malheureusement, comme nous l'avons vu, en raison des processus connus de formation des sites, il serait difficile d'identifier une concentration d'artefacts, comme un ensemble d'offrandes (encensoirs, figurines, vases) laissé sur l'autel jusqu'à sa décomposition. Il serait aussi étonnant que des artefacts en bon état ne soient pas récupérés avant l'abandon de la structure. Le problème sera encore plus difficile à résoudre dans le patio. Si il y a découverte d'une concentration d'artefacts dans le patio, cette concentration pourrait, en effet, être composée d'objets déposés sur un autel situé dans le patio.

Mais elle peut aussi représenter les restes d'un rituel, jetés après célébration, comme cela semble être le cas dans le patio du complexe 1 de Loma Torremote. Sur un site post-classique, M. F. Fauvet-Berthelot a identifié des autels dans les habitations et dans des structures du centre cérémoniel qui "... étaient accompagnées d'offrandes diverses: encensoirs, figurines, etc..." (1986: p.125). Il aurait été intéressant qu'elle précise dans quel contexte ces restes furent retrouvés.

D. Grove maintient que les soi-disant autels de La Venta seraient plutôt des trônes (1973). L'autel retrouvé à Chalcatzingo ressemble assez à la représentation de la cave d'Oxtotitlán (fig. 5), d'où l'hypothèse de Grove. Cependant, W. Fash (1987) emploie quand même l'expression "autel" pour désigner cette structure, d'où une certaine confusion. Est-ce vraiment un autel ou plutôt un trône ? Fash cite l'article de Grove, mais ne prend pas parti. Selon nous, bien qu'il soit un peu plus bas que les trônes de La Venta, cette structure est en fait un trône comme le suggère la représentation de la cave d'Oxtotitlán. Un autel d'une seule pierre a aussi été trouvé à Chalcatzingo, mais ne semble pas être en place.

A Altar de Sacrificios, 12 fragments d'autels datés des phases Xe (900-600 av. J.-C.) et San Felix (600-300 av. J.-C.) ont été enregistrés. Ces autels sont des tables en grès rouge d'environ 42x32 cm et de 3 à 6 cm d'épaisseur. Certaines portent des traces de feu, peut-être attribuables à une utilisation d'encens. Malheureusement, leur contexte de découverte n'est pas donné de façon détaillée. Dix fragments seraient associés au groupe cérémoniel B et deux autres au monticule domestique 25. Sont-ils retrouvés dans le remplissage de ces plates-formes ou plutôt sur un sol ? G. R. Willey ne l'indique pas.

A San Lorenzo, plusieurs pierres, qui pourraient être des autels, ont été exposées par les fouilles. Malheureusement, leur contexte de découverte n'a souvent aucun lien avec des structures. S'ils en ont, la fonction des structures n'est pas donnée par les auteurs. Ces autels sont mutilés pour la plupart, cassés et sans doute déplacés. Si certaines personnes ont pris la peine de les mutiler et de les déplacer, c'est qu'ils devaient avoir un lien avec un culte public ou de groupe assez important dans la communauté.

A Izapa, plusieurs autels sont associés à des stèles et disposés devant des structures dans le centre cérémoniel de ce site. Généralement il n'y a eu fouille qu'autour des monuments, pour les dégager. Leur contexte et leur association avec les structures ne sont donc pas toujours clairement démontrés. Cependant, certains monticules datent exclusivement de la phase Guillén (300-1 ap. J.-C.) et aucune autre structure ne les surmontent. Les autels situés devant ces structures pourraient donc bien leur être associés. Mais, nous l'avons déjà souligné, les auteurs n'ont pas cherché à préciser les fonctions de ces monticules. Selon eux, ils sont tous cérémoniels, ce qui nous amène dans une impasse pour l'analyse contextuelle de ces autels. Les monticules 60 et 30a sont les plus imposants et seraient des bases de temple. Cependant, il n'y a pas d'autel devant le monticule 60. Devant le monticule 30a, par contre, il y en a quatre. Ont-ils été mis en place lors des constructions de 30a (à partir de la phase Duende entre 900-700 av. J.-C.) ou plutôt lors de la construction un peu plus tardive des autres structures situées sur la plate-forme 30 (jusqu'à la phase Hato: 50 av. J.-C. à 100 ap. J.-C.)?

Ce sont dans les sites de San José Mogote et El Portón que nous avons trouvé les seuls exemples d'autels en place. En plus des deux autels retrouvés dans un complexe d'habitation de la phase San José à San José Mogote, Flannery et Marcus identifient, en 1976, un autel dans la série de bâtiments publics-cérémoniels (structures 3 à 7) du même site. Cependant, dans leur livre de 1994 *Early Formative Pottery of the Valley of Oaxaca, Mexico*, cet autel est en fait reconnu comme une marche permettant de descendre dans la structure publique-cérémonielle, légèrement en contrebas par rapport à la plate-forme sur laquelle elle est construite (p. 34 et 129). Un autre autel (autel 1), en pierre, est situé près des structures publiques-cérémonielles 14 et 19 à San José Mogote. Cependant, il n'est pas possible de savoir avec quelle structure il peut être associé car, il est situé entre les deux (1983: p. 57).

A El Portón, un autel de la phase Tol (500-200 av. J.-C.), situé devant une stèle, est associé à la structure cérémonielle J7-4B-5. Deux autres sont liés à la structure cérémonielle J7-4B-3 de la phase Uc (200 av. J.-C.-0 ap. J.-C.). Dans ces trois cas, leurs caractéristiques et leur emplacement permettent de bien les identifier.

Les autels sont relativement rares malgré l'importance qu'ils ont quand le rituel se déroule autour d'eux. La plupart des autels utilisés étaient peut-être en bois, comme c'est le cas de nos

jours, nous laissant dans l'impossibilité de les retrouver. La pierre semble être réservée pour ceux qui servaient à célébrer les rites publics. A San José Mogote et à El Portón, les autels en pierre sont effectivement associés à des bâtiments publics-cérémoniels. Dans plusieurs autres sites, les autels en pierre furent déplacés, pour leur faire perdre leur caractère sacré ou pour les profaner ? Les deux autels en argile de San José Mogote sont aussi très intéressants, car ils seraient la preuve de rituels célébrés dans la maisonnée.

Les oratoires sont de petites structures dans lesquelles il peut y avoir une statue ou un autel. Les participants à la cérémonie s'assemblent autour ou à l'intérieur lors d'un rituel. L'oratoire peut être construit en pierre ou de planches. Chez les Otomis, B. Christensen précise qu'ils sont utilisés pour les rites magiques, non pas pour les rites catholiques (1953: p.261). Selon les sources ethnohistoriques, chez les Mayas, des oratoires semblent aussi être en fonction (Scholes et Warren, 1965: p.672), ce que les fouilles archéologiques sur les sites de Seibal, Tikal, Uaxactun, Mayapan, Copan et Cobá (Manzanilla et Benavides, 1987: p.12) confirment. Des oratoires ont été identifiés sur ces sites, autour ou au centre des patios résidentiels. Ces structures sont trop petites pour être des habitations et ne contiennent pas d'artefacts typiquement domestiques. Enfin, les auteurs constatent qu'elles sont généralement situées à l'est du patio³⁸.

Nous l'avons vu, ce genre de structure est présent à La Coyotera et à Loma Torremote. A Chalcatzingo, W. Fash précise que "l'autel-trône" et le patio dans lequel il est situé forment peut être un oratoire ancestral (1987: p.94). Comme à Loma Torremote, plusieurs individus sont enterrés dans le patio. Mais contrairement à l'oratoire de Loma Torremote, aucune figurine ou autre objet rituel n'a été récupéré à cet endroit.

A Cuello, N. Hammond identifie aussi un oratoire (phase Bladen: 1700-1200 av. J.-C.) dans le patio résidentiel qui a été fouillé. Il justifie la fonction qu'il donne à la structure 324, surtout, par les découvertes de G. Tourtellot à Seibal (1970), qui a identifié des oratoires au centre de patios résidentiels. C'est aussi à cet endroit que 32 sacrifiés humains seront enterrés et que sera

³⁸ M. F. Fauvet-Berthelot (1986) a aussi identifié ce genre de construction à El Talpetate (période post-classique) p. 201 à 203.

ensuite construite la structure cérémonielle 302. Le caractère sacré de l'endroit semble ainsi avoir été conservé au cours des ans.

Si ces structures sont des oratoires ancestraux, elles constitueraient donc une bonne preuve de la tenue de rituels de la maisonnée ou de rituels de groupe du patio ou du groupe familial.

Les masques et éléments de costume

Les masques et éléments de costume sont des indices de la tenue de danses, activité qui implique la participation d'un groupe d'individus. Le contexte dans lequel ces objets seront découverts permettrait-il d'identifier des danses qui reflèteraient la tenue d'un rituel public ou des danses qui reflèteraient au contraire la tenue d'un rituel de groupe, plus privé ?

Selon les ouvrages que nous avons consultés, les restes de costume sont en général trop peu nombreux pour soutenir une analyse contextuelle. A Chalcatzingo, pour la phase Amate, les restes d'un perroquet ont été retrouvés sous la structure 6 de la place centrale, interprétée comme étant une structure publique. Cette localisation n'est pas très précise. Ce fragment peut-il être mis en relation avec une structure datée de la phase Amate ? Aucune donnée ne nous renseigne. Aucun autre reste d'animal susceptible d'avoir fait partie d'un costume n'est rapporté dans l'étude de D. Grove (1987: Appendice J). A Cuello, les restes probables de costume sont tout aussi rares et ils ne sont pas localisés.

En fait, les restes de costume en matières périssables sont rarement retrouvés lors des fouilles et la plupart du temps les restes d'animaux qui ont pu servir à faire ces costumes sont plutôt enregistrés sous la rubrique "alimentation". De plus, leur localisation est rarement donnée. Dans certaines régions, ces restes de costumes fabriqués à partir de plumes de perroquet ou en peaux de crocodile ou de jaguar, seront des produits exotiques. Ils seront relativement rares et ne pourront être pris pour les restes d'un repas. Mais encore faut-il qu'ils soient retrouvés.

Plusieurs masques en céramique ont également été recueillis dans les sites que nous avons étudiés. Ce sont des petits masques avec des trous de suspension: "They are much too small to have covered human faces, but might have been used in conjunction with figurines or as miniatures of masks worn by people for some ritual" nous dit R. Drennan (1976: p.233).

A Loma Torremote, Santley en a enregistré plusieurs exemples entiers associés à l'annexe du complexe 1, quoiqu'il n'en donne pas le nombre. D'autres masques ont-ils aussi été retrouvés dans les débris du patio ?

A Fabrica San José, 3 fragments de masques ont été retrouvés pour la phase Guadalupe (850-550 av. J.-C.) et un autre pour la phase Rosario (550-450 av. J.-C.), tous dans des complexes résidentiels³⁹. Flannery souligne aussi qu'il y a deux fragments de masque retrouvés à San José Mogote dans des maisonnées datées de la phase San José. Seulement un exemple semble être retrouvé dans un bon contexte.

A Chalcatzingo, quatre masques sont associés à des structures domestiques et deux autres à des structures publiques. Cependant, la façon dont le contexte de découverte de ces artefacts est donnée, laisse à désirer. Le décompte des artefacts est donné selon la terrasse fouillée, sans que nous sachions de quelle structure et de quelle phase de sa construction il s'agit ou si le masque a été trouvé sur le sol d'une maison, dans les débris au dessus de cette maison, ou dans le remplissage de la plate-forme sur laquelle est située la maison. A Coapexco, un fragment de masque a été recueilli dans la structure 2 et un autre dans la structure 3.

Les masques en céramique sont donc plus particulièrement associés aux habitats. Notre échantillon est trop réduit pour être catégorique quant au niveau de rituel que ce contexte reflète. De plus, les sources ethnohistoriques ne nous aident pas vraiment pour connaître l'endroit où étaient rangés les costumes cérémoniaux.

Les instruments de musique

Certains instruments de musique fabriqués dans des matériaux fragiles (coquillage, bois, os, bambou...) ne sont conservés que dans des conditions exceptionnelles. Les trompettes en conque, par exemple, sont très fragiles et rarement retrouvées en un seul morceau. Cette fragilité peut d'ailleurs conférer un caractère plus précieux à cet instrument qui pourrait dans ce cas n'être utilisé que pour les cérémonies les plus importantes, soit les cérémonies publiques.

³⁹ Flannery identifie neuf fragments de masques à Fabrica San José. Mais selon notre lecture de la publication de ce site, quatre fragments seulement sont retrouvés dans de bons contextes, selon les critères établis au chapitre 3.

A Dzibilchaltun, 17 fragments de trompette en *Strombus costatus* et *Turbinella angulata* ont été enregistrés dans des dépôts préclassiques. Une trompette a été retrouvée dans la cache 1 associée à la phase de construction 1B (450-275 av. J.-C.) de la structure 450, dont Andrews (1980) ne donne pas la fonction. Les autres fragments font partis du remplissage des plateformes des structures 450, 605 et 226, localisation qui nous l'avons vu ne nous aide pas dans le cadre de cette analyse contextuelle.

A Chalcatzingo, le contexte de découverte des sifflets (64 fragments) et des flûtes (13 fragments) n'est malheureusement pas bien donné. Les restes de carapace de tortue sont mieux enregistrés: 1 fragment a été situé sous la structure 6 de la place centrale (phase Amate), deux autres sont associés à des maisons (1 dans la structure 1 de la terrasse 9B- phase Barranca et un autre dans la structure 1 de la terrasse 9A- phase à la phase Cantera). Toutefois, les restes sont encore une fois maigres.

A Santa Leticia, un sifflet a été recueilli dans une fosse de stockage associée à une structure domestique de la phase Chul (400-100 av. J.-C.)⁴⁰. A Fabrica San José, en plus du fragment de carapace de tortue enregistré dans une zone de déchets (phase Guadalupe), un fragment de sifflet a été retrouvé dans des déchets associés à l'habitat LG-6 daté de la fin de la phase Guadalupe. La localisation de plusieurs fragments de conque et de carapace de tortue est aussi donnée par Flannery (1976) pour les sites de Huitzo, San José Mogote, Abasolo et Tierras Largas⁴¹.

A Las Canoas, Ajalpan et Coapexco, plusieurs sifflets furent localisés dans des habitats. A Las Canoas: un sifflet a été trouvé dans la maison de la zone D2. Un autre sifflet et un ocarina ont été découverts dans la zone de destruction de la maison de la zone D1(phase Santa Maria). A Ajalpan, 2 fragments de sifflet ont été recueillis dans des maisons dans la zone J (phase

⁴⁰ _ A titre d'exemple, à Cerros, un sifflet en os et un os avec des encoches sont les seuls instruments (datés de la phase Tulix: 50 AV. J.-C.-150 ap. J.-C.) retrouvés dans 108 m2 de fouille dans des maisons et des zones de déchets ! (un autre sifflet fut retrouvé dans une sépulture).

⁴¹ _ Trois fragments de conque ont été retrouvés dans de bons contextes associés à des bâtiments publics-cérémoniels. Un fragment de conque et un fragment de carapace de tortue sont bien associés à des maisonnées, mais selon les informations que nous avons ces données sont sujettes à caution.

Ajalpan) et à Coapexco, deux fragments de hochet et un sifflet sont associés à la structure domestique 3.

Encore une fois, notre échantillon est assez réduit. Ceci peut être expliqué par l'utilisation d'instruments de musique en matières périssables. Cependant, même les sifflets en céramique semblent rares. Ce manque d'instruments de musique est étonnant quand on pense aux sources ethnohistoriques dans lesquelles l'emploi de la musique à des fins rituelles abondent. Est-ce vraiment le reflet de la réalité ou un manque de données bien localisées qui transparait ici ?

Les caches

Beaucoup d'offrandes ne peuvent être récupérées archéologiquement car elles ont disparu (offrandes végétales et animales). Heureusement, les offrandes en matériaux durables retrouvées dans les caches restent souvent intactes. Selon le lieu où elles sont situées les caches peuvent nous renseigner sur le niveau de rituel qu'elles reflètent. Les artefacts rituels retrouvés dans ces caches nous donneront aussi des indices sur leur utilisation. Il est même permis de croire qu'ils aient pu être utilisés dans un rituel qui a précédé leur enterrement. Les caches sont généralement bien décrites dans les publications. Cependant, si la fonction de la structure à laquelle elles sont reliées n'est pas donnée, il est difficile de tirer toute conclusion. C'est le cas, notamment pour les sites de Dzibilchaltun et Altun Há.

A Cuello, une seule cache est située dans une structure domestique de la phase Lopez-Mamon (1200-450 av. J.-C.). Pour la phase Cocos-Chicanel (450-100 av. J.-C.) une cache est associée à une structure domestique, une autre à une structure auxiliaire, et deux autres ont été localisées dans le patio. Une cache provient aussi de la structure cérémonielle 352. Elle est composée de quatre macrolames en chert et d'une épine de raie qui auraient pu servir à faire une offrande de sang avant d'être enterrées. Les autres caches ne contiennent pas d'artefacts rituels.

A Altar de Sacrificios, deux caches sont datées du début de la phase Plancha. La situation de la cache 58 n'est pas donnée précisément, elle serait associée à une habitation. La cache 60 fut disposée sous la place du groupe B, près de la structure B-I. Elle contient quatre petites lames d'obsidienne qui auraient peut-être servies pour faire un sacrifice de sang.

A El Portón, quatorze caches sont associées à des bâtiments publics-cérémoniels selon R. Sharer et D. Sedat et sept à des résidences de l'élite. La fonction de ces bâtiments publics-cérémoniels semble bien justifiée, cependant, ce n'est pas le cas pour les résidences de l'élite. Pourquoi les auteurs leur attribuent cette fonction ? Nous ne le savons pas. Une des caches de la structure cérémonielle J7-4B-5 datée de la phase Tol (500-200 av. J.-C.) contient deux lames d'obsidienne. A la phase Uc, toutes les caches furent placées dans des bâtiments publics-cérémoniels. Des lames d'obsidienne, des perles en pierre verte ou en jadéite, des vases et de petits galets de rivière forment le contenu de ces caches⁴².

A Chalcatzingo, W. Fash indique que plusieurs caches datées de la phase Cantera sont situées dans le patio du "trône-autel", mais il ne les décrit pas.

Le site de La Venta est bien connu pour ses offrandes. Bien qu'il puisse y avoir certains problèmes de datation et peut-être d'association entre certaines caches et ces différentes phases de construction du complexe A⁴³, elles méritent quand même d'être mentionnées. Cinq offrandes massives composées de plaques de serpentine ou pierre verte sont situées dans le complexe A. La plupart des caches d'offrande, une cinquantaine en tout, disposées dans ce complexe sont composées de haches en jade, en serpentine, de figurines, de perles, et de petits masques en jade et des vases en céramique. Leur situation suggère, comme aussi à El Portón, des offrandes faites lors d'un rituel public. Les quelques exemples de caches d'offrandes situées dans des maisons, nous montre que l'offrande peut aussi être pratiquée à une échelle plus restreinte, dans le niveau de rituel de la maisonnée.

Les traces d'auto-sacrifice

Les lames retrouvées dans des zones de déchets ne sont pas utiles pour identifier la tenue de rituels de mutilation car il est assez difficile de faire la distinction entre des lames de cuisine et celles destinées à l'auto-sacrifice. Nous avons donc dû les éliminer de notre décompte (tableau 8). Par contre, leur présence dans les caches est un bon indice de leur utilisation rituelle⁴⁴. A

⁴² _ A Los Mangales et à Las Tunas, deux sites où il n'y a pas eu fouille de structures publiques-cérémonielles, aucune cache n'a été identifiée.

⁴³ _ Drucker, Heizer et Squier (1959) ont découpé les étapes de construction du complexe A en quatre phases, mais cette séquence n'est pas sans défauts.

⁴⁴ _ A Colhá, une macrolame retrouvée dans une cache porte des traces de sang (Hester, 1994).

San José Mogote, Flannery et Marcus rapportent quatorze lames d'obsidienne et deux dagues retrouvées sur le sol du temple 35 daté de la phase Monte Alban II (1994, p. 67), ce genre de "scénario idéal" semble malheureusement bien rare. Les épines de raie et les perforateurs en obsidienne ou en jade sont des indices moins ambigus de la tenue de rituel d'auto-sacrifice. Encore une fois, selon qu'ils seront associés à des bâtiments publics-cérémoniels ou à des maisonnées, ils reflèteront la tenue de différents niveaux de rituels.

Nous l'avons vu, pour R. Spencer, les lames en obsidienne associées aux maisons et aux plates-formes sont un indice de la tenue du rituel de l'auto-sacrifice à La Coyotera. Cependant, il ne dit pas comment il différencie ces lames sacrificielles des lames utilisées pour la cuisine. Le matériau pourrait être ici un signe de distinction. Selon l'auteur, ces lames seraient d'abord utilisées par le chef de la communauté puis données aux autres membres de la communauté, d'où la plus grande fréquence de lames retouchées dans les maisonnées de statut peu élevé. Selon le tableau 4.6 (p. 168), ces déductions semblent un peu hâtives. Les ratios présentés ne sont pas aussi convaincants que l'auteur ne semble le croire. De plus, comme nous l'avons vu, il est possible de mettre en question la localisation des artefacts.

A Loma Torremote, plusieurs lames d'obsidienne ont aussi été retrouvées dans l'annexe du complexe 1, mais l'auteur ne donne pas plus de détails. Ont-elles aussi été retrouvées dans les déchets du patio ?

Comme nous l'avons déjà noté, à Cuello, à Altar de Sacrificios et à El Portón, plusieurs caches associées à des bâtiments publics-cérémoniels contiennent des lames ou des épines de raie⁴⁵.

Selon D. Grove, à Chalcatzingo les perçoirs en obsidienne ne sont pas répartis dans une zone précise du site, c'est pourquoi il ne donne pas leur localisation, à part pour un seul exemple associé à la deuxième étape de construction de la structure 1 de la place centrale (phase Cantera). Un perforateur en jadéite a aussi été retrouvé dans la structure 1 de la terrasse 9B (phase Barranca).

⁴⁵ Une épine de raie et quatre macrolames dans une cache datée du début de la phase Cocos-Chicanel à Cuello. Quatre petites lames d'obsidienne dans une cache datée du début de la phase Plancha à Altar de Sacrificios. Trente lames complètes ou fragmentaires dans des caches d'El Portón, dont une datée de la phase Tol et six autres de la phase Uc.

Flannery identifie huit épines de poisson en provenance des sites de San José Mogote, Tierras Largas, Huitzo et Fabrica San José, dont deux semblent bien localisées dans des bâtiments publics-cérémoniels et cinq dans des habitats. A part pour Fabrica San José, nous n'avons pas assez de détails sur le contexte de ces épines pour être sûrs qu'elles ont vraiment été recueillies dans des bons contextes, au sens où nous l'entendons.

Selon notre échantillon, la pratique de l'auto-sacrifice se fait publiquement dans bien des cas et aussi dans une moindre mesure dans les complexes d'habitations.

Les sacrifiés

Comme nous l'avons déjà souligné, il est plus facile d'identifier la pratique du sacrifice humain par les restes d'humains décharnés que par les outils qui servent au sacrifice, car ces derniers auraient pu également servir à la cuisine. De part sa nature, le sacrifice humain est sûrement à voir avant tout comme un rite public. Cependant, les publications ne sont pas toujours suffisamment détaillées pour que le lecteur puisse clairement faire la différence entre un enterrement normal et un sacrifice. Par exemple, à Loma Torremote, Santley nous parle de cinq individus enterrés sous l'annexe du complexe 1, mais il ne fournit pas les données qui indiqueraient si ces individus sont morts de mort naturelle ou s'ils ont été sacrifiés pour donner à cette structure son caractère sacré.

A Cuello, deux exemples probables de sacrifiés humains, associés à la structure 321, sont datés des phases Swasey-Bladen (900-600 av. J.-C.). Un autre sacrifié pourrait faire partie de la structure 317 (phase Lopez-Mamom). Ces identifications restent hypothétiques pour Cynthia Robin (1989, p.49 et 50 et p.61). Trente-deux individus adultes ont été enterrés en même temps au centre du patio étudié. Plusieurs (14) sont encore entiers, d'autres (18) ont été mutilés. Ils font tous partie d'un enterrement de masse où le sacrifice humain semble avoir joué un rôle important. Au-dessus de cet enterrement multiple du début de la phase Cocos-Chicanel, un homme et une femme et un autre individu, tous décapités ont été mis au jour. Ces individus sont situés au coeur de la plate-forme 34. Trois enfants, deux adolescents et deux adultes semblent aussi être des offrandes datées du début de la phase Cocos-Chicanel et mis en place

lors de la première étape de construction de la plate-forme 34, selon Cynthia Robin (1989, p.68). L'auteur souligne:

"Human sacrifice in the Cocos phase is exhibited in the following types of mutilation; 1) decapitated skulls single or with other secondary interments; 2) completely or mostly articulated decapitated individuals, in single, double or triple interments; 3) completely disarticulated skeletons, in single, double and body bundles; 4) and disarticulated leg bones, only associated with another primary interment." (1989, p.118).

A Altar de Sacrificios, un enfant est enterré dans la construction F (phase San Felix) de la structure B-I. Il aurait pu être sacrifié et dédié au bâtiment. Cela pourrait montrer la fonction cérémonielle de la construction F de la structure B-I. Dans la construction G de la structure B-I, trois enfants sont enterrés ensemble. Comme l'auteur le souligne, il semble étonnant que trois enfants d'âge différent soient morts en même temps. Cette découverte de sacrifice peut nous renseigner sur la fonction de la construction G de la structure B-I qui serait bien cérémonielle.

A El Portón, un seul crâne a été découvert associé à 3 vases et 22 petits galets de rivière à la base de la structure cérémonielle J7-4B-5, dans l'axe central de celle-ci.

A Chalcatzingo, dans le patio où se trouve le "trône-autel", W. Fash identifie plusieurs sacrifiés, tous datés de la phase Cantera (700-500 av. J.-C.). Ces sacrifices appuient le caractère public de ce patio sur la terrasse 25.

A Huitzo un squelette a été retrouvé sous un des murs de soutien de la plate-forme cérémonielle 2 (phase Rosario). Selon Flannery et Marcus (1983: p. 62), cette personne aurait été sacrifiée. A San José Mogote, un autre individu semble avoir subi le même traitement. Cependant, il est ici associé à une plate-forme qui soutient des résidences de l'élite de la phase Rosario. Ce sacrifié marquerait-il l'emplacement d'un lieu sacré ?

Ainsi, selon nos exemples, les sacrifiés semblent être plus particulièrement associés aux bâtiments publics-cérémoniels.

Les encensoirs

Les encensoirs sont généralement étudiés comme les bols, les assiettes ou les jarres en céramique. Des exemples de chaque type de céramique sont donnés selon les phases

chronologiques étudiées dans le site, mais les exemplaires individuels ne sont que rarement localisés.

Cependant, leur provenance est donnée dans les sites de Las Canoas et Coatepec. A Las Canoas, 2 fragments d'encensoirs sont enregistrés dans la maison de la zone D2 et 14 dans la zone de destruction de la maison de la zone D1 de la phase Santa Maria (1050-550 av. J.-C.). A Coatepec, deux fragments ont été retrouvés dans les maisons de la zone F de la phase Santa Maria.

A Altar de Sacrificios, 27 fragments d'encensoirs ont été recueillis dans les structures B-I, B-II, B-III et B-IV contre 10 dans les plates-formes résidentielles. Nous n'avons pas de détails plus précis sur leur contexte. Ces restes d'encensoirs proviennent-ils de déchets associés à ces constructions ? Ou ont-ils été utilisés dans un autre endroit, puis apportés avec d'autres déchets pour servir de remplissage dans les plates-formes de ces structures ?

A El Portón, trois encensoirs ont été déposés dans une cache de la structure cérémonielle J7-2-3 datée de la phase Uc. Cinq autres fragments proviennent du monticule de déchets associés à J7-4A-3, une résidence de l'élite (phase Uc). Quatorze autres fragments ont été retrouvés dans le remplissage des structures J7-2, J7-4 et J7-11. A Las Tunas, dix-huit fragments ont été découverts dans des monticules de déchets associés à deux résidences de l'élite. Les autres fragments enregistrés ne sont pas localisés adéquatement. Comme il était possible de le prévoir, notre échantillon d'encensoirs est assez restreint. Malgré ceci, ils seraient plutôt utilisés dans le rituel de la maisonnée.

Les figurines

Les figurines en céramique sont souvent retrouvées dans les sites archéologiques préclassiques. Cependant, elles ne sont pas toujours localisées vu la quantité de matériel qu'elles peuvent parfois représenter.

A Santo Domingo Tomaltepec, 49 fragments et une figurine entière ont été retrouvés dans un contexte domestique. A Fabrica San José, 138 fragments peuvent être associés aux maisons. A Ajalpan, 29 fragments de figurines proviennent de deux maisons datées du début de la phase

Ajalpan (1700-1400 av. J.-C.). A Las Canoas, 56 fragments ont été recueillis dans deux maisons de la phase Santa Maria (1050-550 av. J.-C.). A Coatepec, 86 fragments de figurines sont associés à neuf maisons datées de la fin de la phase Ajalpan (1400-1050 av. J.-C.) et 42 fragments ont été retrouvés dans deux maisons du début de la phase Santa Maria.

A Coapexco, 891 fragments de figurines ont été enregistrés dans quatre maisons datées du début de la phase Ixtapaluca (1100 av. J.-C.)

Selon A. M. Guillen, les figurines de Chalcatzingo sont strictement retrouvées dans les maisons. Plus de 1714 fragments de figurines sont localisés de façon satisfaisante dans le travail de doctorat. Cependant, dans l'ouvrage collectif sur Chalcatzingo, d'autres fragments semblent être retrouvés dans les plates-formes publiques, mais nous avons toujours le même problème: la localisation des artefacts par terrasse manque de précision.

A La Coyotera, Spencer retrouve des figurines dans toutes les structures cérémonielles qu'il identifie ainsi que dans les maisons. Douze fragments en tout sont associés aux maisons 2, 3 et 7. Deux fragments ont été retrouvés dans chaque oratoire, 14 dans la structure 13 et 12 pour les quatre bâtiments publics-cérémoniels. Comme nous l'avons vu, les associations entre les artefacts et les structures faites par Spencer sont sujettes à caution. De plus, il est difficile de tirer des conclusions sur l'utilisation des figurines dans les rites publics, avec trois fragments par bâtiments publics-cérémoniels. Cependant, dans la structure 13, la quantité de fragments et le type de figurines retrouvées, pourrait effectivement être le reflet de la tenu d'un rituel différent.

Les figurines semblent donc plutôt représenter un rite tenu dans les complexes d'habitations. Au contraire des instruments de musique, des masques en céramique ou des épines de raie, les figurines sont toujours assez nombreuses dans la plupart des sites sauf apparemment dans le nord du Yucatan (J. T. Taschek , 1994).

Avant de discuter des résultats de notre propre analyse contextuelle et de voir quels niveaux de rituel ils permettent de distinguer, il nous faut d'abord définir ces niveaux de façon plus précise. Cela nous permettra aussi de souligner les limites de l'analyse contextuelle.

Les niveaux de rituels

Flannery a suggéré la tenue de trois niveaux de rituels dans son étude de 1976: le rituel public, le rituel de la maisonnée ou de groupe, et le rituel personnel. Le rituel public serait plus particulièrement reflété par la découverte de bâtiments publics, de trompettes en conque et de tambours en carapace de tortue. Le rituel de la maisonnée ou de groupe pourrait être, selon lui, observé grâce à la découverte d'autels, de figurines, de masques et d'éléments de costume. Enfin, le niveau de rituel personnel pourrait être identifié grâce à la découverte d'épines de raie qui servent pour l'auto-sacrifice. Ces différents niveaux de rituel demandent à être discutés.

Comme nous l'avons déjà souligné, l'auto-sacrifice peut en effet être considéré comme un rituel personnel. Cependant, l'analyse contextuelle en elle-même ne permet pas de juger du caractère privé et personnel de ce rite. C'est plutôt le rituel en lui même qui le suggère, puisqu'il consiste, pour un individu, à verser son propre sang qu'il donnera en offrande aux dieux ou aux ancêtres en échange de la réalisation de son vœu.

En fait, l'utilisation du contexte dans lequel sont retrouvés les objets rituels permet difficilement d'identifier un rituel privé ou personnel. Théoriquement, pourrait-on dire, il est possible de distinguer plusieurs niveaux de rituels. Le rituel public réunit toute la communauté villageoise, tandis que le rituel de groupe rassemble certains individus de même métier, de même classe sociale, ou du même lignage. Le rituel de la maisonnée, quant à lui, est célébré par les habitants d'un complexe d'habitation et le rituel privé est plutôt pratiqué par un seul individu ou un groupe restreint d'individus.

Le rituel public est peut-être encore le plus facile à observer car les bâtiments publics-cérémoniels sont souvent identifiables dès la période préclassique. Les structures, les aménagements spéciaux ou les objets associés à ces bâtiments permettent, en outre, de fournir des détails sur la tenue du rituel public. Consistait-il en des danses costumées, en des offrandes d'encens ou de sang ? Ce lien direct entre l'objet et le bâtiment public-cérémoniel, construit spécialement pour la tenue de rituels religieux, nous permet d'identifier sans ambiguïté le niveau de rituel public.

Les rituels de groupe, de la maisonnée et privés sont par contre, moins facilement identifiables. Les rituels de groupe et de la maisonnée peuvent se tenir dans un oratoire, structure qui sera différente du bâtiment public par sa localisation et son architecture. Selon toute vraisemblance ces rituels peuvent aussi être fêtés dans les habitations ou le patio des complexes résidentiels. Comme le décrit Landa, les chasseurs ou les "magiciens" peuvent se réunir dans la maison de l'un d'eux pour célébrer un rite qui les touche. Les rituels pratiqués dans un complexe d'habitation peuvent donc concerner les habitants de ce complexe ou tout le groupe social ou familial auquel ils appartiennent. Malgré la présence d'une structure spéciale, il sera difficile, par l'analyse contextuelle des artefacts rituels, de faire la différence entre le niveau de rituel de groupe célébré dans un complexe résidentiel et un niveau de rituel qui réunit uniquement les habitants de ce complexe. C'est pourquoi, nous préférons parler de niveau de rituel de groupe, que ce soit pour un rituel familial, supra-familial ou professionnel.

En toute logique, une grande quantité d'artefacts rituels retrouvée dans seulement quelques complexes d'habitations d'un village, pourrait indiquer la tenue d'un rituel de groupe professionnel ou de lignage. C'est ce qu'essaye de montrer R. Santley (1977). Cependant, il n'a pas tenu compte des processus de formation des sites dans son interprétation, ce qui mine ses conclusions. C. Spencer isole, quant à lui, trois rituels de groupe: le rituel de la maisonnée, strictement pratiqué par ses habitants, le rituel du patio, reflété par la localisation d'oratoires entre les maisons et le rituel du complexe résidentiel, qui serait célébré dans une construction spéciale qui ne ressemble ni aux bâtiments publics-cérémoniels, ni aux oratoires. Le rituel familial, qui pourrait aussi être appelé rituel de la maisonnée, est un rituel qui fait partie du niveau de rituel de groupe. Flannery réunit d'ailleurs le niveau de rituel de groupe et le niveau de rituel de la maisonnée dans son article de 1976.

Enfin, il faut reconnaître que le rituel de niveau privé peut aussi se tenir dans le complexe d'habitation. Cependant, il ne semble pas possible pour le moment de faire une différence entre les restes laissés par ce rituel et par un rituel de groupe pratiqué dans ce même complexe. Le rituel de groupe et le rituel privé seraient donc à distinguer, non pas par le contexte des artefacts rituels utilisés mais par la nature de ces derniers. Ainsi, les danses, pratiquées dans un rituel de groupe, seront reflétées par la présence de restes de costume. Le rituel privé sera plutôt accompagné de prières et d'offrandes (qui peuvent ne laisser aucune trace archéologique)

que d'une danse. Le rituel privé peut aussi être pratiqué comme cela se fait encore de nos jours dans les grottes ou en marge du village, dans les champs par exemple. A ce sujet, les informations nous manquent, les fouilles préclassiques étant plutôt concentrées dans les villages que dans les grottes.

L'analyse contextuelle des artefacts rituels associés aux bâtiments publics-cérémoniels et aux maisonnées d'un village permettrait donc d'identifier des rituels célébrés publiquement ou par un groupe, mais non des rituels privés.

Résultats de notre analyse

Selon les résultats de notre analyse, il est possible, en principe, de distinguer le niveau de rituel public et celui de groupe. Cependant, comme nous l'avons constaté, les publications adéquates pour un tel genre d'analyse sont assez rares. L'analyse contextuelle demande, en effet, beaucoup de détails quant au contexte des artefacts rituels et à leur association avec des structures de fonction connue. Bien que nous ayons tenté d'élargir le corpus d'artefacts et de sites étudiés, par rapport à ce qu'avait fait Flannery, notre échantillon, reste restreint dans certains cas. Cependant, il nous permet quand même de tirer certaines conclusions.

La présence de bâtiments publics-cérémoniels suggère la tenue de rituels publics. Encore faut-il que la fonction de ces bâtiments soit clairement identifiée. Plusieurs bâtiments publics-cérémoniels ont été reconnus sur les sites de La Coyotera, Santa Leticia, San José Mogote, Huitzo, Altar de Sacrificios, El Portón, Cuello, La Venta, San Lorenzo, Izapa et Chiapa de Corzo. Les plus anciens sont retrouvés à San José Mogote et les plus récents à El Portón et Altar de Sacrificios. Ces découvertes indiquent donc la pratique de rituels publics sur ces sites.

Les autels associés aux bâtiments publics-cérémoniels sont aussi des indices de la tenue de rituels publics. Sur les six exemples recueillis, quatre sont fermement associés à des structures publiques-cérémonielles. Les caches d'offrandes semblent aussi être plus fréquemment associées aux bâtiments publics-cérémoniels. Sur les 29 exemples que nous avons trouvés, 15 caches d'offrandes sont associées à des bâtiments publics-cérémoniels⁴⁶. Si l'on tient compte des

⁴⁶ _ Contre 11 dans des maisons (bien que la fonction des résidences de l'élite ne soit pas vraiment bien prouvée par Sharer et Sedat (1987)) et 3 dans des patios.

caches retrouvées dans le complexe A de La Venta, cela fait 65 caches associées à un contexte public dans quatre sites. Les lames d'obsidienne et les épines de raie déposées dans ces caches ou abandonnées dans des zones de déchets associées aux bâtiments publics-cérémoniels, sont des indices de la pratique de l'auto-sacrifice dans le rituel public, comme il se pratiquera à la période classique dans l'aire maya. Trente-huit lames d'obsidienne et quatre épines sont retrouvées dans des bâtiments publics-cérémoniels selon notre décompte⁴⁷. Les sacrifiés humains semblent être plus particulièrement associés au niveau de rituel public, mis à part le sacrifié de la structure 26 à San José Mogote et les trois sacrifiés hypothétiques de Cuello, tous associés à des structures domestiques.

Le niveau de rituel de groupe est identifiable par la présence de structures spéciales: les oratoires, notamment à Cuello, Loma Torremote, La Coyotera et peut-être Chalcatzingo. Selon les données recueillies à Loma Torremote et à La Coyotera, il peut y avoir pratique de l'auto-sacrifice et de danses, utilisation de figurines et d'encens dans ces oratoires. Mis à part à La Coyotera, les artefacts associés aux oratoires de ces sites ne sont pas publiés.

Le niveau de rituel de groupe pourrait aussi être signalé par la présence de masques et d'instruments de musique dans les complexes d'habitations. Notre échantillon est cependant trop petit pour pouvoir être sûr que ces artefacts rituels étaient bel et bien utilisés lors de rituels de groupe célébrés dans les complexes résidentiels et non lors d'un rituel public pour lequel les musiciens apportaient leurs instruments, les danseurs leurs costumes. Comme nous l'avons proposé plus haut, pour pouvoir identifier un rituel de danse grâce à des artefacts associés aux complexes d'habitations, il faudrait en retrouver une quantité plus importante que deux ou trois exemples dans quelques sites. Il nous faudrait pouvoir identifier des tendances, comme pour les figurines par exemple, qui se retrouvent dans tous les sites ou presque, et qui sont à une exception près toujours associées aux habitations. Les données recueillies ne nous permettent pas de voir la même tendance pour les masques et éléments de costume, bien qu'ils soient bien associés aux résidences dans notre échantillon.

⁴⁷ Ces lames sont retrouvées dans des caches, c'est pourquoi il est permis de penser qu'elles étaient utilisées rituellement. Nous n'avons pas pris en compte les lames retrouvées dans les maisonnées qui pourraient plutôt servir pour la cuisine.

Les épines de raie et les encensoirs sont aussi des objets rituels utilisés dans le rituel de groupe tenu dans les complexes d'habitations. Selon les exemples que nous avons, 39 fragments d'encensoirs ont été retrouvés dans des résidences contre 3 encensoirs entiers dans une cache dans un bâtiment public-cérémoniel à El Portón. Enfin, l'abondance de figurines retrouvées strictement dans les complexes d'habitation, à part à La Coyotera, reflète la pratique de rituel de groupe dans ces complexes. Le rituel de la maisonnée pourrait même être isolé ici, puisque les figurines se retrouvent dans tous les complexes d'habitations et non dans quelques uns. Les caches d'offrandes retrouvées dans les maisons (11) pourraient aussi être le reflet d'un rituel pratiqué uniquement par les habitants de ces maisons. Ce rituel aurait pour fonction de protéger la maison et ses habitants comme cela se fait encore de nos jours lors de la cérémonie de la nouvelle maison.

En fin de compte, nous constatons que dans la plupart des cas, les mêmes artefacts sont utilisés et retrouvés en association avec les bâtiments publics-cérémoniels et les complexes d'habitations. Nous pouvons toutefois observer quelques exceptions à la règle. Les caches semblent plus particulièrement retrouvées en contexte public, ainsi que les sacrifiés. D'un autre côté, les figurines sont plus souvent retrouvées dans les zones domestiques que dans les bâtiments publics-cérémoniels.

Flannery semble vouloir associer chaque type d'artefact à un seul niveau de rituel, ce qui serait en effet très pratique pour pouvoir par la suite identifier des niveaux rituels à partir d'artefacts retrouvés dans des contextes douteux. Comme nous le voyons, il ne semble pas être possible de faire de telles associations, sur la base de l'analyse contextuelle. D'ailleurs, selon les sources ethnohistoriques, iconographiques et ethnographiques, la même constatation peut être faite. Selon ces sources, les danses accompagnées de musique et de chants, l'auto-sacrifice, l'utilisation de l'encens, d'un autel et la pratique de l'offrande sont autant utilisés lors de rituels publics que lors de rituels de groupe.

Selon les données que nous avons recueillies, nous retrouvons la même chose à la période formative. Le scénario semble toutefois un peu différent pour les danses. Les masques, qui composaient selon toute vraisemblance le costume des danseurs, sont, en effet, plus fréquents dans les habitations. Mais, nous l'avons vu, cela ne veut pas dire qu'ils n'étaient pas utilisés

dans des rites publics. De plus, il semble que les sacrifices humains, tenus lors de rites publics selon les sources ethnohistoriques, aient aussi eu lieu dans les complexes résidentiels à en juger d'après notre analyse. Cependant, ceci reste à vérifier. Dans plusieurs cas, en effet, l'étude des squelettes ne permet pas d'interprétation sûre quant à la nature de leur mort. Notons que les caches d'offrandes, dont ne parlent pas les sources ethnohistoriques, se retrouvent dans les bâtiments publics-cérémoniels et dans les habitations.

Remarques générales

En élargissant l'étude de Flannery, nous avons pu vérifier l'existence d'au moins deux niveaux de rituels à la période préclassique. La différenciation entre rituel de groupe et rituel célébré par les habitants d'un complexe résidentiel ne peut cependant être faite aisément. L'identification d'oratoires éclaircit ce problème. Dans la mesure où il est possible d'identifier des oratoires, qui reflètent la tenue de rituels de groupe, les artefacts rituels retrouvés dans les maisons pourraient, par opposition, représenter un rituel tenu strictement pour les habitants de la maison. Ceci implique toutefois, que la localisation de ces oratoires permette de les reconnaître comme des structures partagées par plusieurs complexes d'habitation. Au contraire, un oratoire situé dans un complexe d'habitation pourrait refléter la tenue de rituels de la maisonnée.

L'étude de C. Spencer à La Coyotera va dans ce sens, bien que certaines réserves puissent être émises quant à son contrôle des processus de formation des sites et aux associations qu'il propose entre les artefacts et les structures. Si les artefacts rituels retrouvés dans les maisons de ce site peuvent être sans nul doute associés à ces maisons, ils seraient le reflet d'un niveau de rituel tenu dans la maisonnée, tandis que les rituels de groupe seraient inférables grâce à la présence d'oratoires, et le rituel public par la présence de bâtiments publics-cérémoniels.

L'étude étendue de quartiers d'habitations dans les villages se montre donc nécessaire. Grâce à ce genre d'étude, il pourrait peut-être aussi être possible de distinguer certains complexes d'habitations bien spécifiques dans lesquels la présence d'artefacts religieux permettrait de voir que les rituels de groupe étaient célébrés dans ces complexes précisément et non ailleurs. Les artefacts rituels retrouvés dans les autres maisons seraient alors les témoins de rituels tenus

dans la maisonnée. Espérons que de plus en plus, les publications archéologiques seront plus détaillées pour pouvoir permettre ce genre d'étude.

Conclusions

Dans un article écrit en 1976, dans le cadre du livre *The Early Mesoamerican Village*, K. V. Flannery a proposé l'utilisation de l'analyse contextuelle pour étudier la stratification du rituel religieux à période préclassique. Selon le contexte dans lequel l'artefact rituel est retrouvé, il pourra refléter, d'après Flannery, un niveau de rituel public, un niveau de rituel de groupe, de la maisonnée ou personnel.

Ainsi que nous l'avons souligné dans notre premier chapitre, plusieurs critiques peuvent être adressées à propos de cet article et plusieurs mises en garde peuvent être suggérées avant de procéder à une analyse contextuelle. En premier lieu, les niveaux de rituel que propose Flannery ne sont pas tous identifiables grâce à l'analyse contextuelle. Par définition, le rituel personnel n'est pas approprié pour être retrouvé par l'analyse contextuelle. De plus, les processus de formation des sites influencent l'assemblage archéologique étudié par l'analyse contextuelle, il faudrait donc en tenir compte lors de l'étude du contexte des artefacts rituels. Mais Flannery ne semble pas considérer ces processus de façon très rigoureuse. En plus, les données qu'il a recueillies dans cinq sites de la vallée d'Oaxaca pour appuyer son hypothèse sont un peu maigres pour montrer l'existence de ces trois différents niveaux de culte. Les artefacts n'étant pas toujours jetés à l'endroit où ils sont utilisés, il faudrait se baser sur des tendances quantitatives lors de l'analyse contextuelle des artefacts, plutôt que de se contenter de deux ou trois exemples pour démontrer la présence d'un niveau de rituel. Enfin, il semble que Flannery s'appuie beaucoup sur les données ethnohistoriques pour justifier l'analyse contextuelle des artefacts qu'il a sélectionnés et aussi pour présenter ses conclusions, sans pourtant être explicite quant à ses sources.

Devant ces critiques et ces problèmes nous avons eu l'idée de reprendre cette analyse contextuelle. Notre première tâche fut d'étudier les sources ethnohistoriques, mais aussi ethnographiques et iconographiques pour justifier l'inventaire d'artefacts à étudier contextuellement. Ainsi que nous l'avons vu dans notre deuxième chapitre, les artefacts rituels choisis semblent être utilisés de façon continue dans les rituels religieux depuis la période formative jusqu'à l'époque de la Conquête, parfois même jusqu'à nos jours. Cette revue des

différentes sources nous a aussi permis de mieux comprendre dans quel contexte et de quelle manière les artefacts rituels étaient utilisés.

Avant de passer à la présentation de notre analyse contextuelle, nous nous sommes arrêtés sur les processus de formation des sites et les conditions dans lesquelles les artefacts rituels étudiés doivent être retrouvés pour que nous puissions considérer leur contexte de découverte comme indice de leur utilisation à un certain niveau de rituel. Une association ferme avec une structure dont la fonction est connue, de même qu'une localisation précise dans une zone non perturbée dont la nature est elle-aussi connue, et finalement la constatation de tendances quantitatives plutôt que le repérage de deux ou trois exemples sont les conditions que nous avons proposées pour mener une analyse contextuelle rigoureuse et pouvoir en tirer des conclusions solides.

Avant de présenter nos résultats, nous avons aussi tenu à souligner les problèmes que nous avons rencontrés lors de la sélection des sites à examiner. Force a été de constater que bien des publications concernant les fouilles de sites préclassiques ne nous permettent pas de procéder à une analyse contextuelle comme nous l'entendions. La présentation du contexte de découverte des artefacts rituels est en effet chose rare. Les publications qui nous ont permis de faire notre analyse contextuelle demandaient à être assez détaillées pour que nous puissions juger nous-même si les contextes de découverte des artefacts étaient situés dans des zones perturbées ou non.

Enfin, nous avons pu présenter certains résultats. L'analyse contextuelle proposée par Flannery nous semble donc adéquate pour identifier au moins deux niveaux de rituels. Nous avons ainsi pu établir que le niveau de rituel public et le niveau de rituel de groupe sont reconnaissables. Le niveau de rituel public, qui implique la participation de toute la communauté, est reflété à travers la construction de bâtiments publics-cérémoniels et des structures ou artefacts qui leur sont associés. Les autels, les caches d'offrandes, les indices d'auto-sacrifice et de sacrifice humain sont ainsi reliés au rituel de niveau public. Le rituel de niveau de groupe est célébré plus particulièrement dans les complexes résidentiels, autour de l'autel ou de l'oratoire. La pratique de l'auto-sacrifice et peut être aussi du sacrifice humain et de danses, l'utilisation de caches d'offrandes, de figurines, et d'encens, caractérisent ce niveau de rituel.

Avec un plus grand nombre de fouilles étendues, il serait possible selon toute vraisemblance d'identifier le niveau de rituel de la maisonnée. Pour l'instant, les caches d'offrandes et les figurines retrouvées dans les maisons, sont les seuls restes qui permettent d'isoler ce niveau de rituel. Enfin, le rituel privé, célébré par une seule personne échappe pour le moment à l'analyse contextuelle.

Finalement, il est assez étonnant de constater après cette étude que déjà à la période formative les différents niveaux de rituels retrouvés aux périodes classique et post-classique sont en place. Bien sûr, plus la société se complexifiera plus le rituel public sera imposant, plus les rituels de groupe se multiplieront. Nous aurions voulu suivre l'évolution de ces rituels plus précisément à travers la période formative, malheureusement, comme nous l'avons vu, les données ne sont pas assez abondantes pour chaque phase de la période formative pour tirer des conclusions très nettes. Toujours est-il que presque tous les éléments que nous avons étudiés se retrouvent entre 1500 et 1100 avant J-C. Les sacrifiés et les caches semblent plus récents. A partir de leur apparition, tous ces éléments continueront d'être utilisés jusqu'à l'époque de la Conquête dans les différents niveaux de rituel identifiés dans ce mémoire.

Tableaux

Tableau 1 Tableau chronologique général (tiré de Grove 1987, p. 62, fig. 5.2)

	Chalcatzingo	Basin of Mexico	Tehuacan Valley	Valley of Oaxaca	Chiapa de Corzo	Altamira	San Lorenzo	Tres Zapotes	Lowland Maya	Chalcatzingo
100 BC	Terminal Formative				Horcones				Chicanel	Caynac
200		Ticoman		Monte Albán I	Guanacaste		Remplás	Middle T.Z.		Chul
300	Late Formative (unphased)		Late Santa Maria		Francesca					
400										
500	Late Cantera	Cuatrecap		Rosario	Escalera		Palangana	L.V.IV - Lower T.Z.		Kal
600	Early Cantera	La Pastora	Early Santa Maria	Guadalupe			(hiatus)		Mamón	
700										
800	Late Barranca	El Arbolillo			Dili		Nacaste	L.V.III	Xe	Colos
900	Middle Barranca	Bomba				Jocotal	San Lorenzo	L.V.II		
1000	Early Barranca	Manantial	Late Ajalpan	San José				L.V.I		Tok
1100		Ayotla				Cuadros	B			
1200	Late Amate	Coapexco			Cotonra		A			
1300		Nevada	Early Ajalpan	Tierras Largas		Ocos	Chicharras			
1400	Early Amate						Bajo			
1500		Tlalpan	Purrón			Barra	Ojochi			

Tableau 2 Les bâtiments publics-cérémoniels

Site	Bâtiments publics-cérémoniels	Phase	Datation
La Coyotera	structures 5, 14, 15, 18	Perdido	(650-200 BC)
Santa Leticia	plates-formes 1,2,3	Chul	(400 - 100 BC)
San José Mogote	structures 3 à 7	Tierras Largas	(1400-1150 BC)
	structures 1 et 2	San José	(1150-850 BC)
	structure 8	début Guadalupe	(850 BC)
	structures 14, 19 et 28 (monticule 1)	Rosario	(550-450 BC)
Huitzo	plate-forme 4	début Guadalupe	(850 BC)
	plate-forme 3	Guadalupe	(850-550 BC)
	plate-forme 2	Rosario	(550-450 BC)
Altar de Sacrificios	construction E de B-III; const. G de B-I (?)	San-Felix	(600-300 BC)
El Porton	construction F de B-I; const. D, B-III (si const. E cérémonielle)	Plancha	(300 BC- 1AD)
	J7-4B-5; J7-2-7A/B	Tol	(500- 200 BC)
	J7-4B-4, J7-4B-3; J7-2-3, J-7-2-2; J-7-2-1; J7-11-3A (?)	Uc	(200 BC- 1 AD)
Cuello	structure 352	début Cocos-Chicanel	(450-100 BC)
La Venta	structure C-1	La Venta	(700-300 BC)
	complexe A	La Venta	(700-300 BC)
San Lorenzo	groupe A	Palangana	(550-350 BC)
Izapa	structure 30 a et 60	Duende	(900-700 BC)
Chiapa de Corzo	monticule 1A (6 étapes de construction)	Guanacaste	(250-100 BC)

Tableau 3 Les autels

Site	Autels	Localisation	Phase	Datation
San José Mogote	2 autels autel no. 1	dans une maisonnée entre les structures cérémonielles 14 et 19	San José	(1150-850 BC)
El Porton	1 autel	associé à la st. cérémonielle J7-4B-5	Rosario	(550-450 BC)
	2 autels	asociés à la st. cérémonielle J7-4B-3	Tol Uc	(500-200 BC) (200 BC-1 AD)

Tableau 4 Les oratoires

Site	Oratoires	Phase	Datation
Cuello	structure 324	Bladen	(1700-1200 BC)
Loma Torremote	annexe du complexe 1	Atlamica	(650-550 BC)
La Coyotera	structures 6 et 16	Perdido	(650-200 BC)
Chalcatzingo	"autel-trône" et patio sur la terrasse 25	Cantera	(700-500 BC)

Tableau 5 Les masques

Site	Masques	Localisation	Phase	Datation
Loma Torremote	? masques	Annexe du complexe 1	Atlamica	(650-550 BC)
Fabrica San José	2 fragments	associés à une maisonnée de statut élevé	Guadalupe	(850-550 BC)
	1 fragment	associé à une maisonnée de statut bas	Guadalupe	(850-550 BC)
	1 fragment	associé à une maisonnée de statut élevé	Rosario	(550-450 BC)
San José Mogote	1 fragment	maisonnée de statut ?	San José	(1150-850 BC)
Coapexco	1 fragment	associé à la maison 2	Ixtapaluca	(1300-950 BC)
	1 fragment	associé à la maison 3	Ixtapaluca	(1300-950 BC)

Tableau 6 Les instruments de musique

Site	Instruments de musique	Localisation	Phase	Datation
Fabrica San José	1 fragment de carapace de tortue	dans une zone de déchets associée à LG6 (statut élevé)	Guadalupe	(850-550 BC)
Santa Leticia	1 fragment de sifflet	dans une zone de déchets associée à LG6 (statut élevé)	Guadalupe	(850-550 BC)
Las Canoas	1 sifflet	associé à une structure domestique	Chul	(400-100 BC)
Ajalpan	1 sifflet et 1 ocarina	dans une maison (zone D2)	début Santa Maria	(1050-550 BC)
Chalcatzingo	2 fragments de sifflet	dans une maison (zone D1)	début Santa Maria	(1050-550 BC)
	1 fragment de carapace de tortue	dans deux maisons (zone J)	fin Ajalpan	(1400-1050 BC)
	1 fragment de carapace de tortue	sous la structure 6 (associé à quoi ?)	Amate	(1500-1100 BC)
	1 fragment de carapace de tortue	associé à la st. domestique 1 (terrasse 9B)	Barranca	(1100-700 BC)
	1 fragment de carapace de tortue	associé à la st. domestique 1 (terrasse 9A)	Cantera	(700-500 BC)
Coapexco	2 fragments de hochet, 1 sifflet	associés à la maison 3	Ixtapaluca	(1300-950 BC)

Tableau 7 Les caches

Site	Cache	Localisation	Phase	Datation
Cuello	F-190	structure domestique 316	Lopez Mamon	(1200-450 BC)
	F-191	Structure domestique 307	Cocos-Chicanel	(450- 100 BC)
	F-177	Structure auxiliaire 306	Cocos-Chicanel	(450- 100 BC)
	F-181 et F-140	Dans le patio	Cocos-Chicanel	(450- 100 BC)
	F 80	Structure cérémonielle 352	Cocos-Chicanel	(450- 100 BC)
Altar de Sacrificios	Cache 58	Monticule domestique	Début Plancha	(300 BC-1 AD)
	Cache 60	Dans la place du groupe B, près de B-1	Début Plancha	(300 BC-1 AD)
El Porton	Cache 26	J7-4A-3, résidence de l'élite?	Tol	(500-200 BC)
	Cache 75 et 6	J7-4B-5, bâtiment public-cérémoniel	Tol	(500-200 BC)
	Caches 30,32,29,31,33 et 34	J7-2-8-3, résidence de l'élite ?	Tol	(500-200 BC)
	Cache 27-A et 27-B	J7-1-1-3A, bâtiment public-cérémoniel	Uc	(500-200 BC)
	Cache 8A	J7-4B-4, bâtiment public-cérémoniel	Uc	(200 BC - AD1)
	Caches 22,23,5,8B, 8C et 9	J7-4B-3, bâtiment public-cérémoniel	Uc	(200 BC - AD1)
	Cache 17	J7-2-3 ou J7-2-2, bâtiment public-cérémoniel	Uc	(200 BC - AD1)
	Caches 15, 16	J7-2-2, bâtiment public-cérémoniel	Uc	(200 BC - AD1)

Tableau 8 Les indices d'auto-sacrifice

Site	Traces d'auto-sacrifice	Localisation	Phase	Datation
Loma Terremote	? lames	dans l'annexe du complexe 1	Atlamica	(650-550 BC)
Cuello	1 épine de raie et quatre lames	dans la cache F80	Cocos-Chicanel	(450-100 BC)
Altar de Sacrificios	4 lames d'obsidienne	dans la cache 60	Début Plancha	(300-1 AD)
El Porton	2 lames d'obsidienne	dans la cache 6	Tol	(500-200 BC)
Chalcatzingo	28 lames d'obsidienne	dans les caches 23, 5, 8B, 8C, 17, 15	Uc	(200BC- 1 AD)
	1 perforateur en obsidienne	associé à la st. domestique 1 (place centrale)	Cantera	(700-500 BC)
	1 perforateur en jadéite	associé à la st. domestique 1 (terrasse 9B)	Barranca	(1100-700 BC)
Fabrica San José	2 épines de poisson	associées à des maisons de statut élevé	Guadalupe- début Rosario	(500 BC)

Tableau 9 Les sacrifiés humains

Site	Sacrifiés	Localisation	Phase	Datation
Cuello	32 individus + 10 autres	dans le patio et le remplissage de la plate-forme 34	début Cocos-Chicanel	(450-100 BC)
Altar de Sacrificios	3 enfants	associés à la construction G de B-I	San Felix	(600-300 BC)
El Porton	1 crâne	J7-4B-5	Tol	(500-200 BC)
Huitzo	1 adulte	associé à la plate-forme 2	Rosario	(550-450 BC)
Chalcatzingo	1 enfant, 2 adolescents et 1 crâne	dans le patio en face de "l'autel-trône" (tr. 25)	Cantera	(700-500 BC)

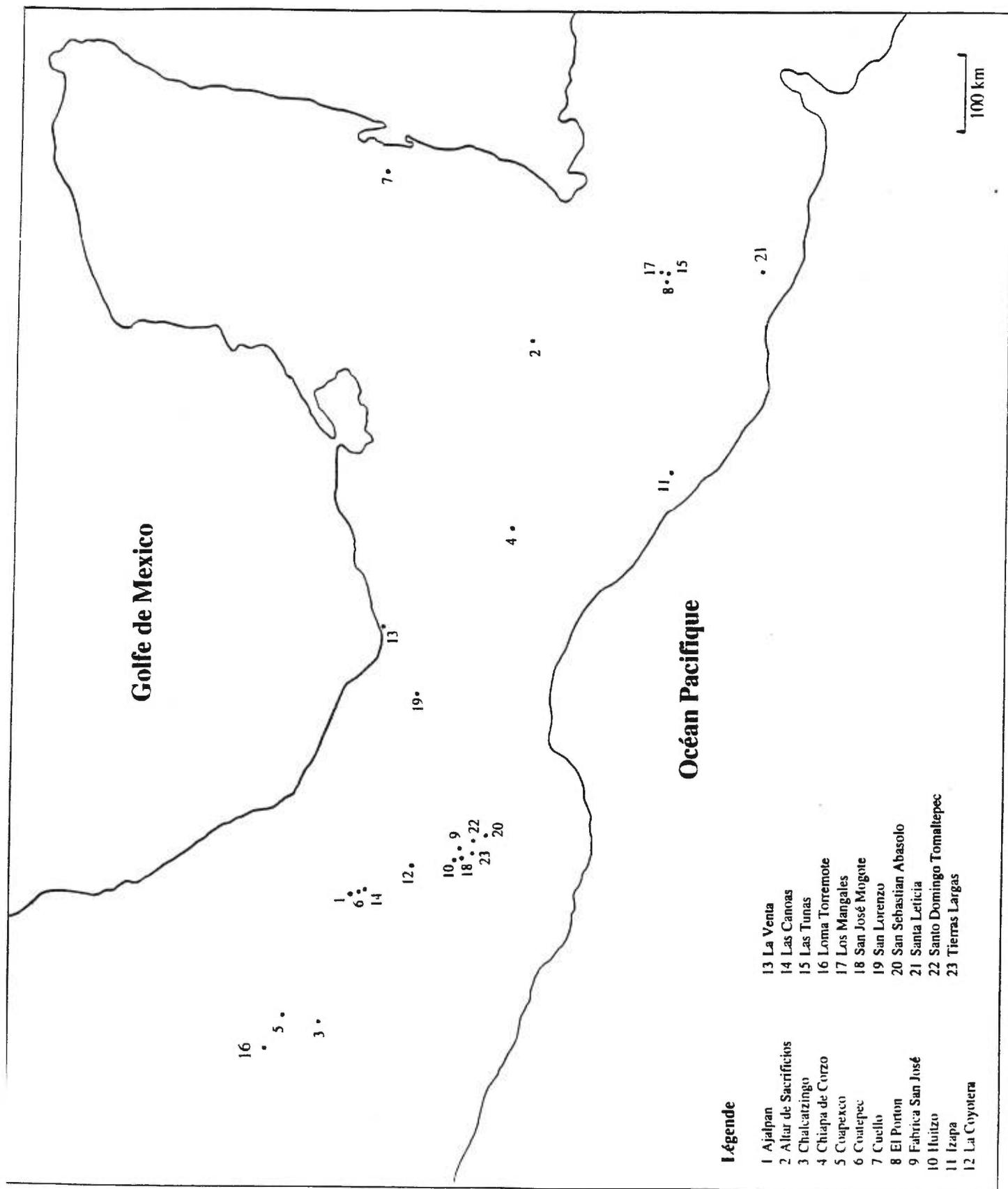
Tableau 10 Les encensoirs

Site	Encensoirs	Structure	Phase	Datation
Las Canoas	16 fragments	associés aux deux maisons des zones D2 et D1	début Santa Maria	(1050-550 BC)
Coatepec	2 fragments	associés aux deux maisons de la zone F	début Santa Maria	(1050-550 BC)
Las Tunas	18 fragments	dans des déchets associés à des résidences de l'élite	Tol	(500-200 BC)
El Porton	3 encensoirs	dans une cache dans J7-2-3	Uc	(200 BC-1 AD)
	5 fragments	dans des déchets associés une résidence de l'élite	Uc	(200 BC - 1 AD)

Tableau 11 Les figurines

Site	Figurines	Localisation	Phase	Datation
Santo Domingo Tomaltepec	5 fragments	associés à des maisonnées	San José	(1150-850 BC)
	1 fragment	associé à une maisonnée	Rosario	(550-450 BC)
	17 fragments et 1 entière	associés à des maisonnées	Monte Alban la	(450-300 BC)
	3 fragments	associés à des maisonnées	Monte Alban Ic	(300-100 BC)
Fabrica San José	1 fragment	associé à une maisonnée	début de Guaddalupe	(850 BC)
	86 fragments	associés à des maisonnées	fin de Guaddalupe	(550 BC)
	51 fragments	associés à des maisonnées	Rosario	(550-450 BC)
Ajalpan	29 fragments	associés à 2 maisons	début Ajalpan	(1700-1400 BC)
Las Canoas	56 fragments	associés à 2 maisons	début Santa Maria	(1050-550 BC)
Coatepec	86 fragments	associés à 9 maisons	fin Ajalpan	(1400-1050 BC)
	42 fragments	associés à 2 maisons	début Santa Maria	(1050-550 BC)
Coapexco	891 fragments	associés aux 4 maisons	Ixtapaluca	(1300-950 BC)
Chalcatzingo	1714 fragments	dans des maisonnées	Cantera	(700-500 BC)

Figures



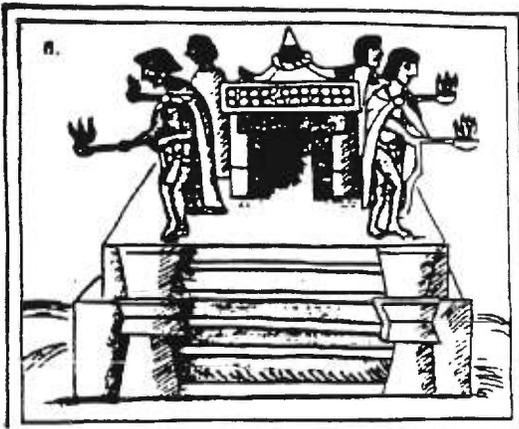


Figure 1 Représentation d'un temple post-classique (tirée de Sahagun: 1951, livre 2: The Ceremonies, no. 14, part III).



Figure 2 Représentation d'un temple post-classique (tirée de Sahagun: 1951, livre 2: The Ceremonies, no. 14, part III).



Figure 3 Autel sur la place du marché (tirée de Duran: 1971, pl. 29, p. 351).

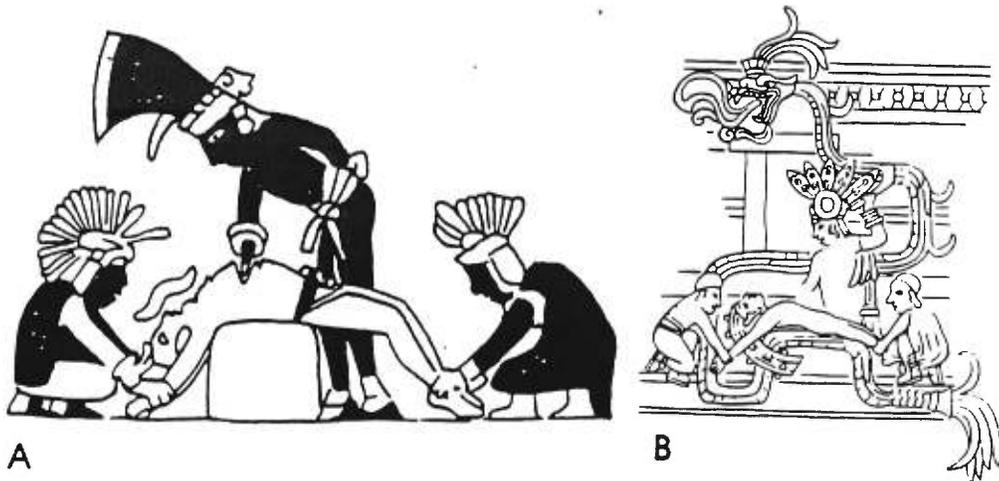


Figure 4 Pierres sacrificielles sur les murales de Chichen Itza (tirée de Robicsek et Hales: 1984, p.64, fig. 7).



Figure 5 Représentation d'un trône plutôt que d'un autel (selon Grove)
(tirée de Grove: 1973, p.132)

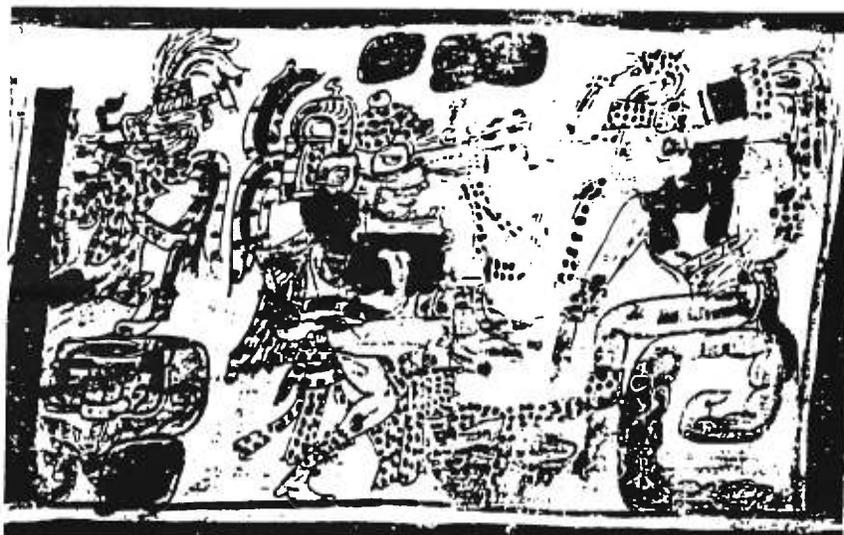


Figure 6 Danse durant l'auto-sacrifice (tirée de Reents-Budet: 1994, p. 270, fig. 6.41).



Figure 7 Danse durant l'auto-sacrifice (tirée de Reents-Budet: 1994, p. 271, fig. 6.42).



Figure 8 Danseurs costumés et musiciens peints sur la murale de Bonampak (tirée de Hammond: 1972, p. 226 et 227).

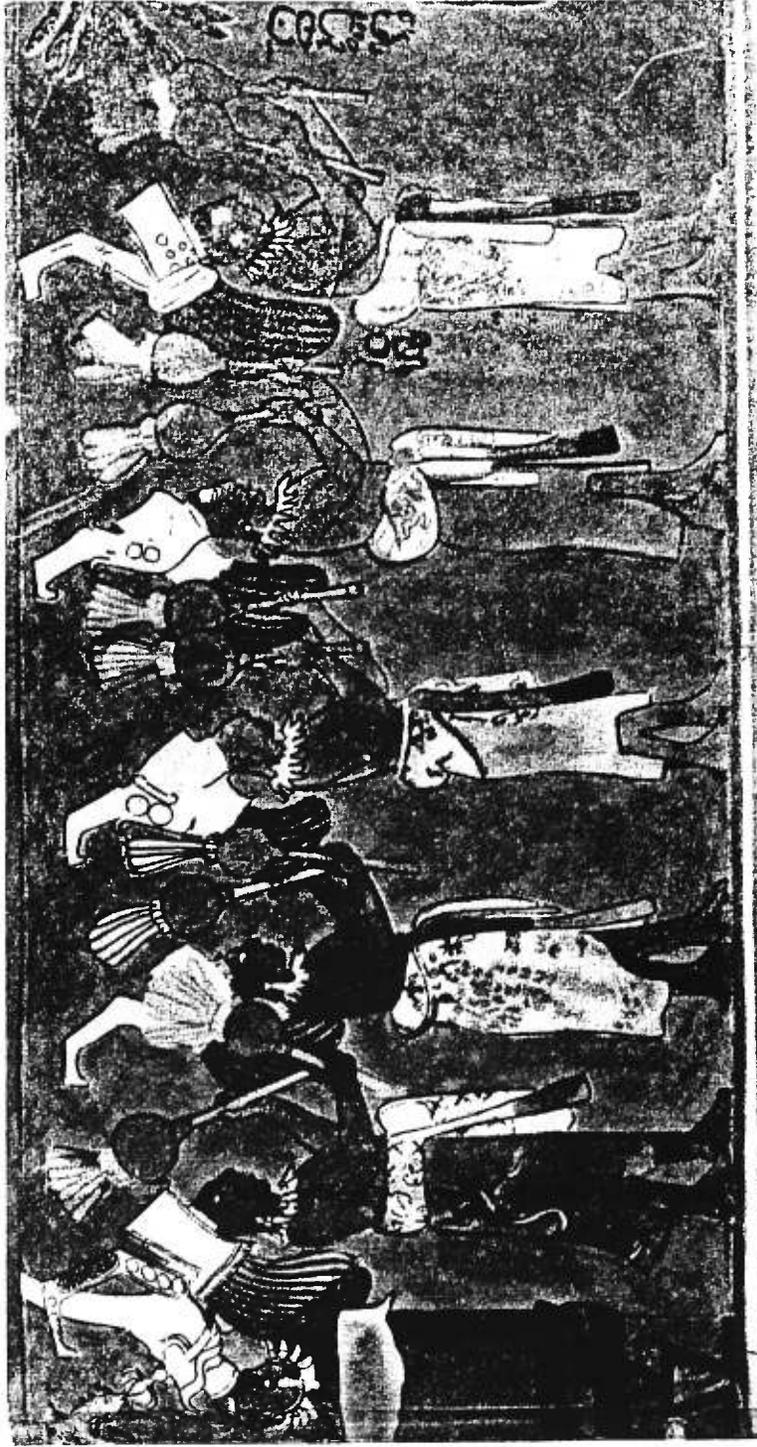


Figure 8 [Suite] (tirée de Hammond: 1972, p. 226 et 227).

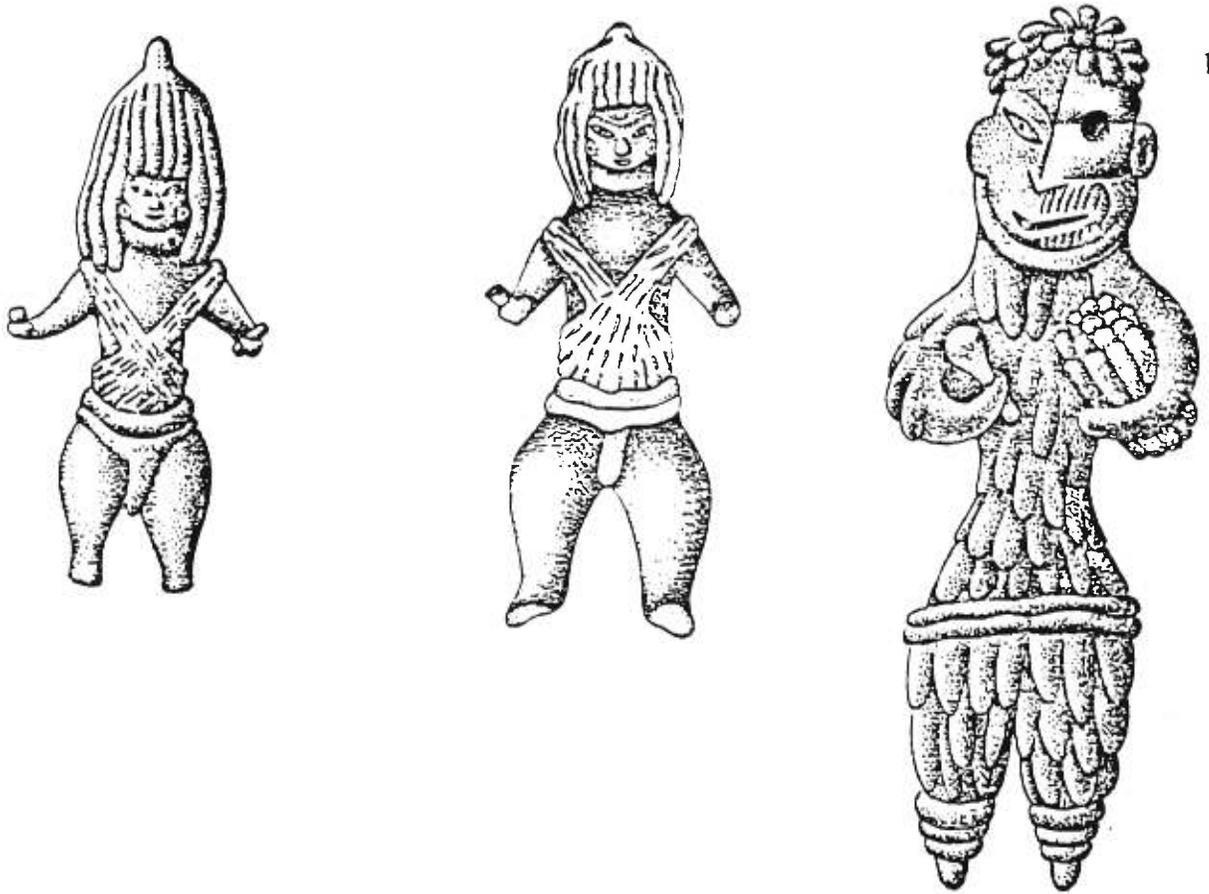


Figure 9 Chamanes vêtus d'un costume spécial (tirée de Niederberger, 1987, p. 473, fig. 342).



Figure 10 Guerriers costumés (tirée de Sahagun: 1954, livre 8: The Kings and Lords, no. 14, part IX).



Figure 11 Guerrier dans le Codex Mendoza (tirée du Codex Mendoza: 1978, p. 104-105).

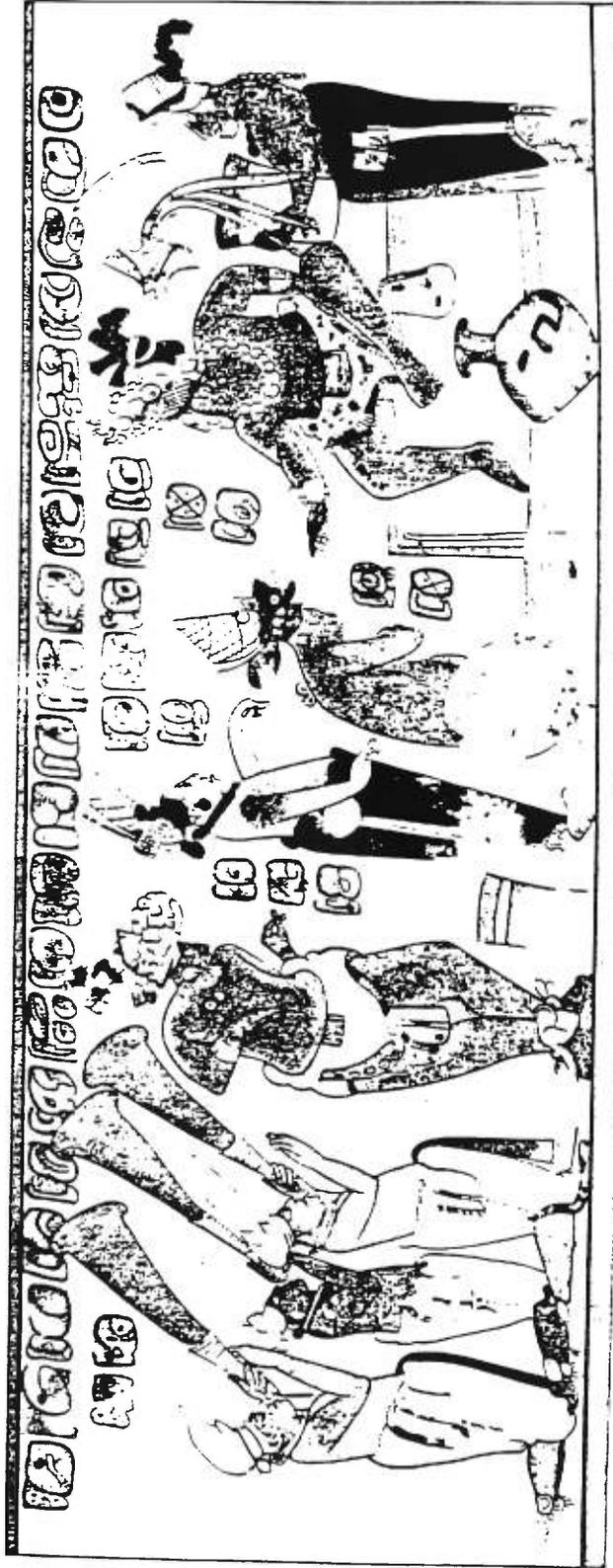


Figure 12 Groupe de musiciens, représenté sur un vase, qui ressemble à celui de Bonampak (tirée de Benson et Griffin: 1986, p. 328, fig. 11.11).

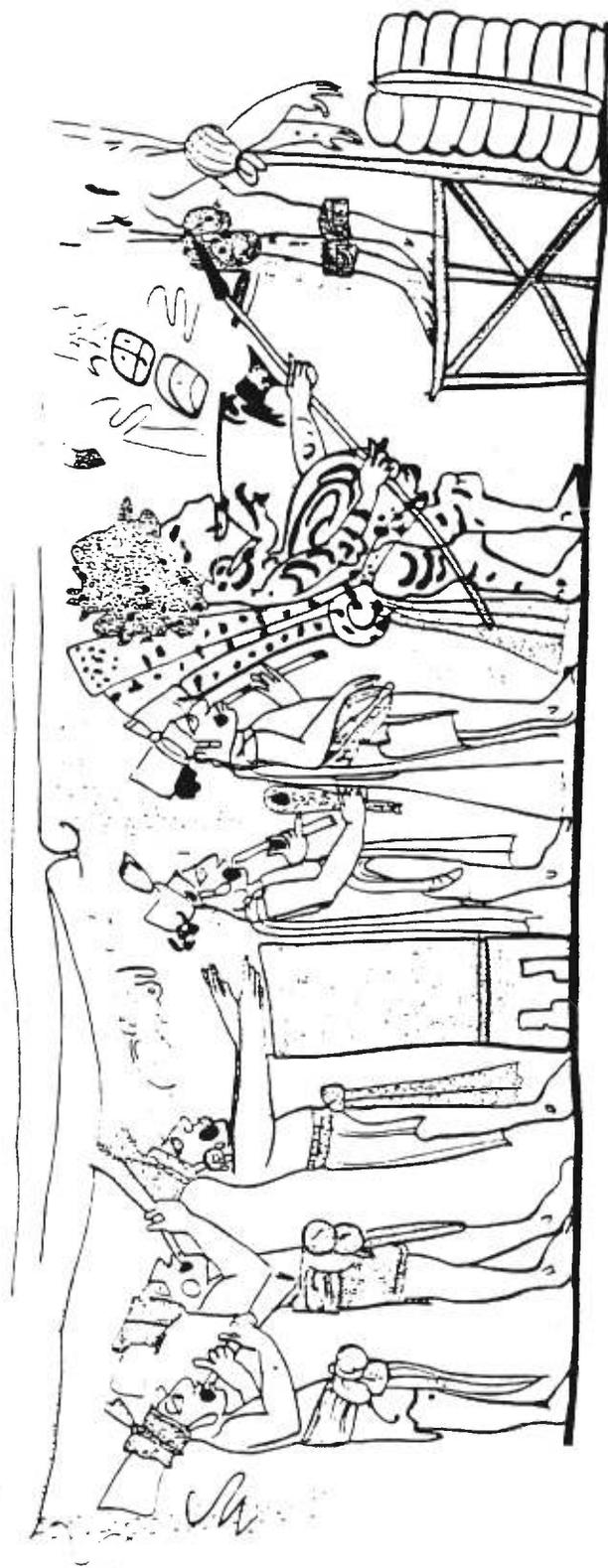


Figure 13 Groupe de musiciens, représenté sur un vase, qui ressemble à celui de Bonampak (tirée de Benson et Griffin: 1986, p. 328, fig. 11.12).



Figure 14 Utilisation de la conque dans une chasse rituelle (tirée de Reents-Budet: 1994, p. 263, fig. 6.35).



Figure 15 Représentation d'offrandes faites à une statue d'un dieu (tirée de Sahagun: 1950, livre 1: The Gods, no.14, part II).

Drawing by Ian Graham

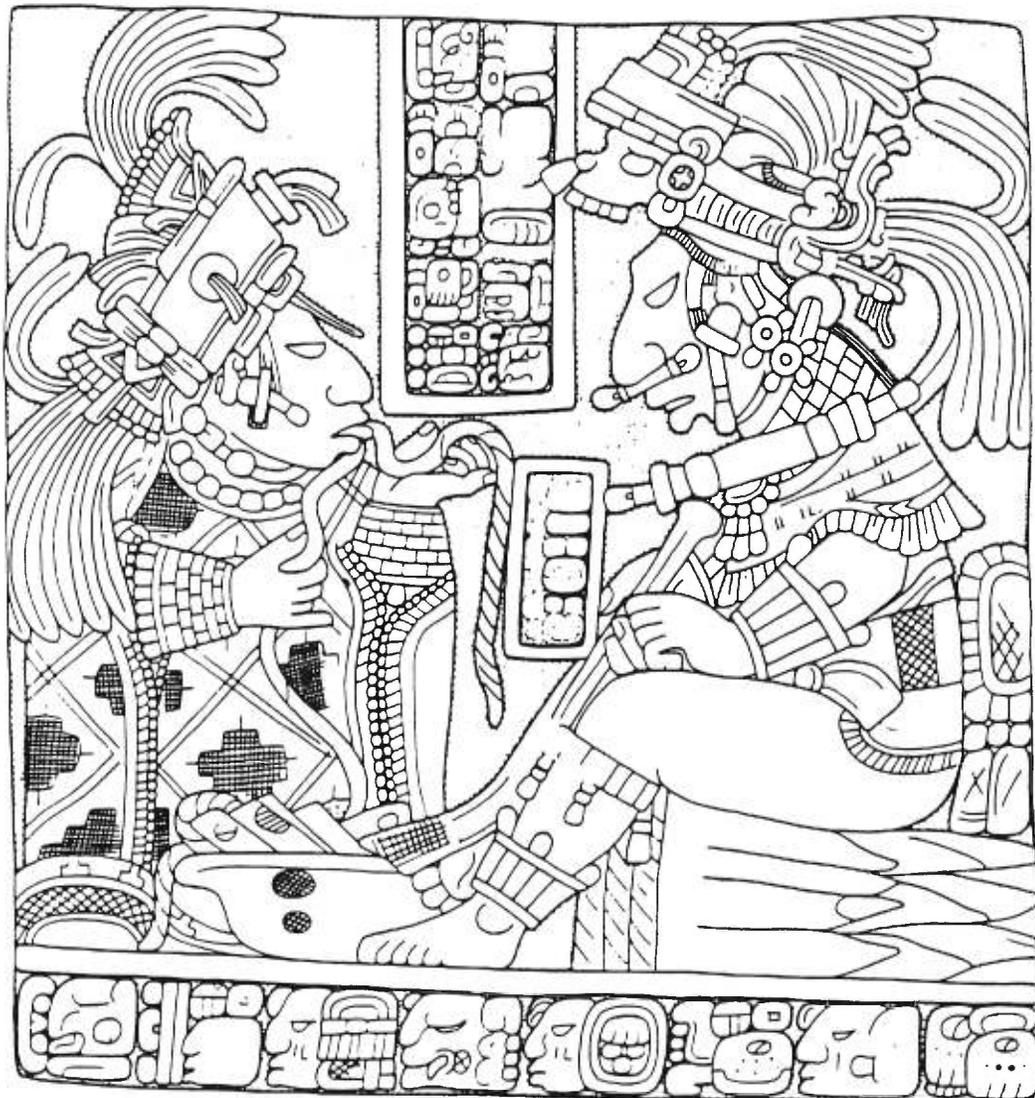


Figure 16 Lady Balam-Ix se perfore la langue (Schele et Miller: 1986, p. 189, pl. 64).

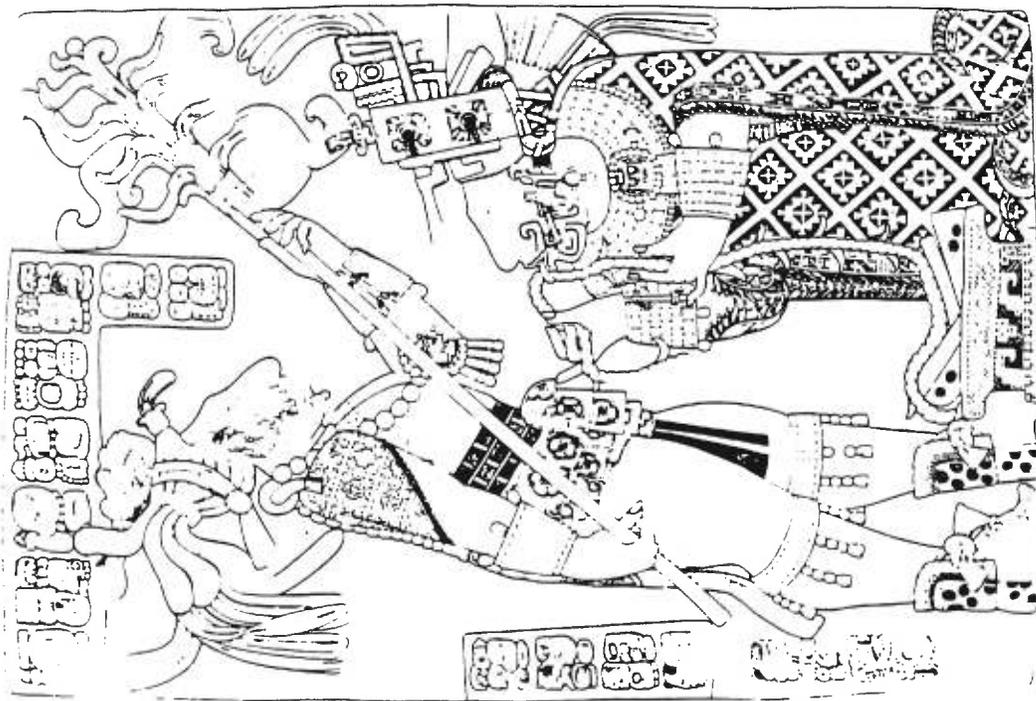


Figure 17 Lady Xoc se perfore la langue (Schele et Miller: 1986, p. 187. pl. 62).

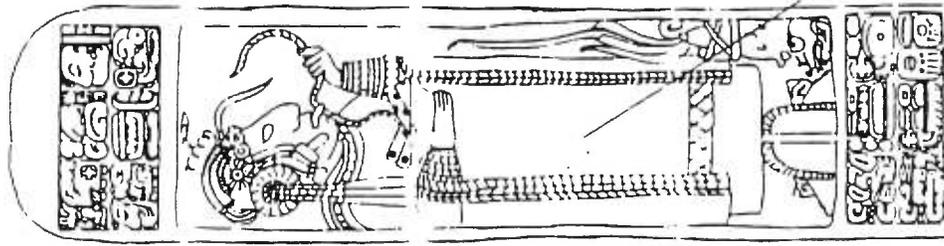


Figure 18 Lady Etoile-du-soir se perfore la langue (Schele et Freidel: 1990, p.274, fig. 7.6)

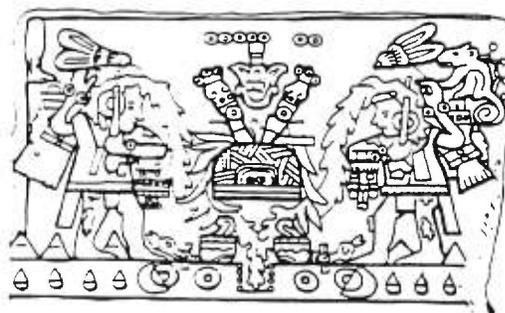


Figure 19 Rois aztèques qui se mutilent (ils se coupent les oreilles et le sang sort de leur tête sur cette représentation) (tirée de Pasztory: 1983, p. 150, pl. 95).



Figure 20 Scène de sacrifice humain (tirée de Duran: 1971, p. 329, pl. 7).



Figure 21 Scène de sacrifice humain (tirée de Sahagun: 1951, livre 2: The ceremonies, no. 14, part III).



Figure 22 Sacrifice humain sur le monument 2 de Chalcatzingo (tirée de Clark: 1994, p.170, fig. 10.5).

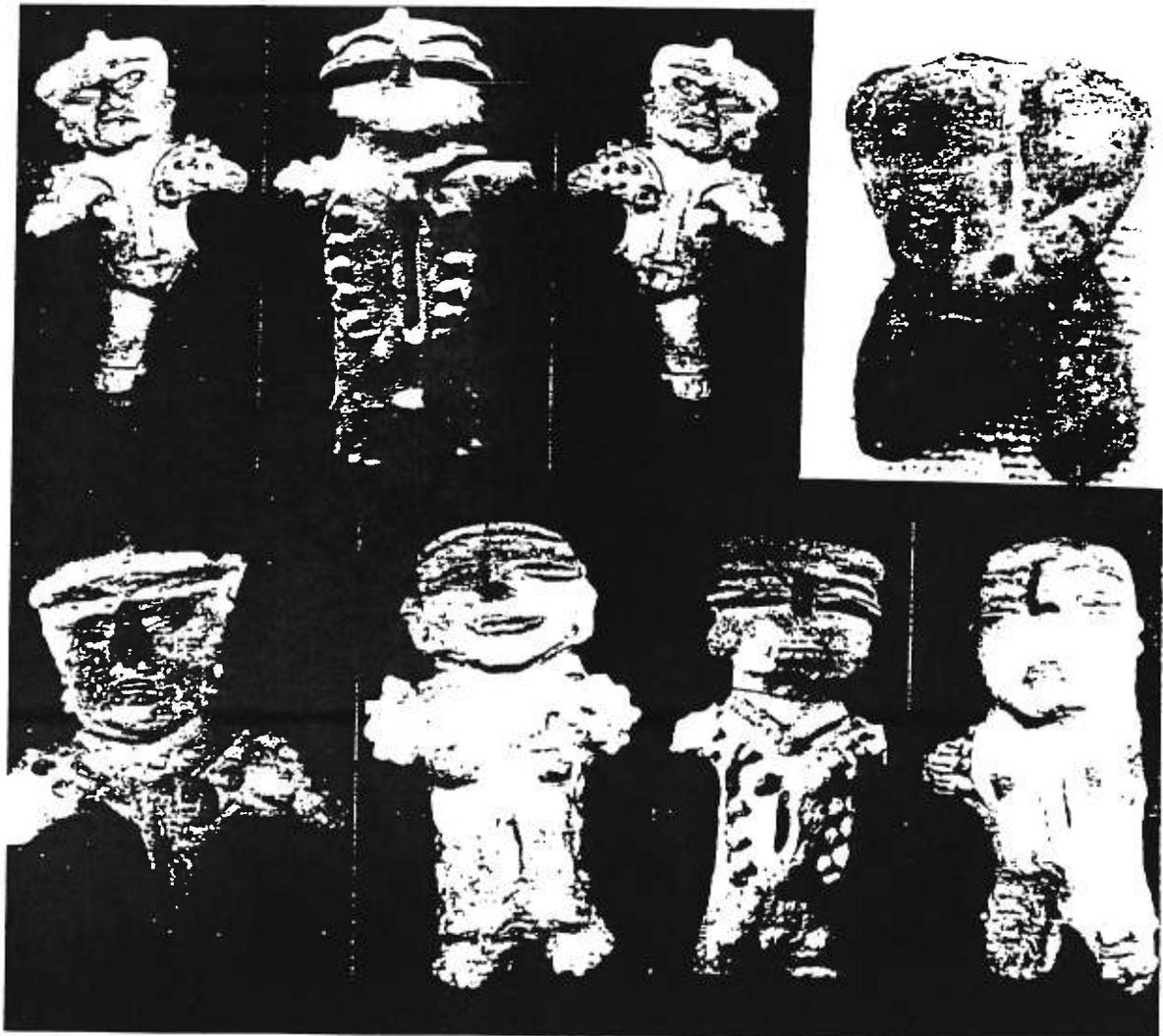


Figure 23 Figurines représentant des sacrifiés (?) (tirée de Robicsek et Hales: 1984, p. 84, fig. 28).



Figure 24 Prêtre qui offre de l'encens pendant qu'un autre se mutilé (tirée de Duran: 1971, p. 333, pl. 11).

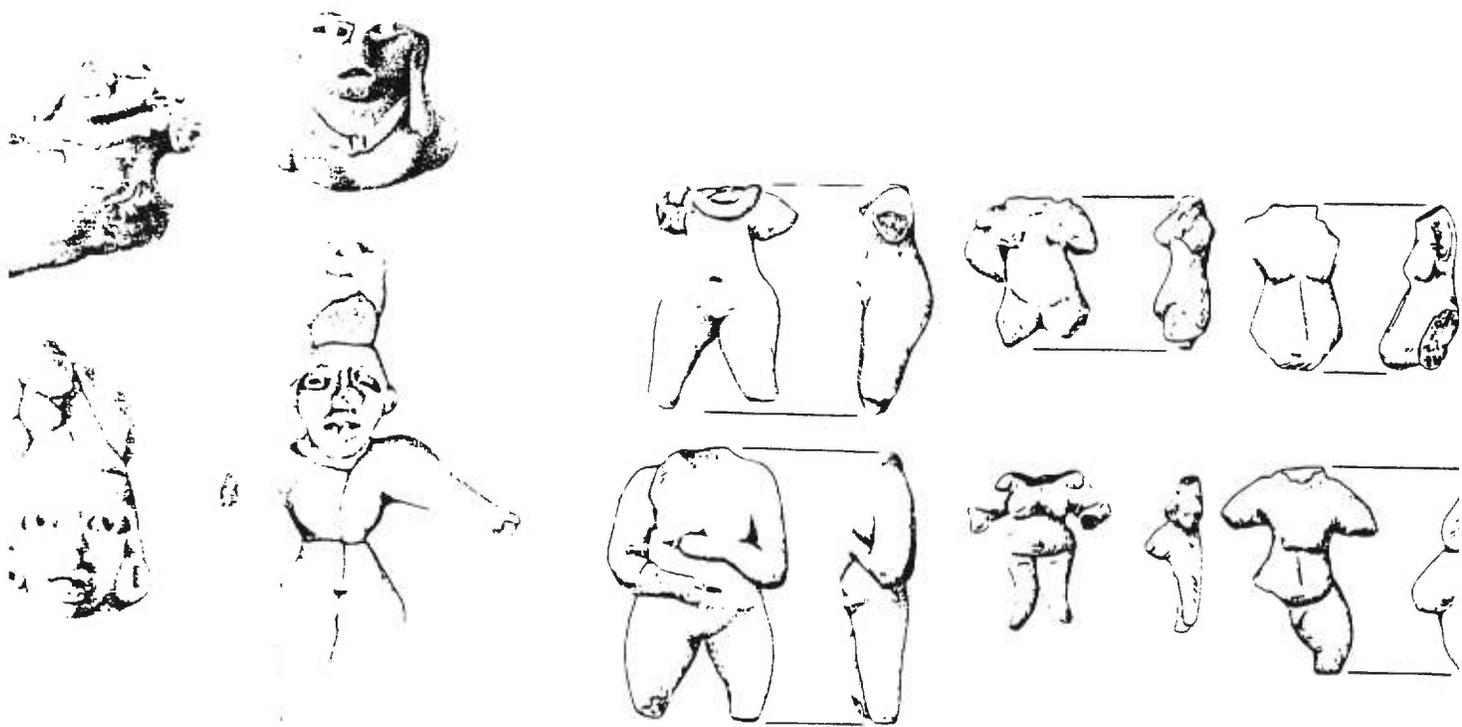
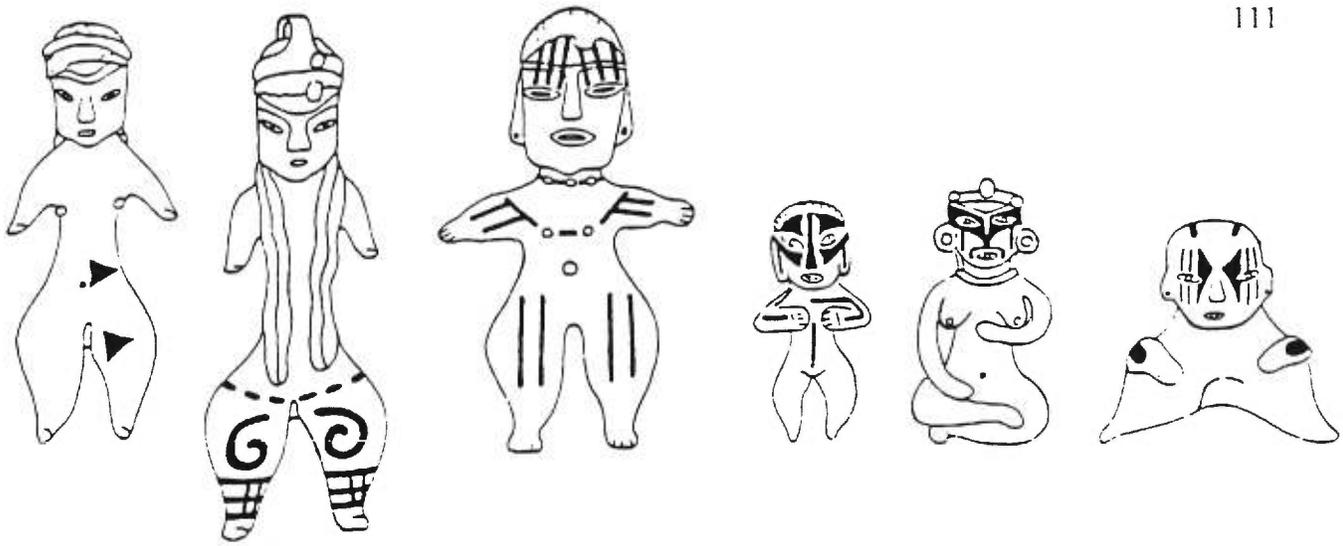


Figure 25 Figurines tatouées (tirée de Niederberger, 1986: p. 475, fig. 345) et figurines de femmes enceintes (tirée de Cyphers Guillen: 1993, p. 213 et 214, fig. 2 et 3).

Bibliographie

- Adams, R. E. W.
 1971 *The Ceramics of Altar de Sacrificios*. Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology 63(1). Harvard University, Cambridge.
- Agrinier, P.
 1975 *Mound 1, Chiapa de Corzo, Mexico. A Late Preclassic Architectural Complex*. Papers of the New World Foundation no 37. Brigham Young University, Provo.
 1984 *The Early Olmec Horizon at Mirador, Chiapas*. Papers of the New World Archaeological Foundation no 48. Brigham Young University, Provo.
- Agurcia Fasquelle, R. A.
 1977 *The Playa de los Muertos Figurines*, maîtrise, Tulane University. New Orleans.
- Andrews IV, E. W. et E. W. Andrews V
 1980 *Excavations at Dzibilchaltun, Yucatan, Mexico*. Middle American Research Institute Publication 48. Tulane University, New Orleans.
- Baudez, C. F. et P. Becquelin
 1973 *Archéologie de Los Naranjos, Honduras*. Mission Archéologique et Ethnologique Française au Mexique. Etudes Mésoaméricaines, Mexico.
- Beals, R. L.
 1973 *Ethnology of the Western Mixe*, (2eme édition), Copper Squary Publishers Inc, N-Y.
- Benson, E. P. et B. de la Fuente éditeurs
 1996 *Olmec Art of Ancient Mexico*, National Gallery of Art, Washington.
- Benson, E. P. et G. G. Griffin éditeurs
 1988 *Maya Iconography*, Princeton University Press, Princeton.
- Boone, E. H. éditeur
 1984 *Ritual Human Sacrifice in Mesoamerica*, E.H.Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D. C.
- Borhegyi, S. F.
 1961 "Shark teeth, stingray spines, and shark fishing in ancient Mexico and Central America", *Southwestern Journal of Anthropology* 17: 273-296.

- Brush, E.
1968 *The Archaeological Significance of Ceramic Figurines from Guerrero, Mexico*. Unpublished PhD dissertation, Columbia University, N-Y.
- Bunzel, R.
1959 *Chichicastenango a Guatemalan Village*, (2eme édition) Publication of the American Ethnological Society XXII, University of Washington Press, Seattle.
- Carrasco, P.
1952 *Tarascan Folk Religion, an Analysis of Economic, Social and Religious Interactions*, Middle American Research Institute, The Tulane Univesity of Louisiana, N-O.
- Cartwright Gerhardt, J.
1988 *Preclassic Maya Architecture at Cuello, Belize*. BAR International Series 464, Oxford.
- Ceja Tenorio, J. F.
1985 *Paso de la Amada, an Early Preclassic site in the Soconusco, Chipas, Mexico*. Papers of the New World Archaeological Foundation no 49. Brigham Young University, Provo.
- Christensen, B.
1953 "Los Otomies del estado de puebla", *Huastecos, Totonacos y sus vecinos*, Bernal I. et E. Davalos Hurtado éditeurs, Sociedad Mexican de Antropologia, Mexico.p. 259 à 269.
- Clark, J. E éditeur
1994 *Los Olmecas en Mesoamérica*, Citibank, México.
- Cliff, M.B.
1982 *Lowland Maya Nucleation: A case Study from Northern Belize*. Ph. D. dissertation, Southern Methodist University, University Microfilms, Ann Arbor.
- Coe, M. D.
1961 *La Victoria An early site on the Pacific coast of Guatemala*, Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, vol. LIII, Harvard University, Cambridge.
- Coe, M. D. et R. A. Diehl
1980 *In the Land of the Olmec, volume I: The Archaeology of San Lorenzo Tenochtitlan*, University of Texas Press, Austin.
- Coe, M. D. et K. V. Flannery
1967 *Early Cultures and Human Ecology in South Coastal Guatemala* , Smithsonian Contributions to Anthropology no. 3, Smithsonian Institute, Washington.

- Coe, M. D et al
 1995 *The Olmec World: Ritual and Rulership*, The Art Museum, Princeton University.
- Coe, W. R
 1965 "Caches and offertory practices of the Maya lowlands", *Handbook of Middle American Indians*, chap. 17, vol. 2, partie 1, G. R. Willey éditeur, University of Texas Press, Austin, p. 462 à 468.
- Cyphers Guillen, A. M.
 1987 *Las figurillas de Chalcatzingo, Morelos: Estudio de Arte y Antropología*, Doctorat de la Universidad Nacional Autonoma de Mexico, Mexico, D.F.
 1993 "Women, rituals, and social dynamics at ancient Chalcatzingo", *Latin American Antiquity*, 4(3), p.209-224.
 1994 "San Lorenzo Tenochtitlán", *Los Olmecas en Mesoamérica*, édité par J. E. Clark, Citibank, México. p. 43 à 67.
 1996 "Reconstructing Olmec life at San Lorenzo", *Olmec Art of Ancient Mexico*, édité par E. P. Benson et B. de la Fuente, National Gallery of Art, Washington, p. 61 à 71.
- Demarest, A. A.
 1986 *The Archaeology of the Santa Leticia and the Rise of Maya Civilization*. Middle American Research Institute Publication 52. Tulane University, New Orleans.
- Diehl, R. A. et M. D. Coe éditeurs
 1995 *The Olmec World Ritual and Rulership*, The Art Museum, Princeton University.
- Dixon, K. A.
 1959 *Ceramics from two Preclassic Periods at Chiapa de Corzo, Chiapas, Mexico*. Papers of the New World Archaeological Foundation no 5, Brigham Young University, Provo.
- Drennan, R. D.
 1976a *Fabrica San Jose and Middle Formative Society in the Valley of Oaxaca*, Prehistory and Human Ecology of the Valley of Oaxaca , vol. 4, K.V. Flannery éditeur, Memoirs of the Museum of Anthropology University of Michigan, no.8, Ann Arbor.
 1976b "Religion and social evolution in Formative Mesoamerica", *The Early Mesoamerican Village* , édité par K. V. Flannery, Academic Press, N-Y, p.345 à 364.
 1978 *Excavations at Quachilco: a report on the 1977 season of the Palo Blanco Project in the Tehaucan Valley*. The Museum of Anthropology, University of Michigan, Technical Reports 7. Research Reports in Archaeology, Contribution 3, Ann Arbor.

- Drennan, R. D. et K. V. Flannery
 1983 "The growth of sites hierarchies in the Valley of Oaxaca: part II", *The Cloud People. Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilizations*, A School of American Research Book, Academic Press, N-Y, p. 65 à 71.
- Drucker, P.
 1952 *La Venta, Tabasco. A Study of Olmec Ceramics and Art*. Bureau of American Ethnology Bulletin 153. Washington, D C.
- Drucker, P., R. F. Heizer et R. J. Squier
 1959 *Excavations at La Venta, Tabasco, 1955*. Bureau of American Ethnology Bulletin, 170. Washington, DC, Smithsonian Institution.
- Duran, Fray D.
 1971 *Book of the Gods and Rites and the Ancient Calendar*, traduit par F. Horcasitas et D. Heyden, University of Oklahoma Press, Norman.
- Ekholm, S. M.
 1969 *Mound 30A and the Early Pre-Classic Sequence at Izapa, Chiapas, Mexico*. Papers of the New World Foundation no 25, Brigham Young University, Provo.
- Evans, C. et B. J. Meggers
 1958 "Valdivia- an early formative culture of Ecuador", *Archaeology*, 11 (3), p.175 à 182.
- Fash, W.
 1987 "The altar and associated features" dans *Ancient Chalcatzingo*, Texas Pan American Series, University of Texas Press, Austin, p. 82 à 94.
- Fauvet-Berthelot, M.-F
 1986 *Ethnohistoire de la maison maya*, Collection Etudes Mésoaméricaines vol. XIII, Centre d'Etudes Mexicaines et Centraméricaines, Mexico.
- Feldman, R. A.
 1991 "Pre-ceramic unbaked clay figurines from Aspero, Peru", *The New World Figurine Project*, vol. 1, édité par T. Socker, Research Press, Provo.
- Flannery, K. V. éditeur
 1970 *Preliminary Archaeological Investigations in the Valley of Oaxaca, Mexico 1966-1969*. A Report to the National Science Foundation and the Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- 1976a *The Early Mesoamerican Village*, Studies in Archaeology, Academic Press, N-Y.
- 1976b "Contextual analysis of ritual paraphernalia form formative Oaxaca", *The Early Mesoamerican Village*, édité par K. V. Flannery, Academic Press, N-Y, p.333 à 345.

Flannery, K. V. et J. Marcus

- 1976 "Evolution of the public building in formative Oaxaca", *Cultural Change and Continuity: Essays in Honor of James Bennett Griffin*, édité par C. E. Cleland, Academic Press, N-Y. p.205 à 221.
- 1983 *The Cloud People. Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilizations*, A School of American Research Book, Academic Press, N-Y.
- 1983 "The growth of sites hierarchies in the Valley of Oaxaca: part I", *The Cloud People. Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilizations*, A School of American Research Book, Academic Press, N-Y, p. 53 à 64.
- 1994 *Early Formative Pottery of the Valley of Oaxaca, Mexico. Prehistory and Human Ecology of the Valley of Oaxaca*, vol.10, K. V. Flannery et J. Marcus éditeurs, Memoirs of the Museum of Anthropology, University of Michigan, no 27, Ann Arbor.

Fletcher, C.

- 1963 *Cuanalan: An Archaeological Excavation and Study of the Ticoman Period Site in the Valley of Teotihuacan, Estado de Mexico, Mexico*. Unpublished Masters Thesis, Dep. of Sociology and Anthropology, The Pennsylvania State University, University Park.

Forsyth, D. W.

- 1983 *Investigations at Edzná, Campeche, Mexico, Ceramics*, vol. 2. Papers of the New World Archaeological Foundation no 46, Brigham Young University, Provo.

Fowler, W. R. éditeur

- 1991 *The Formation of Complex Society in Southeastern Mesoamerica*, CRC Press inc.

Furst, P. T.

- 1972 "Ritual use of hallucinogens in Mesoamerica: new evidence for snuffing from preclassic and early classic", *Religion in Mesoamerica, XII Mesa Redonda*, édité par J. Livtak et N. Castillo Tejero, Sociedad Mexicana de Antropologia, México.
- 1973 "West Mexican art: secular or sacred ?", *Iconography of Middle American Sculpture*, ouvrage collectif, The Metropolitan Museum of Art, p.98 à 133.

Garber, J. F.

- 1989 *Archaeology at Cerros, Belize, Central America, vol. 2: The Artifacts*, Southern Methodist University Press, Dallas, Texas.

Gessain, J.

- 1953 "Les Indiens Tepehuas", *Huastecos, Totonacos y sus vecinos*, Bernal I. et E. Davalos Hurtado éditeurs, Sociedad Mexicana de Antropologia, Mexico.

- González Lauck, R.
 1994 "La antigua ciudad olmeca en La Venta, Tabasco", *Los Olmecas en Mesoamérica*, édité par J.E. Clark, Citibank, México, p.93 à 111.
 1995 "La Venta: an Olmec capital", *Olmec Art of Ancient Mexico*, édité par E. P. Benson et B. de la Fuente, National Gallery of Art, Washington, p.73 à 81.
- Green, D. F. et G. W. Lowe
 1967 *Altamira and Padre Piedra, Early Pre-Classic Sites in Chiapas, Mexico*. Papers of the New World Archaeological Foundation no 20, Brigham Young University, Provo.
- Grove, D.
 1973 "Olmecs altars and myths", *Archaeology*, 26 (2), p.128 à 135.
 1974 *San Pablo, Nexpa, and the Early Formative Archaeology of Morelos, Mexico*. Publications in Anthropology 12. Vanderbilt University, Nashville, Tennessee.
 1984 *Chalcatzingo. Excavations on the Olmec Frontier*. Thames and Hudson, Londres.
 1996 "Olmec Archaeology: a half century of research and its accomplishments", *Journal of World Prehistory*, 11 (1), p.51 à 101.
- Grove, D. éditeur
 1987 *Ancient Chalcatzingo*. Texas Pan American Series, University of Texas Press, Austin.
- Grove, D. et S. D. Gillepsie
 1985 "Chalcatzingo's portrait figurines and the cult of the ruler", *Archaeology*, 37 (4), p. 27 à 33.
- Grove D. et R. J. Sharer éditeurs
 1988 *Regional Perspectives on the Olmec*. A School of American Research Book, Cambridge University.
- Hammond, N.
 1972 "Classic Maya music, part I: Maya drums", *Archaeology*, 25 (3), p.124 à 131.
 1972 "Classic Maya music, part II: rattle, shakers, rasps, wind and string instruments", *Archaeology*, 25 (4), p.222 à 228.
 1986 *Nohmul: A Prehistoric Maya Community in Belize, Excavations 1973-1983*. BAR International Series 250 (I), 2 volumes, Oxford.
- Hammond, N. éditeur
 1991 *Cuello: an Early Maya Community in Belize*, Cambridge University Press.

- Hayden B. D. et A. Cannon
 1983 "Where the garbage goes: refuse disposal in the Maya Highlands", *Journal of Anthropological Archaeology*, 2, p. 117 à 163.
- 1984 *The Structure of Materials Systems: Ethnoarchaeology in the Maya Highlands*. SAA Papers 3, Society for American Archaeology, Washington, D.C.
- Healy P.
 1988 "Music of the Maya", *Archaeology*, 41 (1), p.24 à 31.
- Herrera A. de
 1990 *Historia General de los Hechos de los Castellanos en las Islas Tierrafirme del Marooceano*, tome II, Universidad complutense de Madrid, Madrid.
- Hester, T. R. éditeur
 1994 *Continuing Archaeology at Colha, Belize*. Studies in Archaeology 16, Texas Archaeological Research Laboratory, University of Texas at Austin.
- Ichon, A.
 1968 *La religion des Totonagues de la Sierra*, Editions du CNRS, Paris.
- Joyce, R. A., R. Edging, K. Lorenz et S. D. Gillespie
 1991 "Olmec bloodletting: an iconographic study", *Sixth Palenque Round Table, 1986*, M. G. Robertson et V. M. Fields Norman éditeurs, Oklaoma, p. 143 à 150.
- Kennedy, N. C.
 1981 *The Formative Period Ceramic Sequence from Playa de los Muertos, Honduras*. Ph. D. dissertation, University microfilms, Ann Arbor.
- Kidder, A. V.
 1965 "Preclassic pottery figurines of the Guatemalan highlands", *Handbook of Middle Americans Indians*, chap. 5, vol. 3 partie 1, G. R. Willey éditeur, University of Texas Press, Austin. p. 146 à 155.
- Killion, T. W.
 1987 *Agriculture and Residential Site Structure among Campesinos in Southern Veracruz, Mexico: A Foundation for Archaeological Inference*. Ph. D. dissertation, University of New Mexico, Albuquerque.
- Kirchhoff, P.
 1943 "Mesoamerica: its geographic limits, ethnic composition and cultural characteristics", *Acta Americana*, 1, p. 92 à 107.
- LaFarge, O. et D. Byer
 1931 *The Year Bearer's People*, Middle American Research Series publication 3, Tulane University, New-Orleans.

- Lee, T. A.
- 1969 *The Artifacts of Chiapa de Corzo, Chiapas, Mexico*. Papers of the New World Archaeological Foundation no.26, Brigham Young University, Provo.
- 1974 *Mound 4: Excavations at San Isidro, Chiapas, Mexico*. Papers of the New World Archaeological Foundation no.34, Brigham Young University, Provo.
- Leventhal R. A. et K. H. Baxter
- 1988 "The use of ceramics to identify the function of Copan structures", R. R. Wilk et W. Ashmore éditeurs, *Household and Community in the Mesoamerican Past*, University of New Mexico, Albuquerque. p.51 à 71.
- Lipp F. J.
- 1991 *The Mixe of Oaxaca. Religion, Ritual, and Healing*, University of Texas Press, Austin.
- Lowe, G. W.
- 1975 *The Early Preclassic Barra Phase of Altamira, Chiapas., A Review with New Data*, Papers of the New World Archaeological Foundation no 38, Brigham University, Provo.
- Lowe, G. W., T. A. Lee Jr. et E. Martinez Espinosa
- 1982 *Izapa: An Introduction to the Ruins and Monuments*. Papers of the New World Archaeological Foundation no 31. Brigham Young University, Provo.
- MacNeish, R. S., M. L. Flower, A. G. Cook, F. A. Peterson, A. Nelken-Terner et J. A. Neely
- 1970 *The prehistory of the Tehuacan Valley, Volume 5: Excavations and Reconnaissance*, Robert S. Peabody Foundation, University of Texas, Austin.
- MacNeish, R. S., A. Nelken-Terner, I. W. Johnson
- 1966 *The Prehistory of the Tehuacan Valley, vol. 2: Nonceramic Artifacts*, Robert S. Peabody Foundation, University of Texas Press, Austin.
- MacNeish, R. S., F.A. Peterson, K. V. Flannery
- 1971 *The Prehistory of the Tehuacan Valley, vol. 3: Ceramics*, Robert S. Peabody Foundation, University of Texas Press, Austin.
- Manzanilla, L. et A. Benavides
- 1987 "Arquitectura doméstica en el area maya: el formativo tardío y el clásico", *Cuadernos de Arquitectura Mesoamericana*, 9, p. 3 à 16.
- Marcus, J.
- 1978 "Archaeology and religion: a comparison of the Zapotec and Maya", *World Archaeology*, vol.10, no 2, p.172 à 191.

- 1983 "Zapotec religion", *The Cloud People. Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilizations*, A School of American Research Book, Academic Press, N-Y, p. 345 à 351.
- 1988 "Zapotec chiefdoms and the nature of Formative religions", dans D. C. Grove et R. J. Sharer éditeurs: *Regional Perspectives on the Olmec*, A School of American Research Book, Cambridge University, p. 148 à 197.
- Marcus, J. et K. V. Flannery
- 1994 "Ancient Zapotec ritual and religion: an application of the direct historical approach" dans *The Ancient Mind, Elements of cognitive archaeology*, édité par C. Renfrew et E. B. W. Zubrow, Collection: New Directions in Archaeology, Cambridge University Press. p.55 à 74.
- Matheny, R. T., D.L. Gurr, D. W. Forsyth et F. R. Hauck
- 1984 *Investigations at Edzná, Campeche, Mexico, The hydraulic system*, vol 1 (2 parties). Papers of the New World Archaeological Foundation no 46. Brigham Young University, Provo.
- McDonald, A. J.
- 1983 *Tzutzuculi: a Middle-Preclassic Site on the Pacific Coast of Chiapas, Mexico*. Papers of the New World Archaeological Foundation no 47. Brigham Young University, Provo.
- Miles, S. W.
- 1965 "Summary of Preconquest Ethnology of the Guatemala-Chiapas Highlands and Pacific Slopes", *Handbook of Middle American Indians*, chap. 11, vol.3, partie 1, G. R. Willey éditeur, University of Texas Press, Austin. p. 276 à 287.
- Miller M. E.
- 1986 *The Murals of Bonampak*, Princeton University Press, Princeton.
- Mountjoy, J. B.
- 1992 "The analysis of Preclassic figurines from the site of La Pintada in the Central Coastal Plain of Jalisco, Mexico", *The New World Figurine Project*, vol. 1, édité par T. Socker, Research Press, Provo.
- Nagao D.
- 1985 *Mexican Buried Offerings A Historical and Contextual Analysis*, BAR International Series 235, Oxford.
- Niederberger, C.
- 1987 *Paléopaysages et archéologie pre-urbaine du Bassin de Mexico*, Collection Etudes Centraméricaines, vol. XI, 2 tomes, Centre d'études mexicaines et centraméricaines, Mexico.
- Pailles, M. H.
- 1979 *Pampa El Pajon, An Early Estuarine Site, Chiapas, Mexico*. Papers of the New World Archaeological Foundation no 44. Brigham Young University, Provo.

- Parsons, M. H.
 1972 "Aztec figurines from the Teotihuacan Valley, Mexico", *Miscellaneous Studies in Mexican Prehistory*, édité par M. W. Spence, J. R. Parsons et M. H. Parsons, *Anthropological Papers*, Museum of Anthropology, University of Michigan, no 45, p.81 à 117.
- Pendergast, D. M.
 1979, 1982 1990 *Excavations at Altun Ha, Belize, 1964-1970*, vol.1, 2, 3. Royal Ontario Museum, Toronto.
- Pyburn, K. A.
 1989 *Settlement and Community Patterns at Nohmul, Belize*. BAR International Series 509, Oxford.
- Rands R. L. et B. C. Rands
 1965 "Pottery figurines of the Maya lowlands", *Handbook of Middle American Indians*, chap. 20, vol. 2, partie 1, G. R. Willey éditeur, University of Texas Press, Austin, p.535 à 560.
- Rappaport, R. A.
 1967 *Pigs for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinea People*. Yale University Press, New Haven.
 1971 "Ritual, sanctity, and cybernetics", *American Anthropologist*, 73, p. 59 à 76.
- Redfield R et A. Villa Rojas
 1962 *Chan Kom A Maya Village* , (2ème édition), University of Chicago Press, Chicago.
- Reents-Budet D.éditeur
 1993 *Paintings the Maya Universe: Royal Ceramics of the Classic Period*, Duke University Press et Duke University Museum of Art, Durham.
- Reilly, F. K.
 1994 "Art, ritual and rulership in the Olmec World", *The Olmec World: Ritual and Rulership*, M. D. Coe et al, The Art Museum, Princeton University, p. 26 à 45.
- Ringle III, W. M.
 1984 *The Settlement Patterns of Komchen, Yucatan, Mexico*. Ph.D. dissertation (3 volumes). Dep. of Ant., U. of Tulane, New Orleans.
- Ringle III, W. M. et E. W. Andrews V
 1988 "Formative Residences at Komchen, Yucatan, Mexico", dans *Household and Community in Mesoamerican Past* , R. R. Wilk et W. Ashmore éditeurs, University of New Mexico Press, Albuquerque. p.171 à 198.
- Robertson-Freidel, R. A.

- 1980 *The Ceramics from Cerros: A Late Preclassic Site in Northern Belize*. Unpublished Ph.D. dissertation, Dept. of Anthropology., Harvard University, Cambridge.
- Robertson, R. A. et D. A. Freidel éditeurs
1985 *Archaeology at Cerros, Belize, Central America, volume I: An Interim Report*. Southern Methodist University Press, Dallas.
- Robicsek, F. et D. M. Hales
1985 "Maya heart sacrifice: cultural perspective and surgical technique", dans *Ritual Human Sacrifice in Mesoamerica*, E.H. Boone éditeur, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D. C. p.49 à 90.
- Robin, C.
1989 *Preclassic Maya Burials at Cuello, Belize*. BAR International Series 480, Oxford.
- Roys, R. L.
1965 "Lowland Maya Native Society at Spanish Contact", *Handbook of Middle American Indians*, chap. 26, vol.3, partie 2, G. R. Willey éditeur, University of Texas Press, Austin.p. 659 à 678.
- Ross, K.
1978 *Codex Mendoza, Aztec Manuscript*, Miller Graphics, Fribourg.
- Sahagun, Fray B. de
1950 - 1982
Florentine Codex: General History of the Things of New Spain, traduit par C. H. Dibble et A. J. O. Anderson, School of American Research and the University of Utah, Santa Fe.
- Sanders, W.T., M. West, C. Fletcher et J. Marino
1976 *The Teotihuacan Valley Project Final Report- vol. 2: The Formative Period Occupation of the Valley*. Occasional Papers in Anthropology no 10, Dep. of Ant, The Pennsylvania State University, University Park.
- Sanders W. T., J. R. Parsons et R. S. Stanley
1979 *The Basin of Mexico, Ecological Processes in the Evolution of a Civilization*, Academic Press, N-Y.
- Santley, R. S. S
1977a *Intra-Site Settlement Patterns at Loma Torremote and their Relationship to Formative Prehistory in the Cuauhtitlan Region, State of Mexico*, 2 volumes. PhD dissertation, The Pennsylvania State University, University Microfilms, Ann Arbor.
- 1990 "Residential site structure in the Basin of Mexico during the Formative and Classic periods", *Households and Communities*, Proceedings of the Twenty-First Annual Conference of the Archaeological Association of the University of Calgary, édité par S.MacEastern, D. J.

W. Acher et R. D. Garvin, The University of Calgary Archaeological Association. p.398 à 406.

- 1993 "Late Formative Period society at Loma Torremote: a consideration of the redistribution versus the great provider models as a basis for the emergence of complexity in the Basin of Mexico", *Prehispanic Domestic Units in Western Mesoamerica, Studies of the Household, Compound, and Residence*, édité par R. S. Santley et K. G. Hirth, CRC Press, Boca Raton. p.67 à 86.

Santley R. S. et K. G. Hirth éditeurs

- 1993 *Prehispanic Domestic Units in Western Mesoamerica, Studies of the Household, Compound, and Residence*, CRC Press, Boca Raton.

Santley R. S. et R. R. Kneebone

- 1993 "Craft specialization, refuse disposal, and the creation of spatial archaeological records in prehispanic Mesoamerica", *Prehispanic Domestic Units in Western Mesoamerica, Studies of the Household, Compound, and Residence*, édité par R. S. Santley et K. G. Hirth, CRC Press, Boca Raton. p.37 à 63.

Scarborough, V. L.

- 1991 *Archaeology at Cerros, Belize, Central America, vol. 3: The Settlement System in a Late Preclassic Maya Community*. Southern Methodist University Press, Dallas, Texas.

Schele L. et D. Freidel

- 1989 *A Forest of Kings: The Untold Story of the Ancient Maya*, William Morrow and Co. Inc, N-Y.

Schele, L. et M. E. Miller

- 1986 *The Blood of Kings, Dynasty and Ritual in Maya Art*, G. Braziller INC, N-Y et Kimbell Art Museum, Fort Worth.

Schiffers M. B.

- 1987 *Formation Processes of the Archaeological Record*, University of New Mexico Press, Albuquerque.

Scholes F. V. et D. Warren

- 1965 "The Olmec region at Spanish contact", *Handbook of Middle Americans Indians*, chap. 30, vol.3, partie 2, G. R. Willey éditeur, University of Texas Press, Austin. p. 776 à 787.

Sharer R. J. et D. W. Sedat

- 1988 *Archaeological Investigations in the Northern Maya Highlands. Guatemala: Interaction and the Development of Maya Civilization.*, University Museum Monograph 59, University of Pennsylvania, Philadelphia.

- Shook, E. N. et M. P. Hatch
 1980 The Early Preclassic Sequence in the Ocos-Salinas La Blanca Area, south Coast of Guatemala. *Contributions of the University of California Archaeological Research Facility 41*, Berkeley.
- Smith, A. L. Jr
 1972 *Excavations at Altar de Sacrificios: Architecture, Settlement, Burials, and Caches*. Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology 62 (2), Harvard University, Cambridge.
- Soustelle G.
 1959 "Observations sur la religion des Lacandons du Mexique méridional", *Journal de la société des américanistes*, vol. 58, p.141 à 196.
- Soustelle J.
 1937 "La culture matérielle des indiens Lacandons", *Journal de la société des américanistes*, vol. 39, p.1 à 95.
- Spencer, C. S.
 1982 *The Cuicatlán Canada and Monte Albán, A Study of Primary State Formation*, Studies in Archaeology, Academic Press, N-Y.
- Spores R.
 1965 "The Zapotec and Mixtec at Spanish contact", *Handbook of Middle American Indians*, chap. 39, vol.3, partie 2, G. R. Willey éditeur, University of Texas Press, Austin.p. 962 à 987.
 1983 "Mixtec religion", *The Cloud People. Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilizations*, A School of American Research Book, Academic Press, N-Y, p. 342 à 345.
- Stocker, T. éditeur
 1991 *The New World Figurine Project, volume I*, Research Press, Provo.
- Taschek, J. T.
 1994 *The Artifacts of Dzibilchaltun, Yucatan, Mexico: Shell, Polished Stone, Bone, Wood and Ceramics*. Middle American Research Institute Publication 50. Tulane University, New Orleans.
- Tate, C. E.
 1995 "Art in Olmec culture", *The Olmec World: Ritual and Rulership*, M. D. Coe et al, The Art Museum, Princeton University, p. 46 à 67.
- Tolstoy, P
 1977 "Western Mesoamerica before A.D. 900" dans *Travaux en archéologie et anthropologie américaines 1952-1983*, vol. 2.
 1984 *Recherches en archéologie et anthropologie américaine*. Thèse de doctorat d'État présenté à l'Université de Paris I, 2 vol.

- 1989 "Coapexco and Tlatilco: sites with Olmec materials in the Basin of Mexico", Grove D. C. et R. J. Sharer éditeurs, *Regional Perspectives on the Olmec*, p. 85 à 121.
- Tolstoy, P et S. K. Fish
 1972 *Excavations at Coapexco*. Report submitted to The National Science Foundation. Queens College, City University of New York, N-Y., p.1 à 27, dans *Travaux en archéologie et anthropologie américaines 1952-1983*, vol. 2.
- Tourtellot, G.
 1970 "The Peripheries of Seibal: An Interim Report", *Monographs and Papers in Maya Archaeology*, W. R. Bullard éditeur, Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, vol. 61, Harvard University, Cambridge.
- Tozzer A. M.
 1941 *Landa's Relacion de las Cosas de Yucatan*, Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, Cambridge.
- Treat, R. C.
 1969 *Excavations at Vistahermosa, Chiapas, Mexico*. Mexico, D.F.
- Turner, P. R.
 1972 *The Highland Chontal*, Holt, Rinehart and Winston Inc, N-Y.
- Vaillant, G. C.
 1930 *Excavations at Zacatenco*. *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol 32, part. 1.
 1931 *Excavations at Ticoman*. *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol 32, part.2.
 1935 *Excavations at Arbolillo*. *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol 35, part.2.
- Vogt E. Z.
 1970 *The Zinacantecos of Mexico, a Modern Maya Way of Life*, Cases Studies in Cultural Anthropology, Holt, Rinehart and Winston Inc, N-Y.
 1976 *Tortillas for the Gods, A Symbolic Analysis of Zinacanteco Rituals*, Harvard University Press, Cambridge.
- Wauchope R.
 1938 *Modern Maya Houses : A Study of their Archaeological Significance* . Carnegie Institution of Washington Publication 502. Washington, D.C.
- Weitlaner R. J.
 1960 *Datos diagnósticos para la ethnohistoria del norte de Oaxaca*, pub. 6, INAH, México.

Whalen, M. E.

- 1981 *Excavations at Santo Domingo Tomaltepec: Evolution of a Formative Community in The Valley of Oaxaca, Mexico*, Prehistory and Human Ecology of the Valley of Oaxaca , vol. 6, K. V. Flannery et R. E. Blanton éditeurs, Memoirs of the Museum of Anthropology University of Michigan, no.12, Ann Arbor.
- 1989 "House and Household in Formative Oaxaca", dans *Household and Community in Mesoamerican Past* , R. R. Wilk et W. Ashmore éditeurs, University of New Mexico Press, Albuquerque. p.249 à 272.

Willey, G. R.

- 1971 *The artifacts of Altar de Sacrificios*, Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology 64 (1). Harvard University, Cambridge.
- 1972 *The Altar de Sacrificios Excavations: Generaly Summary and Conclusions*. Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology 64(3). Harvard University. Cambridge.

Willey, G. R., W. R. Bullard Jr., J. B. Glass et J. C. Gifford

- 1965 *Prehistoric Maya Settlement in the Belize Valley*. Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology 54. Harvard University. Cambridge.

Wilk R. R. et W. Ashmore éditeurs

- 1989 *Household and Community in the Mesoamerican Past*, University of New Mexico press, Albuquerque.

Winter, M C.

- 1973 *Tierras Largas: A Formative Community in the Valley of Oaxaca, Mexico*. PhD dissertation. Dept. of Anthropology. University of Arizona, Tuscon.

Wisdom C.

- 1961 *Los Chortis de Guatemala*, Seminario de Integracion Social Guatemalteca no10, Guatemala.

Appendice I

Publications des sites archéologiques formatifs classées dans les catégories 1 et 2

Première catégorie: fouilles dans lesquelles il n'y a pas de découverte de structure, quand il y en a eu, la fonction des structures n'est pas donnée.

Bassin de Mexico

Arbolillo

Peu de témoignages d'architecture. Occupation à la période formative moyenne.

G. C. Vaillant, 1935: Excavations at El Arbolillo. *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol 35, deuxième partie.

Ticomán

Les traces de maisons sont ambiguës selon l'auteur. Occupation à la période formative tardive.

G. C. Vaillant, 1931: Excavations at Ticoman. *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol 32, deuxième partie.

Zacatenco

Peu de témoignage d'architecture, plutôt zones de débris. Occupation à la période formative moyenne.

G. C. Vaillant, 1930: Excavations at Zacatenco. *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol 32, première partie.

Morelos

Nexpa

Découverte de murs de soutien de plates-formes, mais pas plus d'explication. Quelques artefacts sont présentés mais non localisés.

D. Grove, 1974: *San Pablo, Nexpa, and the Early Formative Archaeology of Morelos, Mexico*. Publications in Anthropology 12. Vanderbilt University, Nashville, Tennessee.

San Pablo

Sondages qui ont révélé une bonne stratigraphie mais pas de structures. Occupation au début du formatif. Quelques artefacts sont présentés mais non localisés.

D. Grove, 1974: *San Pablo, Nexpa, and the Early Formative Archaeology of Morelos, Mexico*. Publications in Anthropology 12. Vanderbilt University, Nashville, Tennessee.

Vallée d'Oaxaca

Monte Alban

Découverte d'une occupation à la phase Monte Alban I. Mais les structures construites à cette phase sont enterrées sous d'autres structures, il est donc difficile d'avoir une idée bien nette de leur aspect, de leurs dimensions et de leur fonction. Flannery et Marcus soulignent que "... the public architecture of Monte Alban I is poorly known..." (1983: p. 87).

K. V. Flannery et J. Marcus, 1983: "The earliest public buildings, tombs, and monuments at Monte Alban, with Notes on the Internal Chronology of Period I" dans *The Cloud People. Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilizations*, p.87 à 91.

Chiapas

Altamira

Sondages (1 x 1m) dans neuf monticules (les auteurs ne donnent pas la fonction de ces monticules). Traces d'une occupation discontinue de 1500 B.C. à 100 B.C. Pas de localisation des artefacts.

D. F. Green et G. W. Lowe, 1967: *Altamira and Padre Piedra, Early Pre-Classic Sites in Chiapas, Mexico*. Papers of the New World Foundation, no 20. Brigham Young University.

G. W. Lowe, 1975: *The Early Preclassic Barra Phase of Altamira, Chiapas., A Review with New Data*, Papers of the New World Archaeological Foundation no 38, Brigham University, Provo.

Mirador

Tranchées faites à la pelle mécanique et sondages 1x1m. Céramique de la période préclassique ancienne, moyenne, récente. Pas de structures retrouvées (juste deux sols retrouvés). Pas de localisation des artefacts retrouvés.

P. Agrinier, 1984: *The Early Olmec Horizon at Mirador, Chiapas*. Papers of the New World Archaeological Foundation no 48. Brigham Young University, Provo.

Padre Piedra

Tranchées avec artefacts datés des phases Cotorra (1500-800 B.C.) et Dili (800-550 B.C.). Pas d'évidence de structures. Pas de localisation des artefacts.

D. F. Green et G. W. Lowe, 1967: *Altamira and Padre Piedra, Early Pre-Classic Sites in Chiapas, Mexico*. Papers of the New World Foundation no 20. Brigham Young University, Provo.

Pampa El Pajon

Sondages et tranchée dans le monticule 1. Occupation à la phase Dunas (1000-850 B.C.) et Encanto (750-600 B.C.). Pas de structures. Pas de localisation des artefacts.

M. H. Paillés, 1980: *Pampa El Pajon, An Early Estuarine Site, Chiapas, Mexico*. Papers of the New World Archaeological Foundation no 44. Brigham Young University, Provo.

Paso de la Amada

Sondages faits dans des monticules datés des phases Barra (2000-1500 B.C.) et Ocos (1500-1000 B.C.). Pas de structures. Pas de localisations des artefacts. Une maison de chef décrite par M. Blake dans: " An emerging early Formative chiefdom at Paso de la Amada, Chiapas, Mexico", p. 27 à 46, dans *The Formation of Complex Society in Southeastern Mesoamerica*, 1991, édité par W. R. Fowler, CRC Press inc.

J. F. Ceja Tenorio, 1985: *Paso de la Amada, an Early Preclassic site in the Soconusco, Chiapas, Mexico*. Papers of the New World Archaeological Foundation no 49. Brigham Young University, Provo.

San Isidro

Fouille du monticule 4. Ne donne pas la fonction des structures retrouvées. Occupation à la phase Felisa (ainsi qu'avant cette phase mais non traitée dans cette publication). Pas de description des artefacts.

T. A. Lee, 1974: *Mound 4 Excavations at San Isidro, Chiapas, Mexico*. Papers of the New World Archaeological Foundation no 34. Brigham Young University, Provo.

Tzutzuculi

Sondages dans 6 monticules. Occupation de la phase Zanatenco (1100 - 850 B.C.) à Tusanteco (450-300 B.C.). Présence de sols mais l'auteur ne donne pas la fonction des structures. Pas de localisations des artefacts.

A. J. McDonald, 1983: *Tzutzuculi: a Middle-Preclassic Site on the Pacific Coast of Chiapas, Mexico*. Papers of the New World Archaeological Foundation no 47. Brigham Young University, Provo.

Vistahermosa

Fouille de neuf sondages. Pas de description des fouilles. Juste description de la céramique. Occupation aux phases Cahuano, Pac, Cox, Cuadros.

R.C. Treat, 1969: *Excavations at Vistahermosa, Chiapas, Mexico*. Mexico, D.F.

Yucatan**Komchen**

Quelques sondages faits dans des monticules, mais plutôt prospection sur ce site. Trois types de structures ont été distingués selon la surface qu'elles occupent. Pas de fouille dans la plupart de ces structures. Pas de localisation du matériel retrouvé lors des fouilles. Occupation de la phase Ek (450-350 B.C.) à la phase Xculul (150 B.C.-250 A.D.).

W. M. Ringle III, 1985: *The Settlement Patterns of Komchen, Yucatan, Mexico*. Ph.D. dissertation (3 volumes). Dep. of Ant., U. of Tulane, New Orleans.

W. M. Ringle III et E. W. Andrews V, 1988: "Formative Residences at Komchen, Yucatan, Mexico", dans *Household and Community in Mesoamerican Past*, R. R. Wilk et W. Ashmore éditeurs, University of New Mexico Press, Albuquerque. p.171 à 198.

Campeche**Edzná**

Plusieurs sondages ont révélé des occupations datées des phases Malecon (600-300 B.C.) et Baluartes (300 B.C.-150 A.D.). Pas de description de structures et de leur fonction, pas de localisation du matériel.

R. T. Matheny, D.L. Gurr, D. W. Forsyth et F. R. Hauck, 1983: *Investigations at Edzná, Campeche, Mexico, The hydraulic system*, vol 1. Papers of the New World Archaeological Foundation no 46. Brigham Young University, Provo.

D. W. Forsyth, 1983: *Investigations at Edzná, Campeche, Mexico, Ceramics*, vol 2. Papers of the New World Archaeological Foundation no 46. Brigham Young University, Provo.

Belize**Nohmul**

Sondages (1x1m ou 2x2 m) qui ont révélés des occupations préclassiques à partir de 900 B.C. jusqu'à la fin de la période préclassique. Aucun détail donné sur la fonction des structures dans lesquelles ces sondages ont été faits. Pas de publication du matériel retrouvé.

N. Hammond, 1985: *Nohmul: A Prehistoric Maya Community in Belize, Excavations 1873-1983*, 2 volumes, BAR International Series 250 (i), Oxford.

K. A Pyburn, 1989: *Settlement and Community patterns at Nohmul, Belize*. BAR International Series 509, Oxford.

Guatemala**Salinas La Blanc**

Deux sondages ont permis de découvrir plusieurs sols. Aucun détail sur les structures auxquelles pourraient appartenir ces sols. Occupation de la phase Cuadros (1000-950 B.C.) à la phase Crucera (200 B.C-0 A.D.). Pas de localisation du matériel retrouvé.

M. D. Coe. et K. V. Flannery, 1967: *Early Cultures and Human Ecology in South Coastal Guatemala*, Smithsonian Contributions to Anthropology no. 3, Smithsonian Institute, Washington.

E. N. Shook et M. P. Hatch, 1979: The Early Preclassic Sequence in the Ocos-Salinas La Blanca Area, south Coast of Guatemala. *Contributions of the University of California Archaeological Research Facility 41*, Berkeley.

La Victoria

Sondages dans deux monticules. Quatre niveaux de plate-forme mais pas de détails sur la fonction de ces plates-formes. Occupation de la phase Ocos (1500-100 B.C.) à Crucero (350 B.C.-100 A.D.). Pas de localisation des artefacts.

M. D.Coe, 1961: *La Victoria An early site on the Pacific coast of Guatemala*, Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, vol. LIII, Harvard University, Cambridge.

Honduras**Los Naranjos**

Sondages faits dans le centre cérémoniel du site daté de la phase Jaral (800-400 B.C). Pas de présentation approfondie des structures retrouvées, pas de localisation du matériel retrouvé lors des fouilles.

C. F. Baudez et P. Becquelin, 1973: *Archéologie de Los Naranjos, Honduras*. Mission Archéologique et Ethnologique Française au Mexique. Etudes Mésoaméricaines, Mexico.

Playa de los Muertos

Présentation de sondages. Pas de découverte de structures. Uniquement description de la céramique et des figurines de la période préclassique moyenne et récente. Pas de localisation des artefacts.

R. A. Agurcia Fasquelle, 1977: *The Playa de los Muertos Figurines*, Maitrise, Tulane University.

N. C. Kennedy, 1981: *The Formative Period Ceramic Sequence from Playa de los Muertos, Honduras*. Doctorat. University microfilms, Ann Arbor.

Deuxième catégorie: publications dans lesquelles la fonction des structures est donnée, mais les artefacts ne sont pas publiés ou localisés.

Bassin de Mexico

Cuanalan

Fouille d'une maison datée de la phase Ticoman. Fouille par niveaux arbitraires de 20 cm. Présentation des artefacts retrouvés lors de la campagne de fouille de 1961 (les artefacts retrouvés en 1962 ont été confisqués) selon les niveaux dans lesquels ils ont été retrouvés. Aucune indication pour savoir si les dépôts sont primaires ou secondaires. Décompte des artefacts des niveaux 4 et 5 ensemble. Pas moyen de faire la différence entre les artefacts qui pourraient être sur le sol et ceux situés 40 cm plus haut.

C. Fletcher, 1963: *Cuanalan: An Archaeological Excavation and Study of a Ticoman Period site in the Valley of Teotihuacan, Estado de Mexico, Mexico*. Unpublished Masters thesis, Dept. of Sociology and Anthropology, The Pennsylvania State University, University Park.

W. T. Sanders, M. West, C. Fletcher et J. Marino, 1975: *The Teotihuacan Valley Project Final Report- vol. 1 et 2: The Formative Period Occupation of the Valley*. Occasional Papers in Anthropology no 10, Dept. of Anthropology, The Pennsylvania State University, University Park.

Vallée de Tehuacan

Quachilco

Découverte de plusieurs structures: des maisons, des plates-formes publiques et des plates-formes résidentielles. Aucune discussion véritable de ces différentes fonctions. Peu de structures ont été fouillées entièrement. Problème de fouilles et de stratigraphie dans la présentation de MacNeish et al. Occupation à la phase Santa Maria récente (500 B.C.- 50 A.D.). Pas de présentation du matériel retrouvé lors des fouilles de Drennan.

R. S. MacNeish, M. L. Flower, A. G. Cook, F. A. Peterson, A. Nelken-Terner et J. A. Neely, 1970: *The Prehistory of the Tehuacan Valley, Volume 5: Excavations and Reconnaissance*, Robert S. Peabody Foundation, University of Texas, Austin. p. 205 à 216.

R. D. Drennan, 1978: *Excavations at Quachilco: a report on the 1977 season of the Palo Blanco Project in the Tehuacan Valley*. The Museum of Anthropology, University of Michigan, Technical Reports 7. Research Reports in Archaeology, Contribution 3, Ann Arbor.

Côte du Golfe

La Venta

Fouilles principalement dans le complexe cérémoniel A. Description générale des fouilles. Trop général pour donner une idée de la stratigraphie ou localiser adéquatement des artefacts présentés. Les différentes phases de construction identifiées par Drucker, Heizer et Squier sont mal datées. Au sujet des fouilles de Drucker publiées en 1952, D. Grove souligne que: "...no attempt was made to excavate by stratigraphic levels..." (1997, p. 58).

P. Drucker, 1952: *La Venta, Tabasco. A Study of Olmec Ceramics and Art*. Bureau of American Ethnology Bulletin 153. Washington, D. C.

P. Drucker, R. F. Heizer et R. J. Squier, 1959: *Excavations at La Venta, Tabasco, 1955*. Bureau of American Ethnology Bulletin, 170. Washington, DC, Smithsonian Institution.

R. González Lauck a entrepris depuis plusieurs sondages dans les zones résidentielles du site. Mais les résultats de ces fouilles ne sont pas encore publiés de façon détaillée.

R. González Lauck, 1994: "La antigua ciudad olmeca en La Venta, Tabasco" dans *Los Olmecas en Mesoamérica*, édité par J. E. Clark, p. 93 à 111.

R. González Lauck, 1996: "La Venta: an Olmec capital", dans *Olmec Art of Ancient Mexico*, édité par E. P. Benson et B. de la Fuente, p. 73 à 81.

San Lorenzo

Fouilles faites dans plusieurs monticules sur ce site, dont le groupe A qui serait le centre cérémoniel. La fonction des monticules fouillés n'est pas toujours donnée. Présentation des artefacts retrouvés mais pas de localisation des artefacts. Occupation à partir de la phase Ojochi (1500-1350 B.C.). Construction et utilisation du groupe A vers 900-500 B.C.

Depuis 1990, Ann Cyphers Guillén a commencé des fouilles archéologiques dans les habitations, les ateliers et les structures cérémonielles de ce site. Elle présente en détail ces recherches dans le livre: *Población, Subsistencia y medio Ambiente en San Lorenzo Tenochtitlán*, pas encore publié. Les autres articles faits sur ses fouilles sont trop peu détaillés pour nous permettre une étude.

M. D. Coe, M. D. et R. A. Diehl, 1980: *In the Land of the Olmec, volume I: The Archaeology of San Lorenzo Tenochtitlan*, University of Texas Press, Austin.

Ann Cyphers Guillen, 1994: "San Lorenzo Tenochtitlán" dans *Los Olmecas en Mesoamérica*, édité par J. E. Clark, p. 43 à 67.

Ann Cyphers, 1996: "Reconstructing Olmec life at San Lorenzo" dans *Olmec Art of Ancient Mexico*, édité par E. P. Benson et B. de la Fuente, p. 61 à 71.

Chiapas

Chiapa de Corzo

Dans le monticule 1, découverte d'un temple daté de la phase Guanacaste (250-150 B.C.). Description peu détaillée des autres étapes de construction de ce monticule.

Localisation du matériel représenté dans la publication de T. A. Lee de 1969. Le reste du matériel n'est pas localisé, donc nous n'avons pas le décompte total des artefacts retrouvés dans la fouille du monticule 1.

P. Agrinier, 1975: *Mound 1, Chiapa de Corzo, Mexico. A Late Preclassic Architectural Complex*. Papers of the New World Foundation no 37. Brigham Young University, Provo.

T. A. Lee, 1969: *The Artifacts of Chiapa de Corzo, Chiapas, Mexico*. Papers of the New World Archaeological Foundation no.26, Brigham Young University, Provo.

Izapa

Présentation des fouilles faites dans le centre cérémoniel de ce site. Le monticule 30a semble avoir une fonction cérémonielle. La première étape de construction serait datée de la phase Duende (900-700 B.C.). Plusieurs autres monticules (16) ont fait l'objet de sondages, les autels et les stèles retrouvés sur le site ont été dégagés. Mais Lowe, Lee et Martinez n'ont pas fait de distinction entre les fonctions de ces différents monticules qui auraient pu supporter des temples, des palais et les maisons des prêtres, tous font partie du centre cérémoniel. La plupart des structures du centre cérémoniel sont datées de la période préclassique récente et parfois les auteurs précisent qu'elles sont datées de la phase Guillen (300B.C.-0 A.D.). Typologie de la céramique dans l'étude de Ekholm. Présentation des monuments en pierre dans celle de Lowe, Lee et Martinez. Mais pas de description des autres artefacts.

S. M. Ekholm, 1969: *Mound 30A and the Early Pre-Classic Sequence at Izapa, Chiapas, Mexico*. Papers of the New World Foundation no 25, Brigham Young University, Provo.

G. W. Lowe, T. A. Lee Jr. et E. Martinez Espinosa, 1982: *Izapa: An Introduction to the Ruins and Monuments*. Papers of the New World Archaeological Foundation no 31. Brigham Young University, Provo.

Yucatan

Dzibilchaltun

Fouille de plusieurs structures datées du début de la phase Nabanche (650-150 BC). Les fonctions des structures ne sont pas données, elles n'ont pour la plupart été fouillées que partiellement. Matériel décrit bien après la publication des fouilles. Très peu d'artefacts rituels préclassiques. Localisation exacte quand les artefacts proviennent d'une cache. Autrement, leur localisation est donnée selon la structure où ils ont été retrouvés. Parfois l'auteur indique qu'ils sont retrouvés dans le remplissage de la structure ou dans des zones de déchets.

E. W. Andrews IV et E. W. Andrews V, 1980: *Excavations at Dzibilchaltun, Yucatan, Mexico*. Middle American Research Institute Publication 48. Tulane University, New Orleans.

J. T. Taschek, 1994: *The Artifacts of Dzibilchaltun, Yucatan, Mexico: Shell, Polished Stone, Bone, Wood and Ceramics*. Middle American Research Institute Publication 50. Tulane University, New Orleans.

Belize

Altun Ha

Découverte d'une structure cérémonielle (?) C-13 construite avant 600 B.C. Plusieurs étapes de constructions jusqu'à la période classique. Description des caches retrouvées dans les différentes étapes de construction. Mais informations impossibles à considérer pour nous, car l'auteur semble donner cette fonction cérémonielle à toutes les étapes de construction de cette structure, bâtie durant plusieurs siècles, à cause de son importance à la période classique. Pas encore de publication du matériel et des données relatives aux sépultures ou sacrifices.

Pendergast, D. M., 1979, 1982 et 1990: *Excavations at Altun Ha, Belize, 1964-1970*, vol.1, 2 et 3, Royal Ontario Museum, Toronto.

Barton Ramie

Sondages faits dans des monticules domestiques. Traces d'occupation dès la phase Jenney Creek (750-600 BC) jusqu'à la fin de la période classique. Présentation du matériel retrouvé, mais localisation trop générale de ce matériel. Les auteurs indiquent dans quels sondages les artefacts ont été retrouvés. Mais ils ne disent pas si ils ont été retrouvés sur un sol, dans une zone de déchets ou dans le remplissage d'une structure.

G. R. Willey, W. R. Bullard Jr., J. B. Glass et J. C. Gifford, 1965: *Prehistoric Maya Settlement in the Belize Valley*. Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology 54. Harvard University. Cambridge.

Cerros

Fouille d'une partie d'un village datée de la fin de la période préclassique et du centre cérémoniel construit à la phase Tulix (50 BC-150 A.D.).

Publication et localisation des artefacts retrouvés dans l'ouvrage de Garber. L'auteur prend la peine de souligner que: "Contextual designations are not included in great many artifact descriptions from earlier studies..." (p.9). Il analyse donc les objets en pierre, en os, en coquillage et en céramique (mais pas les figurines) selon le contexte dans lequel ils ont été retrouvés (cache, sépulture, rituel d'anéantissement, débris d'habitation, remplissage de fosse, remplissage de construction en pierres, remplissage de construction sans pierres, remplissage de sol, sur le sol) et selon la structure avec laquelle ils sont associés. Il mentionne aussi à quelle phase chronologique ils appartiennent. Cependant, pour les artefacts retrouvés dans le village aux phases Ixtabai (300-200 B.C.), Co'h (200-50 B.C.) et Tulix, il n'est pas précis. Il ne dit pas à quelles structures ils sont associés dans le village et ne fait pas de différence de datation entre les trois phases. Pas de localisation de la céramique et des figurines.

R. A. Robertson-Freidel, 1980: *The Ceramics from Cerros: A Late Preclassic Site in Northern Belize*. Unpublished Ph.D. dissertation, Dept. of Anthropology, Harvard U., Cambridge.

M. B. Cliff, 1982: *Lowland Maya Nucleation: A case Study from Northern Belize*. Ph. D. dissertation, Southern Methodist University, University Microfilms, Ann Arbor.

R. A. Robertson et D. A. Freidel éditeurs, 1986: *Archaeology at Cerros, Belize, Central America, volume I: An Interim Report*. Southern Methodist University Press, Dallas.

J. F. Garber, 1989: *Archaeology at Cerros, Belize, Central America, vol. 2: The Artifacts*, Southern Methodist University Press, Dallas, Texas.

V. L. Scarborough, 1991: *Archaeology at Cerros, Belize, Central America, vol. 3: The Settlement System in a Late Preclassic Maya Community*. Southern Methodist University Press, Dallas, Texas.

Appendice II

Publications des sites archéologiques formatifs classées dans les catégories 3 et 4

Troisième catégorie: publications dans lesquelles la fonction des structures est donnée, ainsi que la localisation, plus ou moins précise, de certains artefacts rituels.

Bassin de Mexico

Loma Torremote

Fouille de trois complexes résidentiels (un complètement, les deux autres plus partiellement) datés de la phase Atlamica (650-550 B.C.). L'auteur a fait une analyse contextuelle des artefacts rituels grâce à une étude multivariée. Dans plusieurs zones, il identifie des concentrations d'artefacts rituels qui indiquent la tenue de rituels dans ces zones. Le nombre d'artefacts sur lesquels se base cette analyse contextuelle n'est cependant pas donné. Localisation générale des artefacts rituels qu'il a sélectionné.

R. S. Santley, 1977: *Intra-Site Settlement Patterns at Loma Torremote and their Relationship to Formative Prehistory in the Cuauhtitlan Region, State of Mexico*, 2 volumes. PhD dissertation, The Pennsylvania State University, University Microfilms, Ann Arbor.

1989: "Residential site structure in the Basin of Mexico during the Formative and Classic periods", *Households and Communities*, Proceedings of the Twenty-First Annual Conference of the Archaeological Association of the University of Calgary, édité par S. MacEastern, D. J. W. Acher et R. D. Garvin, The University of Calgary Archaeological Association. p.398 à 406.

1993: "Late Formative Period society at Loma Torremote: a consideration of the redistribution versus the great provider models as a basis for the emergence of complexity in the Basin of Mexico", *Prehispanic Domestic Units in Western Mesoamerica, Studies of the Household, Compound, and Residence*, édité par R. S. Santley et K. G. Hirth, CRC Press, Boca Raton. p.67 à 86.

W. T. Sanders, J. R. Parsons et R. S. Stanley, 1979: *The Basin of Mexico, Ecological Processes in the Evolution of a Civilization*, Academic Press, N-Y.

Vallée de Cuicatlán

La Coyotera

Fouille d'un quartier de ce site. Identification de structures domestiques, d'oratoires, de plates-formes publiques-cérémonielles, de maisons servant au stockage des denrées. Localisation des figurines et des lames d'obsidienne selon les structures dans lesquelles elles ont été retrouvées dans des tableaux.

C. S. Spencer, 1982: *The Cuicatlán Canada and Monte Albán, A Study of Primary State Formation*, Studies in Archaeology, Academic Press, N-Y.

Morelos

Chalcatzingo

Fouille dans de structures domestiques et publiques. Occupation aux phases Amate (1500-1100 B.C.), Barranca (1100-700 B.C.), Cantera (700-500 B. C.).

Le contexte de découverte de certains artefacts est donné, cependant, il n'y a pas de distinction entre les différentes phases d'une même structure. Parfois, il n'y a pas non plus de distinction entre les structures sur une même terrasse. Il est donc impossible de savoir à quelle étape de construction ou à quelle structure appartient tel ou tel objet. Enfin, on ne connaît pas le contexte de découverte: remplissage d'une plate-forme, sur un sol, au-dessus des restes de la structure, dans une fosse de déchets ? En fait, si on veut simplement présenter une vue d'ensemble du matériel retrouvé, ce manque d'indication n'est pas important, mais dans le cadre d'une analyse contextuelle, ce manque de précision est décevant.

Bonne localisation des figurines dans la plupart des cas. Nous avons éliminé de notre décompte les figurines qui ont été retrouvées dans des zones perturbées ou douteuses.

D. Grove, éditeur, 1987: *Ancient Chalcatzingo*, Texas Pan American Series, University of Texas Press, Austin.

A. M. Cyphers Tomic De Guillen, 1987: *Las figurillas de Chalcatzingo, Morelos: Estudio de Arte y Antropología*, Doctorat de la Universidad Nacional Autonoma de Mexico, Mexico, D.F.

Vallée d'Oaxaca

Huitzo

Plusieurs plates-formes publiques-cérémonielles et des maisons ont été identifiés lors des fouilles. La localisation de quelques artefacts est donnée et reprise par Flannery dans son article de 1976: "Contextual analysis of ritual paraphernalia form Formative Oaxaca". Le reste des artefacts retrouvé n'est pas publié. Pas de plans des structures. Occupation durant les phases San José à Monte Alban Ia.

K. V. Flannery, éditeur, 1970: *Preliminary Archaeological Investigations in the Valley of Oaxaca, Mexico 1966-1969*. A Report to the National Science Foundation and the Instituto Nacional de Antropología e Historia, p. 27 à 37.

K. V. Flannery et J. Marcus, 1983: "The growth of sites hierarchies in the Valley of Oaxaca: part I" dans *The Cloud People. Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilizations*, p.53 à 64.

Tierras Largas

Découverte de complexes d'habitation datées de la phase Tierras Largas à Guadalupe. Pas de localisation du matériel, à part pour quelques exceptions. Flannery donne la localisation de certains artefacts dans son article de 1976: "Contextual analysis of ritual paraphernalia form formative Oaxaca".

K. V. Flannery, éditeur, 1970: *Preliminary Archaeological Investigations in the Valley of Oaxaca, Mexico 1966-1969*. A Report to the National Science Foundation and the Instituto Nacional de Antropología e Historia, p. 59 à 69.

M. C. Winter, 1972: *Tierras Largas: A Formative Community in the Valley of Oaxaca, Mexico*. PhD dissertation. Dept. of Anthropology. U. of Arizona, Tuscon.

R. D. Drennan et K. V. Flannery, 1983: "The growth of sites hierarchies in the Valley of Oaxaca: Part II" dans *The Cloud People. Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilizations*, p.65 à 71.

San José Mogote

Plusieurs bâtiments publics-cérémoniels et des maisons ont été identifiés lors des fouilles. Plusieurs plans de la distribution des objets dans les maisons sont publiés dans *The Early Mesoamerican Village*, édité par K. V. Flannery, 1976, dans "Zapotec chiefdoms and the nature of Formative religions" par J. Marcus, 1989 et dans *Early Formative Pottery of the Valley of Oaxaca, Mexico*, par K. V. Flannery et J. Marcus, 1994. Mais nous n'avons pas accès au décompte total des artefacts recueillis dans ces maisons ou ces bâtiments publics-cérémoniels. Occupation de la phase San José à Monte Alban II.

K. V. Flannery, éditeur, 1970: *Preliminary Archaeological Investigations in the Valley of Oaxaca, Mexico 1966-1969*. A Report to the National Science Foundation and the Instituto Nacional de Antropología e Historia, p. 38 à 58.

K. V. Flannery et J. Marcus, 1983: "The growth of sites hierarchies in the Valley of Oaxaca: Part I" dans *The Cloud People. Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilizations*, p.53 à 64.

San Sebastian Abasolo

Découverte de deux maisons datées de la phase San José et Monte Alban I. Pas de plans, pas de localisation des artefacts. Flannery donne la localisation de certains artefacts dans son article de 1976: "Contextual analysis of ritual paraphernalia form formative Oaxaca".

K. V. Flannery, éditeur, 1970: *Preliminary Archaeological Investigations in the Valley of Oaxaca, Mexico 1966-1969*. A Report to the National Science Foundation and the Instituto Nacional de Antropología e Historia, p. 70 à 78.

R. D. Drennan et K. V. Flannery, 1983: "The growth of sites hierarchies in the Valley of Oaxaca: Part II" dans *The Cloud People. Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilizations*, p.65 à 71.

Peten

Altar de Sacrificios

Fouille de structures cérémonielles et de monticules domestiques. Traces d'occupation aux phases Xe (900-600 B.C.), San Felix (600-300 B.C.) et début Plancha (300 B.C.-1 A.D.). Localisation générale des artefacts: c'est à dire selon la struture dans laquelle ils ont été retrouvés, mais pas plus de détails. Bonne description des caches et des sacrifiés. Les auteurs ont-ils tenu compte des processus de formation des sites ? N'en font pas mention.

R. E. W Adams, 1971: *The Ceramics of Altar de Sacrificios*. Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology 63(1). Harvard University, Cambridge.

A. L. Smith, 1972: *Excavations at Altar de Sacrificios: Architecture, Settlement, Burials, and Caches*. Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology 62 (2), Harvard University, Cambridge.

G. R. Willey, 1972: *The artifacts of Altar de Sacrificios*, Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology 64 (1). Harvard University, Cambridge.

1973: *The Altar de Sacrificios Excavations: Generaly Summary and Conclusions*. Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology 64(3). Harvard University. Cambridge.

Belize

Cuello

Fouille des structures domestiques et cérémonielles. Occupation dès la phase Swasey (2500-1700 B.C.) jusqu'à la phase Cocos-Chicanel (450-100 B.C.). Bonne localisation des caches et des sacrifiés. Les autres artefacts ne sont pas localisés.

J. Cartwright Gerhardt, 1988: *Preclassic Maya Architecture at Cuello, Belize*. BAR International Series 464, Oxford.

C. Robin, 1989: *Preclassic Maya Burials at Cuello, Belize*. BAR International Series 480, Oxford.

N. Hammond éditeur, 1991: *Cuello: an Early Maya Community in Belize*, Cambridge University Press.

Guatemala

El Porton

Fouille de structures cérémonielles et domestiques. Certains problèmes peuvent être identifiés dans l'attribution de la fonction de certaine structure. Occupation dès la phase Max, mais constructions aux phases Tol (500-200 B.C.) et Uc (200-0 A.D.). Localisation des artefacts selon les structures où ils ont été trouvés. Les auteurs spécifient si les artefacts ont été retrouvés dans des zones de déchets associées à telle ou telle structure ou dans leur remplissage. Les coupes stratigraphiques détaillées et les commentaires nous ont permis, à plusieurs reprises, d'éliminer de notre décompte certains artefacts mentionnés.

Los Mangales

Fouille de structures domestiques et funéraires. Occupation aux phases Max, Tol et Uc. Même présentation des artefacts que pour El Porton.

Las Tunas

Fouille de structures domestiques. Occupation aux phases Max et Tol. Même présentation des artefacts que pour El Porton et Los Mangales.

R. J. Sharer et D. W. Sedat, 1987: *Archaeological Investigations in the Northern Maya Highlands. Guatemala: Interaction and the Development of Maya Civilization.*, University Museum Monograph 59, University of Pennsylvania, Philadelphia, p.127 à 158.

Honduras

Santa Leticia

Sondages plus ou moins étendus dans des structures domestiques et cérémonielles. Occupation aux phases Kal (650-400 B.C.), Chul (400-100 B.C.) et Caynac (100 B.C.- 250 A.D.). Bonne description des niveaux de fouilles et de leur nature. Localisation de quelques artefacts.

A. A. Demarest, 1986: *The Archaeology of the Santa Leticia and the Rise of Maya Civilization.* Middle American Research Institute Publication 52, Tulane University, New Orleans.

Quatrième catégorie: publications dans lesquelles la fonction des structures est donnée, ainsi que la localisation précise des artefacts.

Bassin de Mexico

Coapexco

Fouille complète de trois structures domestiques et partielle d'une autre. Occupation à la phase Ixtapaluca. Description de la stratigraphie. Localisation des figurines, des masques et d'un sifflet grâce aux notes personnelles de P. Tolstoy.

P. Tolstoy, 1984: *Recherches en archéologie et anthropologie américaine*. Thèse de doctorat d'État présentée à l'Université de Paris I, 2 vol.

P. Tolstoy, P et S. K. Fish, 1973: *Excavations at Coapexco*. Report submitted to The National Science Foundation. Queens College, City University of New York, N-Y., p.1 à 27, dans *Travaux en archéologie et anthropologie américaines 1952-1983*, vol. 2.

Vallée de Tehuacan

Ajalpan-Las Canoas-Coatepec

Fouille de structures domestiques. Occupation aux phases Ajalpan (1700-1050 B.C.) et début Santa Maria (1050-550 B.C.). Localisation des artefacts dans le texte, dans des tableaux et sur des plans. Explication de la stratigraphie avec coupes stratigraphiques à l'appui.

R. S. MacNeish, M. L. Flower, A. G. Cook, F. A. Peterson, A. Nelken-Terner et J. A. Neely, 1970: *The Prehistory of the Tehuacan Valley, Volume 5: Excavations and Reconnaissance*, Robert S. Peabody Foundation, University of Texas, Austin.

R. S. MacNeish R. S., A. Nelken-Terner, I. W. Johnson, 1967: *The Prehistory of the Tehuacan Valley, vol. 2: Nonceramic Artifacts*, Robert S. Peabody Foundation, University of Texas Press, Austin.

R. S. MacNeish R. S., F.A. Peterson, K. V. Flannery, 1970: *The Prehistory of the Tehuacan Valley, vol. 3: Ceramics*, Robert S. Peabody Foundation, University of Texas Press, Austin.

Vallée d'Oaxaca

Fabrica San José-Santo Domingo Tomaltepec

Fouilles de structures domestiques et peut-être publiques-cérémonielles. Rapports de fouille très complets, avec localisation de chaque artefact et discussion de la stratigraphie. Ce qui nous a permis de vérifier nous-même la localisation des artefacts donnée par Flannery dans son article de 1976. Nous avons ainsi éliminé certains artefacts qu'il répertorie, mais qui selon nous ont un contexte de découverte ambiguë.

R. D. Drennan, 1976: *Fabrica San Jose and Middle Formative Society in the Valley of Oaxaca*, Prehistory and Human Ecology of the Valley of Oaxaca, vol. 4, K.V. Flannery éditeur, Memoirs of the Museum of Anthropology University of Michigan, no.8, Ann Arbor.

M. E. Whalen, 1981: *Excavations at Santo Domingo Tomaltepec: Evolution of a Formative Community in The Valley of Oaxaca, Mexico*, Prehistory and Human Ecology of the Valley

of Oaxaca , vol. 6, K. V. Flannery et R. E. Blanton éditeurs, Memoirs of the Museum of Anthropology University of Michigan, no.12, Ann Arbor.

M. E. Whalen, 1988: "House and Household in Formative Oaxaca", dans *Household and Community in Mesoamerican Past* , R. R. Wilk et W. Ashmore éditeurs, University of New Mexico Press, Albuquerque. p.249 à 272.