

Université de Montréal

La vision du monde dans la mythologie maseuale (nahua)
de la Sierra Norte de Puebla (Mexique)

par

Alfonso Reynoso Rábago

Département d'anthropologie

Faculté des arts et des sciences

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



Juillet, 2003

©Alfonso Reynoso Rábago 2003

GN

4

U54

2004

v.002

Direction des bibliothèques

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Cette thèse intitulée:

La vision du monde dans la mythologie maseuale (nahua)
de la Sierra Norte de Puebla (Mexique)

présentée par:
Alfonso Reynoso Rábago

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes:

Robert Crépeau
président-rapporteur

Pierre Beaucage
directeur de recherche

John Leavitt
membre du jury

Jacques Galinier
examineur externe

représentant du doyen de la FES

SOMMAIRE

Le propos de cette thèse a été de dégager les éléments de la vision du monde que comporte un corpus de récits mythiques des Maseuals (Nahuas) de Cuetzalan, Puebla (Mexique) et de déceler leurs ressemblances aussi bien avec les conceptions des Nahuas du XVI^e siècle qu'avec celles du catholicisme.

Pour l'interprétation de ce corpus, nous avons suivi une méthode inspirée sur certains aspects, de celle utilisée par Lévi-Strauss mais se démarquant sur certains éléments essentiels de l'analyse structurale classique. Notre lecture fut guidée par l'opinion que les récits de notre corpus reflètent l'existence d'un système religieux à deux branches bien différenciées: La branche autochtone et la branche catholique (Carrasco 1975).

Notre corpus fut recueilli dans diverses communautés maseuales par nous même et surtout par une équipe de jeunes autochtones (le *Taller de Tradición Oral*). Il est constitué de soixante et onze narrations portant sur le surnaturel et ses manifestations telles la cosmogonie, la sorcellerie, la guérison, les êtres surnaturels et le monde souterrain.

De façon semblable à ce que l'on trouve dans la mythologie des anciens Nahuas, notre lecture découvrit une conception duale de l'espace, du temps et du monde divin et terrestre. Nous avons postulé que l'on peut dégager de certains récits, une tendance au confinement au bas des éléments de l'ancienne religion méso-américaine, en même temps qu'une progressive prise du ciel de la part des seigneurs de la nouvelle religion, le catholicisme. Bien que les dons des forces surnaturelles permettent aux humains d'obtenir leur nourriture, ceux-ci sont toujours vulnérables à leurs actions négatives. Dans les récits interprétés, l'ancienne croyance au *Tlalocan*, paradis situé dans le monde souterrain, est vivante et dynamique. Une autre région du monde souterrain, le *Miktan* ou "Enfer", est associée à l'argent que le Tepeuanij, seigneur de ce lieu, peut accorder en échange de vies et d'esprits.

Cette étude montre qu'il existe d'importantes similitudes entre la cosmologie des anciens peuples nahuas et les mythes des Maseuals contemporains. En même temps, elle confirme que, chez les Maseuals, il existe un système religieux double et non pas un assemblage d'éléments hétéroclites des deux traditions.

Mots clés : Méso-amérique, mythe, religion, cosmogonie, dualisme, syncrétisme, catholicisme, sorcellerie, êtres surnaturels, Tlalocan.

ABSTRACT

The purpose of this thesis has been to emphasize the elements of the world's view included in one corpus of the mythical stories of the Maseuals (Nahuas) of Cuetzalan, Puebla (Mexico) and to trace their resemblances with the XVI century Nahua's conceptions as well as with those of Catholicism.

In order to interpret this corpus, we followed a method inspired, in some aspects, from the one used by Levi-Strauss, but diverging on some essential elements of the classical structural analysis. Our interpretation was guided by the opinion that the stories of our corpus reflect the existence of a religious system with two well-differentiated branches: the native branch and the catholic branch (Carrasco 1975).

Our corpus was collected in various Maseual communities by ourselves and especially by a team of young natives. It is constituted with seventy-one narrations dealing with the supernatural and its manifestations, such as: cosmogony, witchcraft, healing, supernatural beings and the underworld.

Similarly to what we find in the mythology of the ancient Nahuas, our interpretation discovered a dual conception of space, of time and of the divine and terrestrial world. We postulate that we can conclude from some stories, a tendency to confine to the space below the elements of the ancient Meso-American religion and at the same time, a progressive control of the sky from the lords of the new religion: Catholicism. Even if the gifts of the supernatural forces allow the humans to obtain their food, they are always vulnerable to the negative actions of the forces. In the stories we interpreted, the ancient belief in Tlalocan, paradise located in the underworld, is still alive and dynamic. Another part of the underworld, the Miktan or "Hell" is associated with money that the Tepeuanij, lord of this place, can grant in exchange of some lives and souls.

This study shows that there are important similitudes between the cosmology of ancient Nahua people and the myths of contemporary Maseuals. In the same time, this confirms that exists in the Maseual people a double religious system and not an assembly of heterogeneous elements of the two religions.

Meso-America, myth, religion, cosmogony, dualism, syncretism, catholicism, witchcraft, supernatural beings, Tlalocan.

TABLE DES MATIÈRES

SOMMAIRE	III
ABSTRACT	IV
TABLE DES MATIÈRES	V
TABLE DES RÉCITS.....	X
LISTE DES TABLEAUX.....	XV
LISTE DES SIGLES ET ABRÉVIATIONS	XVI
DÉDICACE.....	XVII
REMERCIEMENTS	XVIII
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE 1	2
LES MYTHES ET LA VISION DU MONDE	2
1.1. <i>Les mythes</i>	2
1.2. <i>Les fondateurs de l'anthropologie</i>	3
1.3. <i>Les symbolistes</i>	5
1.4. <i>Les fonctionnalistes</i>	6
1.5. <i>L'école française d'ethnologie</i>	8
1.6. <i>Antécédents du structuralisme</i>	9
1.7. <i>Le structuralisme de Lévi-Strauss</i>	10
1.8. <i>Le concept de vision du monde</i>	13
CHAPITRE 2	19
LA VISION DU MONDE DES PEUPLES MESO-AMERICAINS	19
2.1. <i>Le dualisme</i>	21
2.2. <i>Conception nahua de l'espace et du temps</i>	27
2.3. <i>La dualité dans l'univers divin et terrestre</i>	30
2.4. <i>Le sens des destins de l'homme</i>	31
2.5. <i>Les entités animiques de l'homme</i>	32
CHAPITRE 3	35
LES MASEUALS	35
3.1. <i>Les rapports interethniques</i>	39
3.2. <i>L'économie</i>	40
3.3. <i>La famille</i>	41
3.4. <i>La communauté</i>	42
3.5. <i>La religion</i>	43
3.6. <i>Les entités animiques de l'homme</i>	52
3.6.1. <i>Le yolo</i>	54
3.6.2. <i>Le tonal et l'ekauil</i>	55
3.6.3. <i>Le ijjiyot</i>	61
3.7. <i>La place traditionnelle des récits oraux</i>	63
3.7.1. <i>Les petits récits (tajtol tepitsin)</i>	64
3.7.2. <i>Les récits de sexe (tajtol tapalin)</i>	66
3.7.3. <i>Les récits vrais (tajtol melauj)</i>	67
3.7.4. <i>Les grands récits (ueyitajtol)</i>	69
3.7.5. <i>Les récits des origines (uejkaujkayot)</i>	70

CHAPITRE 4	73
METHODOLOGIE.....	73
4.1. <i>Le contexte de cette recherche</i>	73
4.1.1. La collecte des premiers récits	73
4.1.2. Faire de la langue maseuale une langue écrite	79
4.1.3. L'utilisation scolaire de la langue maseuale	81
4.1.4. Les actions du Taller de Tradición Oral.....	88
4.2. <i>Le but de cette étude</i>	97
4.3. <i>Les données</i>	100
4.4. <i>Notre lecture des mythes</i>	104
4.5. <i>Nos hypothèses</i>	108
PREMIÈRE PARTIE	111
LES ORIGINES	111
CHAPITRE 5	113
SENTIOPIL, L'ENFANT DIEU MAÏS.....	113
5.1. <i>Le récit</i>	113
5.2. <i>La nourriture des hommes</i>	119
5.3. <i>La nourriture des seigneurs de l'au-delà</i>	123
5.4. <i>L'eau et le feu</i>	128
5.5. <i>L'apparition du Soleil</i>	135
5.6. <i>La sexualisation du cosmos</i>	141
5.7. <i>La production de l'espace</i>	143
CHAPITRE 6	147
LA FIN DU MONDE.....	147
6.1. <i>La Légende des Soleils</i>	147
6.2. <i>Les récits maseuals</i>	151
6.3. <i>Le premier et le second mondes</i>	154
6.4. <i>Le ciel et la terre</i>	156
6.5. <i>Les ténèbres et la lumière</i>	159
6.6. <i>La transition alimentaire</i>	160
6.7. <i>La diversité des êtres</i>	162
CHAPITRE 7	166
JEAN L'OURS	166
7.1. <i>Les six variantes du récit</i>	166
7.2. <i>Le village et la forêt</i>	170
7.3. <i>Le jour et la nuit</i>	174
7.4. <i>Les hommes, les animaux et les esprits</i>	175
7.5. <i>Les maîtres du ciel et de l'eau</i>	183
7.6. <i>Jean le Diable</i>	190
CHAPITRE 8	197
L'APPARITION DU SOLEIL	197
8.1. <i>Le Soleil nouveau à Teotihuacan</i>	197
8.2. <i>La partie du ciel où apparaîtra le Soleil</i>	199
8.3. <i>Quand le Soleil sortit</i>	201
8.4. <i>L'éclipse</i>	206

CHAPITRE 9	211
L'ORIGINE DU FEU.....	211
CHAPITRE 10	216
L'ORIGINE DE L'HOMME ET DE LA FEMME	216
CHAPITRE 11	222
LE MAÏS RETROUVE	222
11.1. <i>La découverte du maïs</i>	222
11.2. <i>Le partage du secret avec le Tepeuaj</i>	231
CHAPITRE 12	235
LA COSMOGONIE ET LA VISION DU MONDE.....	235
12.1. <i>L'évolution du monde</i>	235
12.2. <i>La nourriture des hommes et des dieux</i>	237
12.3. <i>La conception de l'espace et du temps</i>	238
12.4. <i>La dualité dans l'univers divin et terrestre</i>	241
12.5. <i>Les hommes, les animaux et les esprits</i>	245
12.6. <i>L'ancienne et la nouvelle religion</i>	247
DEUXIÈME PARTIE.....	250
LES TÉNÈBRES.....	250
CHAPITRE 13	252
LES GNOMES.....	252
13.1. <i>Les gnomes et l'ivrogne</i>	254
13.2. <i>Les "femmes qui s'enlèvent les jambes" (masakamej)</i>	259
13.3. <i>Les gnomes qui enlevèrent l'esprit d'un malade</i>	272
CHAPITRE 14	275
LES HIBOUX.....	275
14.1. <i>Le chant du hibou</i>	275
14.2. <i>Les êtres humains qui se transforment en hiboux</i>	277
14.3. <i>L'enfant enlevé par le hibou</i>	284
CHAPITRE 15	286
TAKAUATSAL, LE SECHEUR D'HOMMES	286
CHAPITRE 16	291
LES GARDIENS DE L'EAU	291
16.1. <i>Les sirènes</i>	291
16.2. <i>Le pêcheur et son fils</i>	295
16.3. <i>Le boa</i>	297
CHAPITRE 17	299
L'HOMME QUI PERDIT SA FEMME	299
17.1. <i>L'Homme Rouge</i>	299
17.2. <i>Le chasseur qui perdit sa femme</i>	306
17.3. <i>L'homme qui perdit sa femme</i>	311
CHAPITRE 18	318
LES TRANSFORMATIONS	318
18.1. <i>La femme qui se transformait en renarde</i>	318
18.2. <i>La chienne qui se transforma en femme</i>	321
18.3. <i>L'homme qui se transforma en cochon</i>	324
18.4. <i>L'homme riche transformé en chien</i>	326

CHAPITRE 19	332
LA VULNERABILITE DES HUMAINS	332
19.1. <i>Les maîtres de la terre, de l'eau et du ciel</i>	332
19.2. <i>La sorcellerie et la contre-magie</i>	334
19.3. <i>Les maladies spirituelles</i>	338
19.4. <i>Les conceptions du temps et de l'espace</i>	339
19.5. <i>La conception duale du monde</i>	340
19.6. <i>Les conceptions méso-américaines et les conceptions chrétiennes</i>	342
TROISIÈME PARTIE.....	344
LES VISITES AU MONDE SOUTERRAIN.....	344
CHAPITRE 20	346
L'HOMME PARESSEUX.....	346
20.1. <i>Le récit</i>	346
20.2. <i>Le travail</i>	351
20.3. <i>Le message moral</i>	357
20.4. <i>Le Talokan</i>	359
20.5. <i>Un niveau profond de sens</i>	363
CHAPITRE 21	368
L'AME EGAREE	368
21.1. <i>Le paresseux et l'épervier</i>	368
21.2. <i>La visite au Talokan</i>	374
21.3. <i>Le paresseux et sa maîtresse</i>	383
CHAPITRE 22	386
LA FEMME INFIDELE	386
22.1. <i>La femme infidèle</i>	387
22.2. <i>Le maître des poissons</i>	400
CHAPITRE 23	407
L'ARGENT DANS LA CAVERNE	407
23.1. <i>Bruit des pas d'un cheval</i>	407
23.2. <i>L'argent des maîtres de la montagne</i>	413
23.3. <i>L'orphelin</i>	418
23.4. <i>Le boa</i>	419
CHAPITRE 24	423
LE MONDE SOUTERRAIN.....	423
24.1. <i>Le monde souterrain</i>	423
24.2. <i>Le travail de l'homme</i>	430
24.3. <i>La fidélité de la femme</i>	432
24.4. <i>Les mésaventures de l'âme égarée</i>	433
CONCLUSIONS.....	436
1. <i>La conception de l'espace et du temps</i>	437
2. <i>La dualité dans l'univers divin et terrestre</i>	441
3. <i>Le sens des destins humains</i>	444
4. <i>La croyance au Talokan</i>	445
5. <i>La vulnérabilité de l'homme</i>	447
6. <i>L'ancienne et la nouvelle religion</i>	454

BIBLIOGRAPHIE 457
ANNEXE 473
RESUME DES RECITS NON INCLUS DANS LE CORPS DE LA THESE..... 473

TABLE DES RÉCITS

R1	113
<i>SENTIOPIL, L'ENFANT DIEU MAÏS</i>	113
<i>Francisco de los Santos Castañeda</i>	113
R2	126
<i>LE CRAPAUD</i>	126
<i>Gabriel Francisco Pedro</i>	126
<i>LÉGENDE DES SOLEILS</i>	148
<i>Manuscrit de 1558</i>	148
<i>Les informateurs de Sahagún</i>	148
R3	151
<i>LE DÉLUGE</i>	151
<i>Rafael Vázquez</i>	151
R4	153
<i>QUAND LE MONDE FINIT</i>	153
<i>Salvante</i>	153
R5	153
<i>LE SINGE</i>	153
<i>Gabriel Francisco Pedro</i>	153
R6	153
<i>LE SINGE</i>	153
<i>Salvante</i>	153
R7	153
<i>LE DÉLUGE</i>	153
<i>Pedro Arrieta</i>	153
R8	167
<i>JEAN L'OURS</i>	167
<i>Francisco Ortigoza Téllez</i>	167
R9	169
<i>JEAN L'OURS</i>	169
<i>José de la Cruz Pérez</i>	169
R10	169
<i>JEAN L'OURS</i>	169
<i>Pedro Toral</i>	169
R11	169
<i>JEAN L'OURS</i>	169
<i>Francisco de los Santos Castañeda</i>	169
R12	169
<i>L'OURS ET LA FEMME</i>	169
<i>Juan Francisco Nicolás Capi</i>	169
R13	169
<i>LE FILS DU SINGE</i>	169
<i>Salvante</i>	169
R14	186
<i>DE CEUX QUI BATIRENT UN MUR</i>	186
<i>Miguel Antonio Huili</i>	186
R15	190

<i>LE DIABLE VOULAIT VAINCRE</i>	190
<i>José Nazario Ocotlán</i>	190
<i>LE SOLEIL NOUVEAU À TEOTIHUACAN</i>	197
<i>Les informateurs de Sahagún</i>	197
<i>R16</i>	199
<i>LE SOLEIL</i>	199
<i>Juan Francisco Nicolás Capi</i>	199
<i>R17</i>	201
<i>QUAND LE SOLEIL APPARUT</i>	201
<i>Martín Castillo</i>	201
<i>R18</i>	203
<i>QUAND LE SOLEIL EST VENU</i>	203
<i>Gabriel Francisco Pedro</i>	203
<i>R19</i>	206
<i>L'ÉCLIPSE</i>	206
<i>Salvante</i>	206
<i>R20</i>	211
<i>LA VIEILLE FEMME QUI AIMAIT LE FEU</i>	211
<i>José de la Cruz Pérez</i>	211
<i>R21</i>	217
<i>DIEU ET LE DIABLE</i>	217
<i>José Nazario Ocotlán</i>	217
<i>R22</i>	223
<i>L'ORIGINE DU MAÏS</i>	223
<i>Francisco Ortigoza Téllez</i>	223
<i>R23</i>	224
<i>LE MAÏS EST APPARU</i>	224
<i>Miguel Antonio Huili</i>	224
<i>R24</i>	224
<i>LES DIFFÉRENCES DU MAÏS</i>	224
<i>Micaela Zamites</i>	224
<i>R25</i>	231
<i>LA FOURMI ATTA</i>	231
<i>Martín Castillo</i>	231
<i>R26</i>	254
<i>LES MASAKAMEJ</i>	254
<i>Francisco Ortigoza Téllez</i>	254
<i>R27</i>	259
<i>LES GNOMES</i>	259
<i>Rufina Manzano</i>	259
<i>R28</i>	262
<i>LA FEMME ET SON AMANT QUI ÉTAIENT DES MASAKAMEJ</i>	262
<i>Francisco de los Santos Castañeda</i>	262
<i>R29</i>	262
<i>LA FEMME MASAKAT</i>	262
<i>Rafael Vázquez</i>	262
<i>R30</i>	262
<i>LA FEMME MASAKAT</i>	262

<i>Gabriel Francisco Pedro</i>	262
R31	272
<i>LES GNOMES QUI ENLEVÈRENT L'ESPRIT D'UN HOMME</i>	272
<i>Rufina Manzano</i>	272
R32	275
<i>LE HIBOU</i>	275
<i>Rafael Vázquez</i>	275
<i>L'ART DE L'HOMME-HIBOU</i>	277
<i>Fr. Bernardino de Sahagún</i>	277
R33	278
<i>LES HIBOUX</i>	278
<i>Rufina Manzano</i>	278
R34	284
<i>JUAN TONTO</i>	284
<i>José de la Cruz Pérez</i>	284
R35	286
<i>TAKAUATSAL OU "LE SÈCHEUR D'HOMMES"</i>	286
<i>Francisco de los Santos Castañeda</i>	286
R36	291
<i>LES SIRÈNES</i>	291
<i>Gabriel Francisco Pedro</i>	291
R38	295
<i>LE PÊCHEUR ET SON FILS</i>	295
<i>José de la Cruz Pérez</i>	295
R39	297
<i>LE BOA</i>	297
<i>Rafael Vázquez</i>	297
R40	299
<i>CHICHILTAKAT, L'HOMME ROUGE</i>	299
<i>Antonio Rosario</i>	299
R41	306
<i>LE CHASSEUR</i>	306
<i>Antonio Domínguez</i>	306
R42	311
<i>L'HOMME QUI PERDIT SA FEMME</i>	311
<i>Miguel Félix</i>	311
R43	318
<i>LA FEMME QUI SE TRANSFORMAIT EN RENARDE</i>	318
<i>Gabriel Francisco Pedro</i>	318
R44	321
<i>UNE CHIENNE QUI SE TRANSFORMA EN FEMME</i>	321
<i>Gabriel Francisco Pedro</i>	321
R45	324
<i>L'HOMME QUI SE TRANSFORMA EN COCHON</i>	324
<i>Gabriel Francisco Pedro</i>	324
R46	326
<i>L'HOMME RICHE QUI FUT TRANSFORMÉ EN CHIEN</i>	326
<i>Francisco de los Santos Castañeda</i>	326

R47	347
UN HOMME PARESSEUX.....	347
Rufina Manzano	347
R48	368
LE PARESSEUX ET L'ÉPERVIER.....	368
Gabriel Francisco Pedro	368
R49	371
LE PARESSEUX ET L'ÉPERVIER.....	371
Salvante	371
R50	371
L'ÉPERVIER ET LE PARESSEUX	371
Micaela Zamites	371
LE VAUTOUR ET L'ÉPERVIER	373
Résumé d'un fragment d'un mythe totonaque du déluge	373
R51	376
L'ÉPERVIER	376
Francisco Ortigoza Téllez.....	376
R52	376
UN HOMME QUI FUT.....	376
ENLEVÉ PAR UN ÉPERVIER.....	376
José de la Cruz Pérez.....	376
R53	376
LES ÉPERVIERS.....	376
QUI DÉVORENT LES GENS.....	376
Francisco de los Santos C.....	376
R54	376
L'ÉPERVIER	376
Micaela Zamites	376
R55	376
L'ENFANT.....	376
ET LES TONNERRES	376
Ma. Manuela Francisca Rosario	376
R56	376
UN HOMME PARESSEUX.....	376
Rafael Vázquez	376
R57	383
L'HOMME QUI DÉFRICHA UN TERRAIN POUR SEMER DU MAÏS.....	383
José Nazario Ocotlán.....	383
R58	388
BON CHASSEUR.....	388
José de la Cruz Pérez	388
R59	388
UN CHASSEUR.....	388
Filiberto Contreras Diego.....	388
R60	388
CONTE DU CHASSEUR	388
Antonio Domínguez	388
R61	388

<i>UN CHASSEUR...</i>	388
<i>Francisco de los Santos Castañeda</i>	388
<i>R62</i>	392
<i>LE PÊCHEUR</i>	392
<i>José Nazario Ocotlán</i>	392
<i>R63</i>	392
<i>LE PÊCHEUR</i>	392
<i>José de la Cruz Pérez</i>	392
<i>R64</i>	392
<i>LE PÊCHEUR ET SA FEMME</i>	392
<i>Rafael Vázquez</i>	392
<i>R65</i>	392
<i>UN PÊCHEUR</i>	392
<i>Francisco de los Santos C.</i>	392
<i>R66</i>	392
<i>LA FEMME QUI TROMPAIT SON MARI</i>	392
<i>Juan Francisco Nicolás Capi</i>	392
<i>R67</i>	401
<i>UN PÊCHEUR</i>	401
<i>Filiberto Contreras Diego</i>	401
<i>R68</i>	408
<i>LES HOMMES QUI TRAVAILLENT AU LOIN</i>	408
<i>Gabriel Francisco Pedro</i>	408
<i>R69</i>	413
<i>LES HOMMES QUI SONT ALLÉS DEMANDER DE L'ARGENT</i>	413
<i>Gabriel Francisco Pedro</i>	413
<i>R70</i>	418
<i>LES TEPEUANIMEJ</i>	418
<i>José Nazario Ocotlán</i>	418
<i>R71</i>	420
<i>LE BOA</i>	420
<i>Manuel Gómez</i>	420

LISTE DES TABLEAUX

TABLEAU NO. 1	62
LES ENTITÉS ANIMIQUES CHEZ LES AZTÈQUES ET CHEZ LES MASEUALS	62
TABLEAU NO. 2	150
LÉGENDE DES SOLEILS	150
<i>Éléments fondamentaux des principales variantes</i>	150
TABLEAU NO. 3	153
LE CYCLE DE LA FIN DU MONDE	153
<i>Résumé des cinq variantes</i>	153
TABLEAU NO. 4	169
JEAN L'OURS	169
<i>Résumé des six versions</i>	169
TABLEAU NO. 5	203
L'APPARITION DU SOLEIL	203
<i>Résumé des deux versions</i>	203
TABLEAU NO. 6	224
LE MAÏS RETROUVÉ	224
<i>Résumé des trois versions</i>	224
TABLEAU NO. 7	262
LE CYCLE DE LA FEMME MASAKAT	262
<i>Épisodes principaux</i>	262
TABLEAU NO. 8	371
LE PARESSEUX ET L'ÉPERVIER	371
<i>Épisodes principaux des trois versions</i>	371
TABLEAU NO. 9	376
L'ÉPERVIER	376
<i>Distribution des épisodes des six versions</i>	376
TABLEAU NO. 10	388
LA FEMME INFIDÈLE - VERSIONS DU CHASSEUR	388
<i>Résumé des quatre versions</i>	388
TABLEAU NO. 11	392
LA FEMME INFIDÈLE - VERSIONS DU PÊCHEUR	392
<i>Distribution des épisodes</i>	392

LISTE DES SIGLES ET ABRÉVIATIONS

CEPEC	Centro de Estudios y Promoción Educativa para el Campo ¹
CONACULTA	Consejo Nacional para la Cultura y las Artes
HMP	Historia de los Mexicanos por sus Pinturas
PRADE, A.C.	Proyecto de Animación y Desarrollo, Asociación Civil ²
TTO	Taller de Tradición Oral de la Sociedad Agropecuaria del CEPEC ³

¹ Sociedad Agropecuaria del CEPEC de San Miguel Tzinacapan, cooperativa qui combine des fonctions de production agricole et d'éducation.

² *Proyecto de Animación y Desarrollo* ("projet d'animation et développement"). PRADE, A.C. est une équipe, constituée par des professionnels métis, qui réalisent une expérience d'insertion dans la communauté maseuale de San Miguel Tzinacapan avec le propos d'éveiller des processus de développement de celle-ci à partir de la conjonction des efforts de l'équipe externe et de la communauté.

³ "Atelier de tradition orale". Groupe de jeunes autochtones de San Miguel Tzinacapan qui travaille à la revalorisation culturelle des Maseuals.

DÉDICACE

à Gloria María
à Briana, Valeria et Estefanía
aux membres du Taller de Tradición Oral
à Pierre et Elena Beaucage
aux membres de l'équipe PRADE

REMERCIEMENTS

Nous voulons exprimer notre reconnaissance à toutes les personnes et institutions qui ont appuyé nos études de doctorat et cette recherche. Tout d'abord nous remercions le professeur Pierre Beucage pour son assistance dévouée et sa patience infinie tout au long de nos stages à Montréal et des douze années et demi de rédaction de ce travail. Nous sommes sûrs que sans les signes patents de son amitié et de son attention professionnelle, il aurait été impossible de mener à terme cette étude. Elena Beucage nous aida à faire le travail patient et ennuyeux de la correction orthographique et de style pour réparer nos difficultés à nous exprimer dans la langue de Molière. Catherine Lannoy réalisa la correction finale et Idalia Ruiz nous aida à faire des traductions en anglais. Cela dit, nous sommes les seuls responsables des problèmes d'expression qui subsistent encore dans ce travail.

Nous devons aussi exprimer notre gratitude aux membres du Taller de Tradición Oral de la Sociedad Agropecuaria del CEPEC de San Miguel Tzinacapan avec lesquels nous avons été relié pendant plus d'une décennie en un projet commun de revalorisation culturelle. Nous apprécions beaucoup la permission accordée par le Taller d'utiliser les récits que nous avons interprétés dans cette étude. Nous sommes aussi profondément reconnaissant à tous les membres de l'équipe PRADE, A. C., notre équipe, ou plutôt notre famille, pendant quatorze années. Ensemble, nous avons imaginé et mis en œuvre des projets de transformation sociale qui ont donné un sens à notre vie.

Nous sommes reconnaissant aux professeurs Rémi Savard et John Leavitt du département d'anthropologie de l'Université de Montréal par le savoir et l'intérêt qu'ils ont portés aux consultations que nous leurs avons faites sur le développement de notre projet. Notre gratitude va également à la Fondation Ford qui nous octroya une bourse qui rendit possible un stage de deux années à Montréal pour la scolarité du doctorat. L'Université de Montréal nous accorda aussi diverses bourses et beaucoup d'autres appuis économiques et académiques à travers le Département d'Anthropologie. Grâce au groupe Dé-Marges de l'Université de Montréal nous avons obtenu deux bourses, dont un stage fructueux de quatre mois à Montréal, alors que nous étions en rédaction. Nous en remercions madame Monique Sarfati et madame Catherine Poupény-Hart d'Études Hispaniques. Nous tenons à remercier aussi la Fondation Anaya de la Peña pour ses contributions économiques et à l'Universidad

de Guadalajara, où nous travaillons à présent, pour son aide financière et les facilités de travail qu'elle nous accorda pour réaliser cette étude.

Finalement, nous exprimons notre gratitude à Gloria María et à nos trois filles pour leur patience et leur compréhension à se priver de notre compagnie, de vacances et de la détente nécessaire des fins de semaine en raison de la rédaction de ce travail.

INTRODUCTION

Le propos de cette thèse est de faire une étude de la vision du monde des Maseuals (Nahuas) de la Sierra Norte de Puebla, Mexique, à travers leur mythologie. Dans cette introduction (chapitres 1 à 4) nous présenterons les aspects théoriques, contextuels et méthodologiques de cette recherche.

Nous commencerons (chapitre 1) par spécifier l'objet de notre recherche: le mythe. Ensuite nous recenserons les théories ethnologiques qui ont abordé l'étude des mythes, c'est-à-dire, les conceptions des pères fondateurs de l'anthropologie, les théories des symbolistes, des fonctionnalistes, de l'école française d'ethnologie, de Vladimir Propp et George Dumézil comme prédécesseurs du structuralisme et, finalement, des structuralistes. Puis, comme le propos de cette étude est l'interprétation d'un corpus de mythes des Maseuals en fonction de leur vision du monde, nous préciserons ce qu'on entend par "vision du monde".

Dans le chapitre 2, nous ferons une présentation succincte de la vision du monde des anciens Nahuas, laquelle constitue un antécédent fondamental de cette recherche. Puis (chapitre 3), nous présenterons les Maseuals, le peuple qui nous intéresse. Dans le chapitre 4, nous aborderons les aspects méthodologiques. C'est-à-dire, nous préciserons le but de cette étude, nous délimiterons l'univers de nos données, nous déterminerons le choix de la démarche méthodologique qui fut la nôtre et les hypothèses de travail qui ont guidé cette recherche.

CHAPITRE 1

LES MYTHES ET LA VISION DU MONDE

Le but de ce chapitre est de préciser les concepts de "mythe" et de "vision du monde". Expliquons tout d'abord ce qu'on entend par "mythe" et quelles sont leurs caractéristiques essentielles avant de recenser les principales écoles anthropologiques qui les ont interprétés.

1.1. Les mythes

L'existence des mythes est un phénomène universel: Elle est attestée dans toutes les sociétés étudiées ou simplement abordées, par les ethnologues, jusqu'à présent. En suivant la formulation classique de Thompson, nous définirons tout d'abord les mythes comme des récits sacrés, communiqués principalement de façon orale, qui traitent "*des êtres sacrés, des héros semi-divins et de l'origine de toutes les choses, généralement à travers l'intervention de ces êtres sacrés.*" (Thompson 1946: 9). C'est ce caractère sacré qui distingue les mythes des contes, fables et récits divers. Ceux-ci sont fréquemment racontés à des fins essentiellement récréatives ou pédagogiques.

Une caractéristique très fréquente des mythes est de montrer le passage d'une situation initiale, dans les temps mythiques, à une situation finale dans le présent. En effet, "*la plupart des mythes renvoient à un temps primordial auquel on se réfère sans cesse comme à la matrice des temps présents*" (Smith 1995: 1038). Ces récits, qu'on appelle mythes d'origine ou cosmogoniques, relatent comment un monde sans habitants s'est peuplé, comment le chaos se transforma en cosmos, comment des êtres immortels devinrent mortels, comment les saisons remplacèrent un climat sans saisons, comment l'unité originale de l'humanité devint la pluralité des langues, des ethnies et des nations, comment des êtres androgynes se transformèrent en hommes et femmes, et ainsi de suite (Turner 1968: 576).

Le modèle de la conception occidentale des mythes provient de la mythologie de la Grèce antique et ce modèle a influencé la définition scientifique. Toutefois, bien des mythes issus de diverses sociétés ne sont pas des histoires de dieux; Ce sont des histoires de héros, mais qu'on distingue des contes ou des légendes; ce sont des histoires d'ancêtres,

mais qui ne forment pas partie des récits historiques; des histoires d'animaux, mais qui ne sont pas des fables (Smith 1995: 1037).

Les mythes sont reconnus comme des histoires vraies par les sociétés qui les racontent alors qu'aux yeux de l'observateur étranger, il n'y a là pratiquement rien de vraisemblable (*ibidem*) ou comme disait Tylor: "*Ceux qui appartiennent à une autre religion ou à une autre secte considèrent ces récits comme de pures légendes*" (1876-78, II: 574). D'un point de vue ethnocentrique les mythes apparaissent effectivement comme des divagations, des discours libérés de règles de vraisemblance (Sperber 1968: 192-3). Mais à l'intérieur des peuples qui les conservent, ils sont considérés comme des récits vrais.

Non seulement l'existence des mythes est-elle un phénomène universel, comme nous l'avons déjà exprimé, mais les mythes des diverses cultures se ressemblent beaucoup entre eux (Lévi-Strauss 1958: 229). Ils semblent obéir à des règles propres, beaucoup plus générales que les contextes, différents selon les cultures, où ils apparaissent (Sperber 1968: 193). Cette "grammaire commune", caractéristique des mythes, en fait un objet susceptible d'analyse anthropologique. Mais il existe aussi une grammaire spécifique à chaque culture concernant ses mythes.

Bref, nous considérons comme mythes les récits sacrés transmis principalement de façon orale qui racontent des histoires d'êtres sacrés, lesquelles sont considérées comme vraies par la société en question, en dépit de leur caractère fictif.

Les anthropologues s'intéressent au mythe depuis les débuts de la discipline, mais les mythes ont été interprétés de façon très différente par les diverses écoles qui les ont étudiés. Voici un bref tour d'horizon des interprétations qu'a proposées l'anthropologie, au cours de son histoire.

1.2. Les fondateurs de l'anthropologie

La conceptualisation des mythes de la célèbre école allemande de *Grammaire comparée* exerça une profonde influence sur la pensée des premiers anthropologues. Cette école était représentée surtout par Franz Bopp (1791-1861), Adalbert Kuhn (1812-1881) et Max Müller (1823-1900) (Savard 1985: 39).

Par exemple, Max Müller considérait que la mythologie est le produit inconscient du langage dont l'homme n'est pas le producteur, mais la victime. Pour lui, le mythe relève de la clinique et la mythologie est conçue comme une maladie du langage. Müller

expliquait le passage au mythe par la transformation des noms des forces de la nature en noms propres de telle sorte que, par exemple, l'expression " Zeus fait tomber la pluie" surgit de l'expression "le ciel pleut". Dans cette expression, le nom commun "ciel" a été substitué par le nom propre "Zeus" lequel, du point de vue étymologique, veut dire "ciel lumineux". Pour Müller, le sens des mots devient ainsi obscur et la langue perd sa transparence (Detienne 1979: 41 cité par Savard 1985: 43).

Dans la seconde partie du XIX^e siècle, l'anthropologie proprement dite prit son essor et elle s'intéressa dès son début au mythe. À partir des informations disparates recueillies dans toutes les parties du monde par les voyageurs, les missionnaires, les administrateurs, etc., les premiers anthropologues s'interrogèrent sur le statut intellectuel des mythes. Mais l'optique ethnocentriste, l'influence des penseurs de l'école allemande de *Grammaire comparée* et la méconnaissance du contexte social et culturel où se produisaient les mythes, les induisit à considérer ces expressions comme des manifestations d'une carence intellectuelle. Dans le cadre général des théories évolutionnistes qui dominaient la pensée anthropologique du XIX^e siècle, les fondateurs de l'anthropologie interprétèrent les mythes comme l'expression d'un effort pour expliquer le monde, certes, mais d'un effort qui se faisait à partir d'une insuffisance intellectuelle. Les mythes, pour eux, constituaient la manifestation d'une pensée confuse, primitive, encore irrationnelle ou, comme écrivait James G. Frazer, "embryonnaire". Aussi bien Frazer que Edward B. Tylor considéraient les mythes comme le fruit de "croyances", résultant elles-mêmes d'une perception confuse de la réalité (Smith 1995: 1038).

Tylor, le père de la théorie animiste, expliquait le passage des mythes à la forme narrative, en reprenant l'argument de Max Müller et des naturalistes lesquels voyaient dans la personnification des forces naturelles, le résultat d'une sorte de maladie du langage liée au fait que des objets inanimés pouvaient être sujets de verbes qui servent aussi à décrire des actions humaines. Pour Tylor cette conception ne fait que corroborer son hypothèse d'une croyance primitive universelle à l'omniprésence des âmes et des esprits, elle-même issue des illusions du rêve (Smith 1995: 1038). Le vide créé par l'insuffisance intellectuelle attribuée aux primitifs est donc comblé par l'importance donnée au rêve, élément illusoire et irrationnel. Il en résulte, pour Tylor, une croyance universelle à l'omniprésence des âmes et des esprits. À cause de l'irrationalité attribuée aux mythes, Tylor déplorait, comme bien

d'autres, la survivance de ces "grossières superstitions" (les mythes) dans les couches populaires européennes de son temps (Savard 1985: 47).

D'autre part, ces premiers anthropologues ont vite réalisé que les mythes présentaient des similitudes profondes et surprenantes en dépit de la diversité des motifs et des origines culturelles. Ces similitudes apparaissaient non seulement entre les mythes appartenant à des cultures "exotiques" contemporaines, mais aussi avec les mythologies de l'Antiquité. Le fait de trouver ces tenaces similitudes dans la diversité des récits mythologiques induisit ces premiers théoriciens des mythes à s'interroger sur le sens de cette constatation fondamentale. Cette découverte, unie au fait que la collecte des mythes se faisait sans rapport au contexte socioculturel de transmission, influença le développement de l'école dite symboliste.

1.3. Les symbolistes

L'approche symboliste de l'interprétation des mythes domina l'anthropologie dans la première partie du XXe siècle. Cette approche prend directement les récits mythiques pour objet et elle ne s'intéresse ni à leur genèse ni au contexte socioculturel dans lequel les mythes sont racontés. Dans le récit mythique, les symbolistes reconnaissent des symboles familiers et universaux, et ils les déchiffrent comme tels (Sperber 1968: 192). La symbolique est de cette façon considérée d'emblée comme un langage universel, ce qui fit naître ce qu'on appelle aujourd'hui l'anthropologie cognitive.

Carl Jung est spécialement rattaché à cette école. Son approche interprétative considère que les mythes sont la première et la plus importante manifestation de la psyché et qu'elle révèle la nature de cette dernière. Cet auteur considère que les mythes qui parlent des événements de la nature, comme l'été et l'hiver, les phases de la lune et les saisons pluvieuses, ne sont, en définitive, que des allégories de ces expériences objectives, et qu'elles ne doivent pas être interprétées comme des explications du lever du jour, du coucher du soleil, et d'autres phénomènes naturels. Ils sont plutôt des expressions symboliques des drames psychiques intérieurs et inconscients qui deviennent accessibles à la conscience humaine par leur projection sur les événements de la nature. Pour lui, "*la pensée primitive n'invente pas les mythes, elle les expérimente*". Les mythes ne sont pas autre chose que des allégories de processus physiques qui ont un sens vital: Ils représentent, ils constituent la vie mentale de la tribu primitive, qui se brise en morceaux et tombe en

déchéance quand elle perd son héritage mythologique (Jung 1953: 95). Jung regarde donc les mythes comme des "réalités psychologiques", comme des expressions des "archétypes" ou "images primordiales" de "l'inconscient collectif". Il considère que les mythes sont réels dans le sens où ils représentent des formes héritées, des archétypes, (des "idées" au sens platonicien du terme), présents dans chacun. A première vue, ces formes de base sont sans un contenu de pensée spécifique; le contenu est fourni par chaque culture. Jung nous dit que les mythes donnent "*une habitation et un nom local*" à ces formes générales et leur donnent "réalité" en les manifestant à la conscience (Turner 1968: 578).

Cette explication psychogénétique du mythe, que fait Jung, nie aux cultures particulières tout rôle formatif dans leur symbolisme (*ibidem*: 579). Pour lui, comme pour d'autres théoriciens de son approche interprétative, les symboles ont une signification intrinsèque et invariable, "*ils attribuent aux fonctions mythiques des significations absolues*" (Lévi-Strauss 1964b: 64). Les symbolistes prennent donc directement les récits mythiques pour objet, c'est-à-dire, qu'ils sont leur propre objet. Cependant, leurs interprétations échouent parce qu'ils ne s'intéressent pas au contexte social et culturel dans lequel les mythes sont racontés (Sperber 1968: 192). En opposition aux symbolistes, les fonctionnalistes interprètent les mythes à partir du contexte qu'ils considèrent fondamental.

1.4. Les fonctionnalistes

Quand les praticiens de l'ethnologie commencèrent à se rendre sur le terrain dans le but de recueillir eux-mêmes les données et non plus seulement de réfléchir à distance sur des corpus hétéroclites, les vues évolutionnistes des fondateurs de l'anthropologie parurent vite insoutenables. En effet, le contact direct avec les peuples "exotiques" et l'observation directe de leur comportement, rendait évident qu'aucune insuffisance intellectuelle ne venait entraver l'efficacité des rapports de ces hommes avec leur milieu. Ils ne confondaient pas les rêves avec la réalité, ni les choses avec les mots (Smith 1995: 1038).

Pendant la Première Guerre Mondiale, durant son séjour aux îles Trobriand (Mélanésie), Bronislaw Malinowski, initiateur de cette nouvelle orientation, eut le loisir d'"observer" les mythes dans leur usage quotidien, vécus, et non plus comme des textes morts ne s'adressant à personne. Il s'opposera radicalement à la conception des mythes des partisans de l'école symboliste, laquelle, comme nous venons de le signaler, niait à la culture concrète tout rôle formatif dans le symbolisme des mythes. Malinowski relia les

mythes des habitants des îles Trobriand à leur expérience sociale et culturelle. Par exemple, il mit en rapport les mythes de l'émergence des ancêtres à partir de trous dans le sol avec les caractéristiques topographiques actuelles des îles, la distribution contemporaine des clans trobriandais, et les structures de parenté et de stratification sociale (Turner 1968: 578).

Dans sa définition devenue classique, Malinowski considère les mythes comme des chartes des institutions sociales actuelles. Il soutient que bien que les mythes puissent mentionner des êtres fictifs, leurs détails sont en corrélation étroite avec les arrangements sociaux et culturels qui sont des aspects réels de l'expérience des Trobriandais. D'après lui, les mythes ont pour fonction, non d'expliquer, de répondre à une curiosité de type scientifique, philosophique ou littéraire, mais de justifier, de renforcer, de codifier les croyances et les pratiques qui constituent les ressorts de l'organisation sociale des peuples primitifs. Comme les autres institutions, les mythes s'expliquent par leur fonction dans l'organisation sociale. D'après Malinowski, les mythes constituent l'épine dorsale dogmatique de la civilisation primitive: Ils en sont la charte pragmatique (Smith 1995: 1038). Malinowski décrit comment le mythe, *"comme il existe dans une communauté sauvage"* est *"non seulement une histoire racontée mais une réalité vécue"*. Le mythe n'est pas *"un conte pour passer le temps, mais une force active soigneusement élaborée"* (Malinowski 1948: 100-1).

Malinowski fit remarquer comment les "déchiffrages" des symbolistes étaient fallacieux, combien ils échouaient à rendre compte de la fonction effectivement exercée par un mythe dans le contexte social particulier où il est utilisé (Sperber 1968: 192).

Cependant le fonctionnalisme en anthropologie, spécialement dans la forme conçue par Malinowski, a prouvé être une doctrine restrictive, parce que si chaque chose doit être vue dans son contexte culturel particulier, toute généralisation devient impossible (Leach 1967: XVI). Cette conception fonctionnaliste du mythe devait dominer toute la tradition anthropologique subséquente et produisit sa banalisation. Il en découla une profonde indifférence des anthropologues vis-à-vis des mythes comme d'ailleurs des autres genres oraux dont l'étude fut alors abandonnée aux hypothèses diffusionnistes⁴ des folkloristes.

⁴ L'école dite diffusionniste a ses origines dans les travaux de Bastian (1826-1905), de F. Ratzel (1844-1904) qui influencèrent le courant de recherches entrepris par F. Grabner (1877-1934) et le Père W. Schmidt (1868-1954). La notion clé de cette école fut celle de cercles culturels. *"Il s'agissait d'ensembles harmonieux d'éléments économiques, religieux, technologiques, etc. ayant prévalu à divers moments privilégiés de l'histoire de l'humanité. Les morceaux souvent méconnaissables de ces beaux vases, brisés sous l'effet toujours corrosif du temps, se seraient dispersés ça et là le long d'itinéraires de commerce, d'exploration, de*

Dans cette optique, en effet, les mythes n'étaient qu'un reflet utilitaire de la culture, une sorte de rétroviseur qui ne montrait rien de plus que l'organisation sociale et culturelle qu'on avait devant soi (Smith 1995: 1038).

Il ne faut donc pas s'étonner que ce soit à une nouvelle approche que nous devions le regain d'intérêt manifesté pour le mythe à partir des années soixante. Mais avant, présentons en quelques mots certains prédécesseurs de ce mouvement.

1.5. L'école française d'ethnologie

A partir des années trente, Marcel Griaule et ses disciples africanistes développèrent en France, une orientation ethnologique interprétative dans la ligne de Marcel Mauss qui prenait le contre-pied des hypothèses fonctionnalistes. En opposition avec la tendance générale en ethnologie, fruit des théories fonctionnalistes, l'étude de la mythologie occupait une place privilégiée. Ils accordaient aussi la première place au terrain, mais c'était pour concentrer toute leur attention sur les aspects symboliques de la culture, c'est-à-dire les mythes, les rites, l'idéologie, les modes de connaissance et la conception du monde. Dans leurs recherches, la première place revenait à l'étude des mythes ou plutôt de la mythologie conçue comme système cohérent et ordonné de mythes et de croyances diverses (Smith 1995: 1038).

Les techniques de cueillette demeurèrent impressionnistes et, contrairement à Malinowski, Griaule ne prit jamais la peine d'étudier la langue des groupes qu'il étudiait, les Dogons et les Bambara. Néanmoins, le principal mérite de cette orientation était que, pour la première fois, les mythes étaient étudiés dans leur intégralité. Elle cherchait à trouver la place de chaque détail dans le système. En revanche, ce système, qui n'était pas autre chose que la pensée dogon ou bambara figée par le regard de l'ethnologue, ne fournit plus aucune prise à l'interprétation. Les données et l'interprétation de l'ethnologue apparaissent inextricablement mêlées. Les mythes tels que relatés et interprétés par lui expliquent tout, donc l'ethnologue n'a rien à dire de plus sur la société dogon que ce qu'en disent les Dogons eux-mêmes dans leurs rites et mythologie (*ibidem*). La spécificité de chaque culture ainsi comprise exclut aussi tout essai de comparaison et donc toute perspective généralisatrice. Dans cette approche c'est de nouveau l'étude de la réalité sociale qui est négligée puisque

celle-ci n'apparaît jamais que comme le reflet des constructions idéologiques contenues dans les mythes (*ibidem*).

1.6. Antécédents du structuralisme

L'interprétation structuraliste des mythes par Claude Lévi-Strauss a eu des antécédents surtout dans les travaux de Vladimir Propp en Russie et dans les recherches de Georges Dumézil en France. Précisons premièrement les contributions de ces deux chercheurs à l'analyse structurale.

La recherche de Vladimir Propp (1928, 1970) sur la morphologie du conte populaire, inscrite dans le cadre de l'école du formalisme russe, marque le début d'une analyse des contes populaires à partir d'une optique qui se voulait plus scientifique que celle de ses prédécesseurs. En se basant sur la distinction entre "facteurs constants" et "facteurs variables", déjà établi par Bédier pour les contes populaires, Propp s'attache seulement aux facteurs constants, à la forme du récit, pour construire son concept clé de fonction en laissant de côté le contenu particulier de chaque conte. Il définit la fonction comme une propriété des contes populaires qui consiste à prêter des aventures identiques à des personnages différents. Propp considère les fonctions comme les unités constitutives profondes du conte. Il affirme que, dans les récits analysés par lui, le nombre des fonctions est très limité, trente et une en tout, et que leur ordre de succession est constant (Propp 1970: 19).

Bien que Propp travaillait avec les contes populaires et non avec les mythes, et qu'on puisse formuler aujourd'hui diverses objections à son approche (entre autres le fait de pousser son analyse à un niveau très abstrait qui ignore le contenu), ce qui frappe dans son ouvrage, c'est la vigueur des anticipations sur les développements ultérieurs des structuralistes.

Bien que Georges Dumézil se situe en dehors du domaine strict de l'ethnologie, il doit également être considéré comme un des principaux précurseurs de l'analyse structurale des mythes. Dans ses travaux sur les mythes et l'idéologie des divers peuples indo-européens de l'Antiquité, qui débutent à partir de 1929, il révèle l'existence d'une structure commune à diverses civilisations. En particulier une idéologie tripartite qui organise les représentations du monde selon trois ordres: le sacré (les fonctions souveraines et religieuses), le guerrier (la force physique) et la fécondité (l'économie). Dumézil y constate

que cette partition trifonctionnelle ne se retrouve pas nécessairement dans les organisations sociales et que ses points d'émergence peuvent être théologiques, philosophiques ou symboliques. Il découvre que cette "idéologie tripartite" structure non seulement l'organisation socio-religieuse, mais aussi l'univers imaginaire des Indo-européens.

1.7. Le structuralisme de Lévi-Strauss

Lévi-Strauss, que l'on considère comme le père de l'approche structuraliste en anthropologie, se démarquera de ses prédécesseurs, en s'attachant à dégager les invariants derrière le fourmillement des formes concrètes, ce qui permet d'arriver à la structure significative. Ses travaux reflètent surtout l'influence de l'anthropologie sociale anglo-saxonne, des intuitions de Marcel Mauss en ce qui concerne les rapports entre le social et la langue et la linguistique post-saussurienne (phonologie). Il vint à l'étude des mythes après avoir élaboré la plus vaste synthèse connue des régimes matrimoniaux et systèmes de parenté (Lévi-Strauss 1949). Dans ce dernier domaine, malgré la synthèse intéressante de Morgan (1871) et, surtout, après l'échec des historicismes (évolutionnisme et diffusionnisme) on arrivait de plus en plus mal à expliquer la variabilité considérable des formes recensées par l'ethnographie. Dans son étude Lévi-Strauss s'attache à démontrer, que cette *"floraison en apparence sans raison et sans limite"*, découle *"du jeu d'un nombre fort restreint de règles qui, pour échapper à la conscience des usagers, n'étaient pas moins rigoureusement logiques"*. L'inconscient auquel se réfère ici Lévi-Strauss diffère de celui des psychanalystes, se rapprochant plutôt de celui qui caractérise le fonctionnement des règles phonologiques et grammaticales rendant possible la communication verbale (Savard 1985: 66).

Quant à l'étude des mythes, l'entreprise de Lévi-Strauss vise à démontrer l'existence d'une pensée achevée et cohérente là où Tylor n'avait vu que balbutiements informes. Fidèle à ses intuitions initiales, il cherchera à réhabiliter le primitif à titre de sujet parlant dont la rigueur de discours ne cède rien à celle du discours savant porté sur lui (*ibidem*: 67-8).

Son entreprise théorique mise sur les rapports entre la langue et le social. Lévi-Strauss part de l'assertion que *"le mythe fait partie intégrante de la langue"*, parce que *"c'est par la parole qu'on le connaît"*, et qu'alors *"il relève du discours"* (Lévi-Strauss 1958: 230). Le mythe est conçu par lui comme un énoncé qui a pour signifiant l'histoire racontée,

à laquelle les approches antérieures réduisaient le phénomène. Mais il a aussi un signifié, c'est-à-dire, que l'histoire racontée est le support d'une structure impliquée dans une logique paradigmatique n'ayant que des rapports indirects avec la logique syntagmatique propre au récit (Savard 1985: 67-8).

Cette entreprise de Lévi-Strauss vise à fonder une véritable science des mythes lesquels seraient étudiés pour eux-mêmes comme le recommandait Durkheim (1925: 142). Lévi-Strauss s'efforce de mettre en évidence premièrement les propriétés des mythes avant de leur assigner une fonction dans un système quelconque. Les mythes apparaissent alors déterminés beaucoup plus les uns par les autres que par leur contexte social et culturel concret. Ils apparaissent comme des transformations les uns des autres non seulement à l'intérieur d'une culture déterminée mais à l'échelle même des continents. C'est à dire, que les mythes relèvent d'un système mythologique total et leurs invariants (par exemple les "structures dualistes") s'expliquent par le fonctionnement universel de l'esprit humain (Smith 1995: 1038-9).

À partir de ces idées théoriques, Lévi-Strauss propose des procédures d'analyse qui, appliquées avec toute l'intuition anthropologique nécessaire, donnent pour la première fois l'impression que l'on peut comprendre quelque chose aux mythes des sociétés "exotiques", que l'on peut pénétrer dans leur univers mental (*ibidem*). C'est au texte que Lévi-Strauss s'intéresse en premier lieu. Mais, dans un premier temps, il ne s'interdit pas de l'éclairer par le contexte culturel. Dans un deuxième temps, il délaisse le récit pour n'en conserver que l'expression de certaines propriétés formelles, tout comme le linguiste cherche la grammaire derrière les phrases du discours. Pour lui les mythes ne cherchent pas à décrire le réel mais spéculent sur ses virtualités latentes. Si le contexte est indispensable à l'analyse, le sens des mythes ne se tire pourtant pas de lui mais de l'étude des agencements propres aux textes eux-mêmes. La lecture structuraliste des mythes exige donc que d'une part on superpose à la lecture "horizontale" des textes (axe syntagmatique) une lecture "verticale" (le paradigme) qui permet de dégager les oppositions pertinentes qui montrent la cohérence de l'ensemble du texte (la structure). Et que, d'autre part, on compare entre elles plusieurs versions d'un même mythe et plusieurs ensembles de mythes pour saisir toutes les implications des différents niveaux sémantiques qui s'interpénètrent dans chaque texte (*ibidem*).

Pour Lévi-Strauss le rapport qui garde entre elles les unités significatives d'un mythe est donc un rapport d'ordre paradigmatique. Précisons tout d'abord le sens du terme "paradigme" avant d'expliquer comment le sens d'un récit ou d'un corpus, d'après cet auteur, se dégage des rapports paradigmatiques entre les unités significatives. Dans la linguistique moderne⁵ on désigne par paradigme l'ensemble d'unités lexicales qui peuvent apparaître et être interchangeable entre elles dans un contexte déterminé. Toute unité linguistique établit deux types de rapports avec la langue: paradigmatiques et syntagmatiques. Par exemple, pour comprendre le rapport paradigmatique, considérons l'expression: "Le chasseur... un canard". À l'intérieur de cette expression, des mots comme "chasse", "mange", "regarde", "rôtit", "dessine"... ; peuvent être compatibles. Tous ces derniers mots gardent entre eux un rapport paradigmatique, ils sont interchangeables et ils ont en commun le fait d'être tous des verbes. En même temps la présence de chacune de ces unités exclut les autres éléments de cet ensemble. Si on inclut une de ces formes verbales dans le contexte: "Le chasseur... un canard", elle établit avec les autres mots de ce contexte un rapport syntagmatique. Les rapports paradigmatiques sont des rapports *in absentia*, c'est-à-dire, potentiels, virtuels, tandis que les rapports syntagmatiques constituent des rapports *in presentia*. Jakobson étudia tous ces rapports sur deux axes: La syntaxe s'occupe de l'axe de la concaténation, l'axe horizontal; et la sémantique de l'axe de la substitution, l'axe vertical. Ce dernier, l'axe paradigmatique, est constitué par les rapports virtuels entre les unités linguistiques qui appartiennent à une même classe morpho-syntactique ou sémantique, tandis que l'axe syntagmatique est l'axe des combinaisons (Micro-Soft, Encarta 98: article *paradigma*).

Dans ses premiers travaux sur la mythologie Lévi-Strauss (1958) propose de découper les récits mythiques en leurs éléments minimaux, les "mythèmes", et de classer ceux-ci en paradigmes suivant une démarche analogue à celle des linguistes (quand ils classifient des phonèmes, des morphèmes, etc.). En fait la lecture pénétrante que Claude Lévi-Strauss donne des mythes dans ses travaux postérieurs, l'amène à laisser de côté les opérations de découpage et de classification des "mythèmes" en paradigmes et à utiliser

⁵ Le sens de paradigme dans la grammaire traditionnelle diffère un peu de celui utilisé dans la linguistique moderne. Dans la grammaire traditionnelle ce terme sert à désigner l'ensemble des formes flexives des mots qui présentent flexion, c'est-à-dire, variation dans sa forme; comme la conjugaison des verbes, la déclinaison des noms, pronoms et adjectifs. Ainsi, en Français: *-e, -es, -e, -ons, -ez et -ent* constituent le paradigme du présent d'indicatif des verbes qui se conjuguent comme le verbe *aimer*.

beaucoup plus des opérations non sur les éléments, mais sur la totalité même du mythe, sur les diverses versions du mythe en question et sur tout le corpus considéré comme un seul système symbolique (Sperber 1968: 193).

D'autre part, la lecture structuraliste des mythes est devenue possible par le rejet d'un faux problème: celui de la multiplicité des versions disponibles pour un seul mythe. Les analystes cherchaient autrefois la "bonne" version pour rejeter toutes les autres. Lévi-Strauss, au contraire soutient que le même dispositif mental est à l'origine de toutes les versions d'un mythe: Alors, c'est la diversité même qui devrait permettre d'en dégager la structure commune. Cette idée avait déjà été exprimée par Vladimir Propp en 1928 et utilisée par Georges Dumézil, dès avant la deuxième guerre mondiale. Pour la lecture d'un mythe, le structuralisme fait volontiers appel, de proche en proche, à toute la mythologie. Un mythe est confronté à des mythes différents, et ceux-ci ne deviendront intelligibles que confrontés à d'autres mythes (Sperber 1968: 193-194).

En somme, pour le structuralisme les mythes constituent des expressions d'une pensée cohérente et rigoureuse plutôt que des balbutiements informés. Leur sens ne se tire pas de l'histoire racontée. Celle-ci ne constitue que le support derrière lequel on trouve la signification du mythe. Les mythes apparaissent déterminés beaucoup plus les uns par les autres, que par leur contexte culturel concret, parce qu'ils relèvent d'un système mythologique total.

Après ce tour d'horizon sur les principales interprétations du mythe qu'a proposées l'anthropologie au cours de son histoire; il convient de signaler que nous adopterons dans cette thèse une perspective inspirée sur certains aspects du structuralisme de Lévi-Strauss mais aussi que pour le traitement de mythes de notre corpus, nous nous démarquerons nettement de certaines propositions de l'analyse structurale. Nos options seront précisées dans 4.4.

Étant donné que l'objet de notre recherche est l'étude de la vision du monde des Maseuals à travers leur mythologie, précisons maintenant le sens du concept "vision du monde".

1.8. Le concept de vision du monde

Le concept de vision du monde (*world view*), utilisé en anthropologie culturelle, fait référence à l'ensemble d'idées sur le monde, qu'a un individu appartenant à un groupe ou le

groupe même. Ces idées sont définies du point de vue des individus qui les professent, plutôt à l'intérieur de la culture considérée qu'à l'extérieur de la même (Mendelson 1975: 690).

L'origine du concept de vision du monde en anthropologie est étroitement liée à l'effort ambitieux de Robert Redfield et d'une équipe de chercheurs méso-américanistes de l'Université de Chicago qu'il dirigeait dans les années 40 et 50. Dans son livre *The Folk Culture of Yucatan*, Redfield (1941) montre une préoccupation pour le concept de vision du monde. Ses recherches et réflexions sur la culture autochtone (maya) du passé, qui avait lutté successivement contre la culture espagnole et contre la culture urbaine moderne, le conduisirent à souligner les aspects positifs de la condition primitive laquelle, selon lui, avait été brisée à jamais. Après le désenchantement de la grande crise, son effort s'orienta à essayer de découvrir la pureté de la "culture traditionnelle" intégrée et cohérente pour chercher à la rétablir afin d'arriver à une vie meilleure, à la paix et à la compréhension entre les peuples (Mendelson 1975: 690). C'est dans cette optique que Redfield s'intéresse à l'étude de la vision du monde d'un peuple.

En même temps que Redfield réalise ses premières recherches sur ce sujet, Sol Tax (1941) définit la vision du monde comme "*l'appréhension mentale de la réalité*". Plus tard, dans un article théorique, Redfield (1952) définit ce concept comme la "*vision qu'un homme a de Soi même par rapport à tout ce qui l'entoure, dans une société déterminée*". Pour lui, le Moi est l'axe de la vision du monde. Cette conception psycho-culturelle du concept sera adoptée par Calixta Guiteras-Holmes (1961) qui décrira et interprétera la vision du monde d'un seul individu dans son étude classique sur l'idéologie méso-américaine *Perils of the Soul: The World View of a Tzotzil Indian*. Une œuvre de Charles Leslie (1960) sur les Zapotèques de Mitla, au contraire, s'intéresse plutôt à la conception du monde de toute la communauté, telle qu'elle s'exprimait par ses institutions (Mendelson 1975: 690).

Ensuite, sous l'influence des théories des orientalistes et avec la participation de Redfield, le concept de vision du monde s'est fondu avec ceux de "grande tradition" (culture d'élites) et "petite tradition" (culture paysanne) (*ibidem*), ce qui reflète un point de vue évolutif plus équilibré par rapport à la perte de la "pureté". En fait, les visions du monde des sociétés traditionnelles qui sont en contact soutenu avec des sociétés urbaines plus complexes s'en trouvent influencées. La distinction entre le concept de "philosophie",

utilisé pour désigner la pensée des élites, et de "vision du monde", employé pour se référer aux conceptions populaires, s'est dissout aussi et ces deux expressions sont devenues synonymes.

Dans les années cinquante, Mendelson (1956) propose de donner à la religion une place importante dans les recherches sur la vision du monde (Mendelson 1975: 692).

Aujourd'hui, en général, on considère en ethnologie que "*la vision du monde d'un peuple est sa façon de voir la réalité*" (Kearney 1984: 41), c'est-à-dire, la représentation de comment les choses sont ou plutôt de comment les gens d'un peuple déterminé pensent qu'elles sont. La vision du monde consiste surtout en images de Soi et des rapports avec l'environnement (physique, social, culturel) avec lesquelles on représente les personnes et le monde qui nous entoure. Les études comparatives montrent clairement que la réalité est conçue de différentes façons par les diverses cultures (Oswalt 1986: 69).

Dans une oeuvre sur l'idéologie nahuatl devenue classique,⁶ López Austin (1980, I: 58) définit la vision du monde comme l'ensemble structuré des divers systèmes idéologiques avec lesquels un groupe social, dans un moment historique, prétend appréhender l'univers. Remarquons avec cet auteur que la vision du monde d'un groupe humain est constituée par une structure de divers systèmes et pas seulement par un agrégat de systèmes. Alors, pour bien la comprendre, il faut rendre compte des liens qui donnent à l'ensemble sa cohérence relative. La vision du monde d'une société spécifique est donc, d'après cet auteur, un macro-système conceptuel qui englobe tous les autres systèmes, les ordonne et leur donne leur place.

Par comparaison avec le concept de "vision du monde", nous avons vu que Claude Lévi-Strauss propose de découvrir des principes universaux derrière la pensée humaine. Cet auteur s'intéresse à dégager les structures cognitives. Sa méthode consiste à examiner le comportement humain sur la base la plus large possible, dans une optique comparatiste, et à identifier les règles cachées de sa structure. Il essaie d'identifier derrière la structure de surface ou manifeste du comportement social, des unités innées qu'il appelle "structures inconscientes". Le structuralisme proposé par lui considère que la structure du cerveau humain produit certains comportements caractéristiques chez tous les hommes et également dans toutes les cultures. C'est-à-dire, que peu importe où les gens vivent ou si leur culture

⁶ *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos mexicanos.* ("Corps humain et idéologie. Les conceptions des anciens Mexicains")

est simple ou complexe, la similitude de leurs cerveaux fait qu'ils pensent en grande partie de la même façon. Dans ses travaux, Lévi-Strauss essaie d'identifier "les structures fondamentales de la pensée" responsables de ces mécanismes intellectuels. Il recommande surtout l'analyse de la langue et des mythes pour trouver les éléments des idées et les reconstruire de façon à obtenir une plus grande compréhension de la pensée humaine, pour construire une "grammaire" de la culture (Oswalt 1986: 69-70).

Mais cette démarche universaliste de Lévi-Strauss ne s'oppose pas à la notion de vision du monde telle que nous venons de l'esquisser. En fait, les recherches classiques sur la vision du monde d'un peuple visent à la comparaison et à la caractérisation "holistique" ou "totalitaire" des cultures, c'est-à-dire, à l'étude des conceptions spécifiques de chaque culture avant qu'on puisse les comparer avec celles d'autres cultures. Il s'agit dans ces recherches d'étudier d'abord la diversité. Bien que dans la démarche universaliste de Lévi-Strauss, surtout celle qu'il développe dans *Mythologiques* (1964a, 1966, 1968 et 1971), il cherche surtout les invariants communs et leurs transformations dans les mythes d'un grand nombre de peuples d'une aire culturelle, d'un continent. Cependant Lévi-Strauss s'attache d'abord à l'étude des structures cognitives d'un peuple spécifique.

Ces deux niveaux d'analyse, celui de l'étude des conceptions d'un peuple spécifique et celui des éléments qui ont en commun divers peuples, sont considérés comme pertinents et complémentaires par Lévi-Strauss lui-même comme il l'exprime à la fin de sa longue incursion dans la mythologie des deux Amériques:

"Les mythes nous apprennent beaucoup sur les sociétés dont ils proviennent, ils aident à exposer les ressorts intimes de leur fonctionnement, éclairent la raison d'être de croyances, des coutumes et d'institutions... enfin et surtout, ils permettent de dégager certains modes d'opération de l'esprit humain, si constants au cours des siècles et si généralement répandus sur d'immenses espaces, qu'on peut les tenir pour fondamentaux..." (Lévi-Strauss 1971: 571).

En effet, dans la première partie de ce texte, Lévi-Strauss affirme la pertinence de l'étude des mythes pour la connaissance des sociétés spécifiques; et dans les phrases finales il se réfère à l'utilité de la recherche sur les mythes pour dégager des structures universelles, ce qui est considéré par cet auteur, en accord avec l'optique adoptée par lui, comme l'apport plus important de l'étude structurale des mythes.

Après cette présentation de diverses conceptualisations de la vision du monde, voici ce que nous retenons: dans ce travail, en nous inspirant de la définition de López Austin

(1980, I: 58) citée plus haut, nous considérerons comme vision du monde l'ensemble structuré des divers systèmes symboliques⁷ avec lesquels un groupe social, dans un moment historique, prétend appréhender l'univers, c'est-à-dire, lui-même et son environnement physique, social et culturel.

Remarquons que si le concept de vision du monde ainsi défini implique l'étude de l'ensemble des divers systèmes symboliques, nous ne prétendons cependant pas, dans cette étude, faire une analyse de la totalité des systèmes symboliques des Maseuals. Celle-ci serait une tâche très vaste laquelle suppose la prise en compte de divers registres de discours et de comportements (croyances, mythologie, rituel, économie, politique, etc.). Notre propos est ici plus spécifique: Notre recherche vise à identifier les éléments de la vision du monde des Maseuals, éléments qui apparaissent, de façon explicite ou implicite, dans le corpus de mythes sélectionné et à trouver les liens qui les unissent. Notre étude utilise donc un objet propre, les mythes, pour dégager des composantes de la vision du monde maseuale. En effet, les mythes constituent des constructions symboliques de la sphère religieuse qui véhiculent des éléments-clés du noyau de la vision du monde d'un peuple. C'est pour cela que Mendelson, comme nous l'avons déjà signalé, souligne l'importance de l'étude de la religion pour déceler la conception du monde d'un peuple.

D'autre part, comme dans cette étude, nous laissons généralement de côté l'approche comparatiste et nous nous intéressons à la vision du monde d'un peuple spécifique, les Maseuals; notre recherche s'assimile donc, sous l'aspect extension, à celle des études classiques sur la conception du monde d'un peuple.

Signalons aussi que notre étude cherche à découvrir une conception du monde collective: La vision du monde des Maseuals que véhiculent les mythes sélectionnés. Bien que les récits mythiques de notre corpus aient été racontés par des personnes concrètes de l'ethnie maseuale, ils ne reflètent pas tant leurs conceptions individuelles du monde que celles du groupe. Plus encore, les Maseuals participent d'une culture commune et ils ont construit leur vision du monde et leurs mythes à travers une longue tradition que partagent plusieurs peuples actuels et anciens dans l'aire culturelle méso-américaine. La vision du monde des Maseuals ne constitue donc pas une donnée isolée: Elle représente une forme d'expression culturelle parmi plusieurs au sein d'une tradition millénaire: La tradition méso-américaine. Il faut, cependant, tenir compte des rapports entre les conceptions

⁷ López Austin utilise l'expression "systèmes idéologiques".

maseuales et celles de la tradition méso-américaine: Dans les chapitres 2 et 3 nous ferons quelques précisions à ce sujet ce qui nous aidera à mieux encadrer notre recherche.

CHAPITRE 2

LA VISION DU MONDE DES PEUPLES MESO-AMERICAINS

Certains ont divisé le territoire mexicain en grands milieux écologiques qui correspondent à deux aires culturelles qui débordent les frontières du pays: Méso-amérique et Arido-amérique. La Méso-amérique se situe au centre et au sud du Mexique et s'étend vers le Guatemala, le Honduras, le Salvador et le Nicaragua. L'Arido-amérique (le terme est moins accepté que le précédent) se situe au nord du territoire mexicain en se prolongeant dans le sud-ouest des États-Unis. Les peuples du Nord, chasseurs-cueilleurs et horticulteurs du demi-désert, ont été décimés par l'expansion européenne. Les agriculteurs sédentaires méso-américains, malgré un déclin démographique important, constituent l'essentiel des douze millions d'autochtones que compte aujourd'hui le Mexique. Les Maseuals habitent à l'intérieur de l'aire culturelle de la Méso-amérique et partagent certaines similitudes dans leurs cultures avec des peuples qui y ont habité tout au long d'une histoire millénaire.

Étant donné que l'objet de notre recherche porte sur un élément de la religion (les mythes) des Maseuals, un peuple méso-américain contemporain, héritier d'une longue tradition, nous adopterons la distinction que fait López Austin (1998: 27) entre la notion de "religion méso-américaine" et celle de "tradition religieuse méso-américaine". Nous utiliserons l'expression "religion méso-américaine" pour nous référer à la religion propre construite pendant une longue période (XXVe siècle avant JC au XVIe siècle après JC) par des peuples comme les Olmèques, les Teotihuacanaï, les Zapotèques, les Mayas, les Toltèques, les Mexicas ou Aztèques, les Totonaque, les Huastèques, les Tarasques, les Mixtèques et beaucoup d'autres peuples. Malgré les grandes différences que l'on trouve dans le temps et l'espace, entre autres, au plan linguistique, la religion méso-américaine a conservé une grande unité dans ses principes fondamentaux.

Nous utiliserons l'expression "tradition religieuse méso-américaine" pour désigner les formes religieuses qui ont prévalu à partir du XVIe siècle jusqu'à présent. Après la conquête espagnole de ce siècle, la vie coloniale a produit des transformations culturelles profondes dans les peuples méso-américains. L'évangélisation des amérindiens a fait naître des religions autochtones coloniales qui ont continué d'appartenir à la tradition religieuse

des peuples de la Méso-amérique, mais qui se sont aussi insérées aussi dans la tradition chrétienne implantée au Nouveau Monde par la conquête européenne. La juxtaposition⁸ des idées chrétiennes à la pensée de la religion méso-américaine et l'élaboration propre des autochtones de nouvelles croyances et pratiques religieuses ont fait de la religion un ensemble très complexe. Et cela parce que la religion a eu en même temps le caractère de véhicule d'adhésion à la culture autochtone, d'assimilation de la culture externe, d'imposition, de résistance et de réponse à une situation coloniale. Les nouvelles formes religieuses qui se sont développées après la conquête espagnole diffèrent, à la fois, de celles des peuples méso-américains du passé et de celles des chrétiens qui ont imposé leur propre religion. Néanmoins, ces formes religieuses continuent d'être étroitement reliées aux deux traditions. Ces religions autochtones coloniales continuent d'exister et de se construire sans cesse jusqu'à présent (*ibidem*: 27). La religion des Maseuals est un exemple de cette recreation à partir des deux traditions, comme nous le montrerons dans cette étude.

Pour cette raison il est important d'esquisser ici, ne serait-ce que de façon assez schématique, les grandes lignes de l'ancienne vision du monde des peuples méso-américains ou plus spécifiquement des peuples nahuas,⁹ lesquels constituent un sous-ensemble des peuples méso-américains, auxquels appartiennent les Maseuals. L'évocation des idées rectrices de la conception du monde des anciens Nahuas nous sera d'une grande utilité comme point de repère dans notre quête pour déceler la vision du monde des Maseuals. Néanmoins, nous devons signaler de façon emphatique que le rappel de certaines idées des anciens mexicains du XVIe siècle, tout au long de cette étude, ne signifie pas que nous cherchions établir une filiation de la culture des Maseuals contemporains par rapport à celle des anciens Nahuas. Sahagún, qui constitue la source fondamentale sur la pensée de ces peuples, a recueilli ses informations auprès des notables Aztèques, il y a 400 ans, à 500 Km de la région qui habitent aujourd'hui les Maseuals. Mais la seule parenté connue entre eux et les Maseuals, est la langue commune et des croyances qui circulaient largement entre tous les peuples de la Méso-amérique. La comparaison entre les deux culture n'a donc pas

⁸ Nous évitons ici le terme "amalgame" utilisé par López Austin à cause du lien existant entre cette notion et le modèle interprétatif nommé "syncrétisme". Nous employons plutôt le mot "juxtaposition" plus en accord avec le modèle dit "*double religion system*" que nous proposons pour l'interprétation de la religion. Dans la section 3.5 nous discuterions ces approches théoriques.

⁹ Les Nahuas constituent un ensemble de peuples du passé et du présent auquel appartiennent les Maseuals (voir chapitre 3).

autre intention que de signaler les similitudes entre certains traits de la pensée de ces deux peuples (Beaucage, Com. pers.).

Quant aux conceptions chrétiennes qui ont été juxtaposées et coexistent avec les conceptions d'origine autochtone, nous leur dédions aussi une attention toute spéciale: Nous ne croyons pas nécessaire d'y revenir ici étant donné qu'elles sont connues de nos lecteurs.

D'après León-Portilla (1993: 401), la philosophie des peuples nahuas à l'arrivée des Espagnols au XVI^e siècle s'organise autour de trois thèmes principaux lesquels constituent, selon cet auteur, le noyau de leur pensée: leur conception de l'espace et du temps, la dualité dans l'univers divin et terrestre et le sens des destins humains. Nous présenterons de façon très succincte ces trois thèmes et par la suite nous esquisserons les conceptions sur les entités animiques attribuées à l'homme d'après les études de López Austin (1980, I: 221-262) lesquelles sont en rapport spécialement avec le troisième thème proposé par León-Portilla. La présentation des grandes lignes de ce thème est essentielle pour l'étude que nous ferons dans cette thèse. Mais, auparavant, nous considérons indispensable d'initier ce chapitre par quelques considérations concernant le dualisme. Étant donné l'importance de ce principe dans les mythologies nahuatl classique et maseuale contemporaine, nous nous en inspirerons dans leur traitement.

2.1. Le dualisme

Au début du XX^e siècle les principaux représentants de l'école d'ethnologie française cherchaient les liens entre représentations individuelles et représentations collectives. Au dire de Durkheim, les représentations religieuses constituaient un exemple parfait des représentations collectives. Comme programme pour cette recherche, Durkheim proposa:

Ce qu'il faudrait, c'est chercher, par la comparaison des thèmes mythiques, des légendes et des traditions, des langues, de quelle façon les représentations sociales s'appellent et s'excluent, fusionnent les unes dans les autres ou se distinguent, etc. [T]ant que l'on n'aura pas trouvé quelques-unes de ces lois, il sera évidemment impossible de savoir avec certitude si elles répètent ou non celles de la psychologie individuelle (Durkheim, 1901: xviii, cité par Racine 1997: 171).

Dans le débat subséquent, Lévy-Bruhl fut le seul à ne pas insister sur la continuité et les ressemblances entre représentations individuelles et représentations collectives. Il jugeait que les sociétés primitives constituent le lieu privilégié de représentations sociales

échappant à la logique des représentations individuelles dans les sociétés modernes. Lévy-Bruhl qualifia la mentalité des primitifs comme prélogique, mystique et indifférente à la contradiction (Racine, 1997: 172).

La discussion se centra alors sur l'interprétation du totémisme, spécialement sur le cas du totémisme australien. Le totémisme consiste en que chaque personne voit coexister en elle un être humain et un animal. La personne considère donc qu'elle a une double nature: humain et animal. En désaccord avec Lévy-Bruhl, Durkheim et Mauss refusèrent de voir dans l'assimilation des membres d'un groupe social à l'animal totémique un cas d'insensibilité à la contradiction. Pour Durkheim, le primitif essaie de donner intelligibilité à cette dualité, par exemple, en concevant des mythes sur les rapports généalogiques entre l'homme et l'animal totémique qui fassent du premier le parent du second. Ces mythes *"...sans doute, n'expliquent rien et ne font que déplacer la difficulté, mais qui, en la déplaçant, paraissent néanmoins en atténuer le scandale logique"* (Durkheim 1979: 190-191, cit. par Racine 1997: 172). Durkheim considérait que les primitifs se laissent guider par *"une certaine intuition des ressemblances ou des différences que représentent les choses"* (Durkheim, 1979: 206, 208; cité par Racine 1997: 173). Il n'acceptait pas un penchant unilatéral et exclusif pour l'indétermination. Il affirmait: *"Si le primitif confond des choses que nous distinguons, inversement, il en distingue que nous rapprochons et il conçoit même ces distinctions sous la forme d'oppositions violentes et tranchées."* (Durkheim 1979: 341. Cit. Racine 1997: 173). Pour sa part, Mauss rejeta aussi la thèse de Lévy-Bruhl. Il considérait que les rites totémiques australiens font preuve d'un effort pour faire se ressembler les choses, *"l'homme s'identifie aux choses et identifie les choses à lui-même en ayant à la fois le sens des différences et des ressemblances qu'il établit"* (Mauss, 1970:130, cit. par Racine 1997: 173).

Dans le cadre de ce débat, Robert Hertz, qui appartenait à l'équipe de chercheurs dirigés par Durkheim, publia un essai séminal: *"La prééminence de la main droite. Étude sur la polarité religieuse"* (Hertz 1909). Cet essai a été considéré par Evans-Pritchard comme une des plus fines études écrites dans l'histoire de la pensée anthropologique. Hertz y décrit les conditions sociales et culturelles qui établissent une profonde différence entre la main droite et la main gauche. Il y fait remarquer que la différence entre les deux mains est transformée en une hiérarchie sociale qu'on prétend fondée sur la nature des choses (tout comme la prétendue hiérarchie entre les races et les sexes). Pour cette raison on attribue

vigueur éternelle à cette hiérarchie, c'est-à-dire, on considère qu'elle surpasse les conditionnements historiques. L'idée du prétendu fondement naturel suit son développement dans le champ moral devenant précepte et les gauchers (de son temps et parfois ceux d'aujourd'hui) souffrent les effets d'une éducation "corrective" absurde et dogmatique (cité par López Austin 1998: 24).¹⁰

À partir de ses réflexions sur l'origine du privilège de la main droite, Hertz propose la recherche de l'idée de hiérarchie dans les représentations collectives, de façon particulière dans le domaine des croyances et émotions religieuses. Il arrive ainsi au dualisme, qu'il considère une caractéristique essentielle de la pensée primitive. Hertz observe que le dualisme domine l'organisation sociale en divisant les tribus en deux moitiés ou phratries opposées mais, en même temps, complémentaires. Dans ces sociétés primitives les plus importantes normes de conduite dépendent de cette conception générale des moitiés. La vie sociale rend indispensable l'existence de la fraction opposée. La division duale se projette à tout ce qui existe à partir des conceptions religieuses et l'univers entier se segmente en deux mondes contraires où les choses, les êtres et les pouvoirs s'attirent ou se repoussent, s'impliquent ou s'excluent, selon qu'ils gravitent vers un ou vers un autre des pôles. De cette sorte la nature s'organise en paires: la lumière en face des ténèbres, le jour en face de la nuit, etc. Même le corps de l'homme ne peut pas échapper à cette polarité. Il est un microcosme régit par les mêmes lois qui ordonnent et donnent mouvement à l'univers (*ibidem*: 24).

L'ethnologie déplore la mort prématurée de Robert Hertz sans laquelle l'évolution de l'ethnologie française aurait sans doute été bien différente et le recours à l'analyse structurale plus précoce. Car Hertz avait déjà compris la valeur analytique des oppositions binaires pour l'étude des classifications symboliques. Partant de la polarité religieuse du pur et de l'impur, il considéra qu'on peut y ramener toute une série d'autres oppositions comme l'opposition droite/gauche qui est à la base de l'organisation logique de bien des cosmologies. Hertz cherchait à démontrer l'équivalence symbolique des oppositions du pur et de l'impur, du sacré et du profane et d'un nombre important d'autres polarités. Il affirmait que tous les termes sont interchangeable parce que chacun d'entre eux renvoie à sa façon à une même catégorie, à un même pôle du monde mystique. C'est-à-dire qu'il

¹⁰ Cependant, la "gauche" a eu parfois le vent en poupe, le sens du terme ayant été changé après la Révolution française.

considérait que toutes les oppositions qu'il mentionnait sont homologables, qu'elles sont symboliquement équivalentes. Hertz était donc partisan d'un "dualisme fondamental" (Racine 1997: 176-177).

L'étude de Hertz sur les classifications binaires conduisit l'anthropologie pendant plusieurs décennies à une évidence impressionnante. Au fur et à mesure que les recherches avançaient, on découvrait que le principe dualiste semblait marquer la pensée de l'être humain partout dans le monde ou au moins dans presque tout le monde. On trouvait des bases taxinomiques d'opposition qui chargeaient de valeurs significatives tout ce qu'elles comprenaient aussi bien dans le passé que dans le présent, aussi bien dans la pensée populaire que philosophique. Mais ces paires semblaient avoir diverses valeurs sémantiques dans différentes cultures. À l'intérieur de chaque tradition, on y trouvait des paires qui avaient une valeur restreinte à un champ étroit, et des valeurs privilégiées extrêmement polyvalentes, des vraies valeurs synthétiseurs du cosmos, des archétypes qui semblaient pouvoir s'appliquer aux plus diverses réalités. Ces bases classificatoires se trouvaient non seulement dans les peuples dits "primitifs" ou dans la pensée populaire. Le dualisme semblait trouver un développement énorme dans les grandes cultures de l'humanité, soit comme point de départ des taxinomies holistiques, soit comme fondement des doctrines religieuses ou comme ordre logique de divers systèmes de connaissance, entre autre le médical. Le dualisme semblait être presque universel. Cependant, si on trouvait d'étonnantes coïncidences de classifications dans les diverses traditions, on a pu aussi constater des particularités dans chacune d'elles (López Austin 1998: 25-26).

L'affirmation de l'universalité du dualisme posa un important problème théorique. Les chercheurs se demandaient: Est-ce que le dualisme surgit de caractéristiques innées de l'être humain ? Est-ce que l'homme pense, indéfectiblement, sur la base d'opposition duale ? Ou, le dualisme est-il, au contraire, un produit culturel, qui surgit de formes d'organisation sociale qui se ressemblent beaucoup et qui se sont projetées dans les visions du monde par des processus semblables ? Hocart affirmait que les différences spécifiques qu'on trouve dans le dualisme des diverses traditions mettent en doute le fait qu'il soit inhérent à l'espèce humaine. Pour sa part, au contraire, Leach considérait que les oppositions binaires apparaissent comme intrinsèques au processus de la pensée humaine. Lévi-Strauss occupa une position intermédiaire dans ce débat, affirmant que le dualisme dérive d'une conjonction entre le social et le biologique (*ibidem*).

Mais postérieurement certains chercheurs ont commencé à mettre en doute les affirmations de Hertz qui semblent imposer une règle très contraignante à la logique des représentations religieuses. Pour Luc Racine (1997: 177), il est douteux que Hertz, s'il avait eu le temps d'approfondir la question, eût maintenu l'universalité d'une règle aussi rigide. Car, nous dit Racine, au moins deux classes de faits assez connus posent problème quant à la généralité de la bipartition dont parle Hertz. Tout d'abord, le phénomène d'inversion, c'est-à-dire, que dans certaines sociétés ce qui est de gauche n'est pas du même coup néfaste, ou encore ce qui est masculin n'est pas nécessairement de droite, sans compter tous les cas où un être ou une chose sont parfois de gauche et d'autres fois de droite, ou encore de gauche et de droite en même temps. D'autre part, continue Racine, il faut tenir en compte que si toutes les oppositions décrites par Hertz étaient symboliquement équivalentes, toutes les classifications symboliques seraient à deux classes seulement, ce qui va à l'encontre des nombreux cas connus de classifications quadripartites, où deux oppositions distinctes et non réductibles l'une à l'autre sont indispensables au fonctionnement du système.

L'étude de ces questions a été approfondie par des nombreux chercheurs entre lesquels on ne peut pas oublier les remarquables travaux de Marcel Granet (1953 et 1958) dans lesquels il montre que, dans le cas chinois, la règle est la prééminence alternée, c'est-à-dire, que la gauche et la droite prédominent alternativement et que la base des classifications symboliques y est quadripartite. D'autres recherches ont retrouvé ce même type d'inversions par prééminence alternée particulièrement dans le monde andin (Racine 1997: 180-186).

De façon spéciale Louis Dumont (1966); et, à sa suite, son disciple Serge Tcherkézoff (1983; 1987a) qui a développé les idées de son maître, ont fortement critiqué la théorie des classifications symboliques de Hertz surtout pour ce qui est en rapport aux classifications sociales. Dumont a qualifié simplement le postulat proposé par Hertz avec cette expression: "*It is wholly mistaken*" (1980: 202). Dumont ne croit pas que les deux pôles d'une paire d'oppositions soient symétriques ou équivalents: Au contraire, il se donne une hiérarchie, où un pôle domine sur l'autre. D'après lui: "*Le plus souvent, si ce n'est toujours, les termes d'une opposition sont dans des rapports différents vis-à-vis du tout qu'ils composent ; il s'ensuit que leur mise en relation distinctive est indissociable d'une référence à ce tout qui les ordonne l'un par rapport à l'autre*" (Dumont 1966: 300).

Dans son œuvre clé, *Homo Hierarchicus* (1966), Louis Dumont s'est attaché à montrer que le système de castes en Inde peut être compris comme le résultat de la hiérarchisation méticuleuse de la société selon le principe d'opposition du pur et de l'impur (il est important de remarquer que cette même opposition était le point de départ de Hertz). Dumont considère que les castes ne peuvent se comprendre que comme un ensemble dont les parties (chaque caste) sont en interdépendance (holisme) et c'est l'opposition fondamentale entre le pur et l'impur qui structure cet ensemble. Les castes se caractérisent donc par l'interdépendance réciproque. Ainsi, un groupe spécialisé et fermé a besoin des autres groupes spécialisés dans des domaines qui ne sont pas les siens: une caste fait donc partie d'un "système" de castes. Par exemple, une haute caste d'agriculteurs a besoin des intouchables pour évacuer des carcasses d'animaux. Mais interdépendance ne signifie pas égalité. Le système de castes est hiérarchisé et essentiellement inégalitaire. Le critère de hiérarchisation est celui de la pureté relative dans l'antinomie pur/impur. L'impureté est liée aux déchets organiques, excréments et mort. Il n'y a pas de hiérarchie formelle et absolue, mais des tendances générales se dégagent: au sommet, les spécialistes rituels (brahmanes), ensuite le pouvoir politique, puis les marchands et les paysans, ensuite les artisans. En bas de l'échelle les intouchables qui sont ceux que leur métier rend impurs de façon permanente. L'opposition Brahmane/Intouchable semble la projection sur le plan social de la dichotomie du pur et de l'impur (Dumont 1979: 63-85). L'opposition pur/impur appliquée au système de castes étudié par Dumont se caractérise donc par l'interdépendance hiérarchique.

Dumont définit la hiérarchie comme englobement du contraire. La version restreinte de ce principe propose que soit reconnue, au même titre que l'opposition distinctive dont les composantes sont reliées par un rapport de contrariété, l'opposition hiérarchique, définie comme le rapport englobant-englobé. La version générale de cette théorie considère que la plupart des oppositions, sinon toutes, ont un aspect hiérarchique. Néanmoins, dans un système hiérarchique strict, au sens où l'entend Dumont, une position inférieure n'est pas obligatoirement conçue par les différentes parties comme dévalorisée, mais comme une partie indispensable du tout. Elle s'attire à ce titre une reconnaissance de ce qu'elle est, par les "supérieurs" comme par ceux mêmes qui l'occupent, quelles que soient les formes concrètes que peut revêtir cette reconnaissance dans les relations quotidiennes.

Il est connu que les cultures méso-américaines ont été fortement marquées par des conceptions dualistes et que beaucoup de recherches sur les peuples de la Méso-amérique ont exploré cette caractéristique de leurs cultures. Par exemple López Austin, (1980: 55-98) dans son œuvre classique *Cuerpo humano e ideología* (Corps humain et idéologie) interprète la vision du monde des anciens Aztèques à partir de catégories dualistes. Cet auteur signale que dans la vision du monde de ce peuple, ce qui est aussi partagé par beaucoup d'autres peuples méso-américains et par d'autres traditions américaines, il faut remarquer:

"... une opposition duale des contraires qui segmente le cosmos, explique sa diversité, son ordre et son mouvement. Ciel et terre, chaleur et froid, lumière et obscurité, homme et femme, force et faiblesse, haut et bas, pluie et sécheresse, sont conçus en même temps comme des paires pôlaires et complémentaires, établissant des rapports entre leurs éléments par leur opposition comme contraires dans un des deux grand segments et en les ordonnant dans une séquence alternée de domination".

Entre beaucoup d'autres chercheurs méso-américainistes, Jacques Galinier (1990: 663-688) dans son étude sur les Otomis du sud de la Huasteca dédie le dernier chapitre de son œuvre à l'étude de la classification dualiste dans ce peuple.

L'utilisation du concept de dualisme avec les nuances apportées par Granet, Racine, Dumont et Tcherkétoff nous paraît donc méthodologiquement justifié pour l'étude des mythes maseuals.

2.2. Conception nahua de l'espace et du temps

Avant de commencer notre interprétation de la mythologie des Maseuals de la Sierra Norte de Puebla, il nous est apparu intéressant de présenter la conception du monde des anciens Aztèques de Mexico-Tenochtitlán. Ils étaient eux-mêmes de langue nahua et, comme nous le verrons, il existe des similitudes profondes entre la mythologie et la vision du monde de ce peuple par rapport aux Maseuals contemporains, en même temps que des différences importantes. On peut attribuer ces dernières d'abord au fait que pendant des siècles les Maseuals ont habité une région périphérique de l'empire, dépourvue de la classe de spécialistes du culte et du mythe qu'on retrouvait à Tenochtitlán. En outre, les cinq siècles qui se sont écoulés depuis la conquête et la colonisation espagnoles ont entraîné probablement la disparition ou la transformation de nombreux anciens mythes et contes

mésos-américains et, en même temps, l'adoption et la transformation de mythes et contes d'origine européenne.

Quant à la conception de l'espace et du temps, les anciens Nahuas de Mexico-Tenochtitlán concevaient la surface de la terre, *Tlalticpac* ("sur la surface [*ticpac*] de la terre [*tlal*]"), comme un grand disque situé au centre de l'univers lequel se prolongeait sur l'axe horizontal et vertical. Autour de la terre était l'eau immense qui l'entourait. Ils appelaient cet anneau d'eau circondate *Anáhuatl* ("anneau") ou *Cem-anahuatl* ("anneau [*anáhuatl*] complet [*cem*] ou "ce qui est entièrement entouré par l'eau" [León Portilla 1993: 124]). Le monde était donc défini en termes de l'eau qui l'entoure. L'univers était conçu comme segmenté en quatre grands secteurs ou quadrants qui constituaient les quatre directions qui se prolongeaient à partir du nombril de la terre, le centre de l'univers, jusqu'à la place où les eaux qui entourent le monde s'unissent avec les eaux que forment la voûte céleste, *Ilhuicatl*, ("eau [*atl*] céleste [*ilhuica*]"). Le ciel était donc conçu comme une continuation des eaux terrestres (León-Portilla 1993: 113-119). Un autre symbole représentait la surface de la terre comme une croix, comme une fleur à quatre segments. Au centre, le nombril de la terre, se représentait avec une pierre verte précieuse perforée dans laquelle s'unissaient les quatre pétales de la gigantesque fleur. Dans chacun des quatre parties du plan horizontal se levait une colonne qui supportait le ciel ou quatre arbres sacrés ou les *tlaloque*, les êtres surnaturels qui envoient la pluie sur la terre. Ils concevaient un axe central qui passait par le nombril de la terre et unissait les cieux supérieurs et les inférieurs avec la surface de la terre. Cet axe central et les quatre corps des coins de la terre constituaient les voies de communication des cieux et des mondes inférieurs avec la surface de la terre. Le temps et les changements aussi bien que les êtres agresseurs contre les hommes circulaient par ces voies (López Austin 1980: 65-68).

Les quatre directions ou quadrants qui constituaient la surface de la terre étaient associées à une grande quantité de symboles, organisés surtout selon l'axe est-ouest: le chemin du Soleil. L'Est était regardé comme la région de la lumière, de la fertilité et la vie symbolisé par la couleur blanche. L'Ouest, où "entrait le Soleil" (*Tonalcalaquiampa*), était considéré comme le pays de la couleur rouge, de la mort et de l'élément femelle. À la gauche du chemin du Soleil, le Sud était conçu comme la région de la couleur bleue, de l'activité sexuelle masculine sans frein (les "400 lapins"). Finalement, vers le Nord, à la

droite du chemin du Soleil, s'étendait le quadrant noir de l'univers, la direction du pays des morts également associé à l'élément femelle (León-Portilla 1993: 124).

Dans le sens vertical, au haut et au bas de la surface de la terre, les peuples Nahuas croyaient qu'il y avait treize "cieux" et neuf "enfes". Ces divers niveaux étaient conçus comme des plans superposés. Les morts devaient parcourir pendant quatre années les neuf niveaux inférieurs, les "Enfers", et se soumettre à diverses épreuves avant de trouver le repos définitif. Dans les cinq premiers plans des treize cieux se situaient les chemins de la Lune, des étoiles, du Soleil, de Vénus (Quetzalcóatl) et des comètes. Plus haut, ils concevaient des cieux de diverses couleurs, et au sommet, au 13^e niveau, la région des dieux et l'*Omeyocan*, le "lieu de la dualité", où existait le principe dual créateur et conservateur de l'univers. Ce principe se caractérisait par la masculinité, en opposition à la féminité attribuée à la terre, et par le pouvoir créateur doué d'une merveilleuse force génératrice (*ibidem*: 124-125).

Les Nahuas pensaient que le principe dual Ometeotl ("le dieu [*teotl*] de la dualité [*ome*]") et Omecihuatl ("la femme [*cihuatl*] de la dualité [*ome*]"), qui habitait au plus haut des cieux à *Omeyocan* ("le lieu [*can*] de la dualité [*ome*]") exerçait son action sustentatrice du monde dans le nombril de la terre, le centre du monde. Il donnait vie et mouvement à tout ce qui existe, à la Lune, aux Étoiles, au Soleil qui illumine et fait vivre les choses. Dans la pensée populaire, à côté de ce principe dual, générateur permanent de l'univers, existait la foule des dieux (*ibidem*: 125).

Commencèrent alors les grandes luttes cosmiques, symbolisées par la rivalité entre Tezcatlipoca ("miroir [*tezcacatl*] enfumé [*poca*]") et Quetzalcóatl ("serpent [*coatl*] à plumes précieuses [*quetzal-li*]"). Chaque période de domination constituait un "Soleil", un âge. Chaque âge se terminait par une destruction et par la reconstruction d'un nouveau monde, dans lequel les plantes alimentaires et les habitants semblent évoluer vers des formes plus proches aux humains. Quatre "Soleils" passèrent. L'âge où vivaient les humains actuels était le cinquième "Soleil", celui du mouvement (*ollin*), c'est-à-dire destiné à être détruit par un tremblement de terre. Le *Tonalámatl* ("livre [*ámatl*] des jours-destins [*tonal*]") est le livre qui permettait de connaître les diverses influences qui se succèdent sans interruption, d'accord avec une harmonie traversée de tensions que les astrologues nahuas s'efforcent avec un succès relatif de connaître et de dominer (*ibidem*: 125-6).

Le destin final de notre époque sera aussi un cataclysme: "*Il y aura des tremblements de terre, il y aura une famine et ainsi nous périrons*". Ils vivaient dans un monde menacé. Mais les Aztèques s'orientèrent vers ce que nous pouvons appeler aujourd'hui un mysticisme impérialiste. Pour reporter le cataclysme final, ils considéraient qu'il était nécessaire de fortifier sans cesse le Soleil. Et ils prirent la mission de donner au Soleil l'énergie vitale enfermée dans le sang, le "liquide précieux" (*chalchihuatl*) qui maintient la vie des hommes. C'est pour cela qu'ils expliquaient le sacrifice humain et la "guerre fleurie" (*xochiyayotl*) avec les peuples voisins comme un moyen d'obtenir des prisonniers qui devaient être sacrifiés afin de maintenir la vie du Soleil (*ibidem*: 126).

Pour les Aztèques, la condition humaine, dans un monde instable et menacé, se caractérise donc par sa fragilité. Notre monde aura le même sort que les antérieurs. La naissance du Soleil constitue le fait le plus important de cette époque et le Soleil est né du sacrifice archétypique et du sang des dieux. La marche du monde exige le sacrifice, le sang des dieux qui préfigurent les sacrifices humains lesquels sont indispensables pour assurer le mouvement du cosmos et, par conséquent, la vie sur la terre. Grâce aux sacrifices humains, la catastrophe qui menace à chaque instant le monde et l'humanité, est différée. Le sacrifice humain constitue une transmutation par laquelle la vie jaillit de la mort (Soustelle 1984: 101-108).

2.3. La dualité dans l'univers divin et terrestre

Nous avons déjà consigné le fait que le monde divin fut conçu comme marqué par le dualisme. Le principe dual, Omēteotl, qui habitait au plus haut des cieux, exerçait son action sustentatrice du monde dans le nombril de la terre, le centre du monde, et de là il donnait vie et mouvement à tout ce qui existe. Les anciens Nahuas considéraient que ses dieux formaient des couples parfois opposés par le sexe attribué à chacun deux comme dans le cas de Tlaloc (la Terre) qui représente la pluie (les eaux célestes) et Chalchiuhtlicue ("celle de la jupe [*cue*] de jade [*chalchihuitl*]"), déesse des eaux terrestres; ou Xilonen ("celle qui marche [*nen*] comme épi tendre de maïs [*xilo-tl*]") et Centeotl ou Cinteotl ("dieu [*teotl*] épi de maïs [*centi* ou *cinti*]") qui sont les deux dieux, masculin et féminin du maïs. Ou, d'autres fois, par l'opposition d'autres caractéristiques, par exemple Quetzalcoatl ("serpent [*coatl*] à plumes précieuses (*quetzal-li*)"), le prêtre vénérable et savant bon dieu, et Tezcatlipoca ("miroir [*tezca-tl*] fumant [*poca*]"), le sorcier maléfique, se disputaient le

contrôle du monde. Le plus souvent, ils bâtissaient aussi sur les pyramides un temple double dédié à un couple de dieux.

Dans la pensée des anciens Nahuas, l'univers terrestre était également marqué par le dualisme. Ils concevaient le temps comme segmenté de façon duale (jour/nuit, temps mythiques/temps historique) et aussi l'espace était considéré segmenté en deux (haut/bas). Ils reconnaissaient aussi la dichotomie thermique (chaleur/froid) comme un principe fondamental organisateur de l'univers. L'organisation sociopolitique était aussi imprégnée du principe dual. Le *tlatoani* ("celui qui [-ni] parle [tlatoa]"), suprême autorité civile, était assisté par le *cihuacoatl* ("jumeau [coatl] féminin [ciua-tl]"), fonctionnaire (homme) chargé de la religion publique et de la gestion des ressources de l'État.

2.4. Le sens des destins de l'homme

Comme nous l'avons signalé plus haut, les anciens Nahuas régulaient leurs vies en fonction de la "lecture" et l'interprétation des *Tonalamatl*, ("le livre [amatl] des temps-destins [tonal]"). Le noyau de ces livres était constitué par le *Tonalpohualli* ("la computation [pohualli] des jours-destins [tonal]") qui était un système de computation du temps sur la base de 260 jours (20 ensembles de 13 jours). Ce système se structurait en fonction de la combinaison de 13 chiffres et 20 signes (dont la moitié représentaient des animaux). Le *Tonalpohualli* marquait avec une signification "astrologique" le cours du temps. Les prêtres *tonalpouhque* ("ceux qui relatent [pouhque] les destins des jours [tonal]") avaient la mission d'interpréter les attributs bons, mauvais ou indifférents de chaque date déterminée. Ils devaient prendre en compte des nombreux facteurs tels que l'ensemble de treize jours où se situait le jour en question, son orientation cosmique, les signes qui entraient en combinaison, l'influence de tel ou tel dieu et beaucoup d'autres éléments. Les connotations du terme *tonalli*, terme-clé pour la décodification, étaient extrêmement complexes. En plus de signifier "jour" avec le sens de "lumière et chaleur", ce terme s'employait aussi pour dénoter le concept de "signe du jour" et le destin qui lui est propre (León-Portilla 1993: 426-428).

Le *Códice Matritense de la Real Academia*¹¹ (fol. 175v.) établit que, pour nous les humains, notre *tonalli* (*to-tonal*) destin vient du treizième ciel. L'enfant tombe comme de la pluie fine (dans le ventre maternel), son *tonalli*, son destin, est envoyé par le Seigneur de la

¹¹ "Codex de l'Académie Royale de Madrid"

dualité (cité par León-Portilla 1993: 428). En fonction de leurs *tonallis*, les anciens Nahuas croyaient que les êtres humains étaient reliés de façon existentielle à tout ce qui existe dans l'univers des forces divines qui apparaissent sous diverses formes sur la terre des hommes. Les anciens Nahuas cherchaient ainsi des réponses aux questions en rapport avec le destin de l'homme sur la terre et dans l'au-delà. Ils consultaient de façon spéciale les prêtres qui scrutaient les destins, les *tonalpouhque*, dans les moments considérés les plus importants du cycle vital, de la vie de la communauté ou du fonctionnement de l'État. Cette consultation était considérée comme une exigence vitale et indispensable qui répondait à une urgence de qualité métaphysique. C'était, pour ainsi dire, la réalisation du désir de scruter l'univers divin duquel procède tout ce qui détermine l'existence des êtres humains sur la terre (*ibidem*: 429).

Les guerriers morts sur les champs de bataille ou sur la pierre des sacrifices devenaient la suite du Soleil dans son parcours de l'Orient vers le Zénith et après quatre années ils se transformaient en colibris. Mais la suite du Soleil, après son passage par le Zénith, était constituée par les femmes mortes en couches qui devenaient des déesses (*Cihuateteo*). D'autres morts avaient été signalés par le destin pour vivre éternellement en compagnie de *Tlaloc*, le dieu de la pluie, dans le monde souterrain du *Tlalocan*. C'était les noyés, ceux qui avaient péri par la foudre, ou d'une maladie attribuée à l'eau comme l'hydropisie. Les perspectives étaient sombres pour les morts "ordinaires". Ils seraient damnés au *Mictlan* ("la région [*tlan*] de la mort [*mic*]"), l' "Enfer" situé sous les grandes steppes du nord, dans le pays des ténèbres et du froid en compagnie du vieux dieu du feu *Mictlantecuhtli* ("le seigneur [*tecuhtli*] de la mort [*mic*]") (Soustelle 1984: 111-115).

2.5. Les entités animiques de l'homme

Il est aussi spécialement important pour notre recherche d'esquisser ici les croyances des anciens Nahuas par rapport aux forces spirituelles de l'homme. D'après López Austin (1980, I: 221-262), les anciens Nahuas concevaient trois composantes spirituelles douées de qualités propres qui participaient de façon distincte aux fonctions vitales de l'individu. Ces composantes étaient le *yolia*, le *tonalli* dont nous avons parlé plus haut et l'*ihiyotl*. Ils pensaient que ces forces spirituelles, que López Austin a appelé "entités animiques", se trouvaient distribuées dans tout le corps mais qu'elles se concentraient

spécialement dans le cœur, la tête et le foie, lesquels étaient conçus comme les centres animiques d'importance (López Austin 1980 I: 197-220).

Les anciens Nahuas considéraient que la principale entité animique était le *yolia*. Ils croyaient qu'elle était inséparable du corps humain pendant la vie. À partir du cœur, où elle se trouvait le plus concentrée, cette entité communiquait à l'homme l'élan vital, lequel était considéré comme un don divin, et aussi l'intelligence, la voluté, l'affectivité, la mémoire et les propensions. Le *yolia* d'un individu pouvait être affecté par le mal à cause de sa conduite immorale, de fortes émotions ou par les actions maléfiques d'un sorcier. Les conséquences de ces maux pouvaient provoquer chez l'individu la stupidité, l'épilepsie ou la folie. Après la mort, le *yolia*, demeurait quatre jours près du corps du défunt et ensuite il abandonnait le monde vers son destin définitif dans l'au-delà (Signorini et Lupo 1989: 39-41).

Ce destin était considéré comme associé au type de mort. Ainsi, les *yolia* des guerriers morts dans les combats et des prisonniers sacrifiés aux dieux, se transformaient en colibris et en papillons et accompagnaient le Soleil dans son voyage journalier de l'orient jusqu'au Zénith, pendant quatre années. De même, les *yolia* des femmes mortes en couches se transformaient en déesses et prenaient la relève des colibris en accompagnant le Soleil dans son voyage journalier du Zénith jusqu'à l'Occident. Le *yolia* de ceux qui mourraient dans un accident en rapport avec l'eau (noyés, foudroyés) ou d'une maladie associée à l'eau (par exemple l'hydropisie), allaient au *Tlalocan* un paradis occidental gouverné par les dieux de la pluie. Les enfants allaient à *Chichihualcuauhco* ("le lieu [co] de l'arbre [cuahuitl] à lait [chichihual¹²]"). Et les *yolia* de ceux qui mourraient sur la terre *tlalmiquilis* ("mort [miquilis] sur la terre [tlal]") selon le destin fixé par la divinité, partaient dans un voyage qui durait quatre années vers *Mictlan*, "le lieu de la mort", où ils trouvaient le repos définitif ou, d'après d'autres opinions, la décomposition (*ibidem*).

Les conceptions sur la seconde entité animique, le *tonalli*, étaient plus complexes. On attribuait à cette force une origine céleste et solaire et on la concevait comme douée d'énergie calorifique et lumineuse et comme ayant un lien avec le cosmos. Cette entité, qui était considérée comme insufflée dans le fœtus par Ometeotl ("le dieu de la dualité"), déterminait la personnalité, le caractère, la force d'une personne et elle constituait aussi le régulateur de la chaleur corporelle qui était en rapport avec le dynamisme et le

¹² *Chichi* = "sein", *ual* = "qui sort de".

développement de l'individu. Les anciens Nahuas croyaient que cette entité animique se concentrait surtout dans la tête et le cerveau. Elle pouvait abandonner sa demeure corporelle par volonté propre ou par intervention externe. Cette séparation avait lieu principalement pendant le sommeil, l'union sexuelle ou comme châtement divin ou action de sorcellerie. Et alors, ce composant spirituel séparé du corps errait sur la terre. La sorcellerie était donc conçue comme étroitement associée à cette entité animique étant donné qu'on croyait que les *nanahualtin* ou sorciers projetaient ce composant spirituel sur le corps d'un animal ou d'un autre être ou se transformaient directement en animal, pour réaliser des actions de sorcellerie. Et aussi parce que la sorcellerie impliquait la perte du *tonalli* de la personne ensorcelée (*ibidem*: 41-44), le *tonalli* était aussi associé au destin de l'Homme (voir 3.4).

La troisième entité animique était appelée *ihiyotl* ("respiration ou souffle"). On lui attribuait également une nature immatérielle. Elle était conçue comme douée d'une essence gazeuse insufflée par l'intervention divine au moment de l'accouchement. On considérait que le foie était son siège principal. Elle était associée par les anciens Nahuas à la vitalité et à l'équilibre interne. On pensait que cette entité pouvait probablement se détacher du corps et on l'associait aussi aux des émanations lumineuses qui attiraient d'autres êtres. Libérée de façon intentionnelle, elle pouvait provoquer des influences bénéfiques ou, au contraire, elle pouvait aussi être utilisée à des fins pernicieuses. On ne connaît pas le destin *post mortem* de cette entité. Parfois le *ihiyotl* était associé aux émanations dangereuses des cadavres, des apparitions des esprits des défunts ou des facultés métamorphiques des *nanahualtin* ou sorciers (*ibidem*: 44-46).

Nous finissons ici notre description schématique des grands thèmes de la vision du monde des peuples Nahuas d'avant la conquête espagnole du XVI^e siècle. Faisons maintenant une présentation synthétique des Maseuals contemporains, le peuple objet de cette recherche, et de leur culture.

CHAPITRE 3

LES MASEUALS¹³

Les Maseuals, le peuple qui nous intéresse, parle la langue nahuatl. Aujourd'hui la langue nahuatl est la langue autochtone la plus parlée au Mexique. Elle surpasse un million trois cent mille membres. La langue des Nahuas appartient à la famille linguistique uto-nahua, laquelle est intégrée par les langues des peuples autochtones qui habitent depuis le sud-ouest des États-Unis (les Utes) jusqu'au Salvador (les Pipils). Les Aztèques, eux aussi, parlaient une variante dialectale de la langue nahuatl. (Swadesh 1967: 98 et Lombardo Toledano 1931 cités par Beaucage 1985: 79). Aujourd'hui, les Nahuas forment une vingtaine de groupes épars sur le territoire mexicain et un groupe, les Pipils, qui habitent au Salvador. Les Nahuas orientaux, un de ces groupes, au nombre d'environ cent mille, parlent une variante particulière de la langue nahuatl.¹⁴ Ils habitent dans la Sierra Madre Orientale dans deux milieux écologiques distincts: la haute montagne (plus de 1000 mètres au-dessus du niveau de la mer) au climat froid et pluvieux, où ne s'obtient qu'une récolte de maïs par an, et la basse-montagne (entre 500 et 1000 mètres d'altitude) où peuvent se faire deux récoltes de maïs en plus de cultiver le café, la canne à sucre et des fruits tropicaux (voir Beaucage 1985: 79 et 1987: 21).

Les Maseuals de Cuetzalan, le groupe spécifique qui nous intéresse, forment partie des Nahuas orientaux, et ils habitent la Sierra Norte de Puebla. La Sierra Norte de Puebla a constitué pour les autochtones une région de refuge (Aguirre Beltrán 1967) quand un groupe de langue nahuatl prit la fuite, pour échapper à la domination aztèque, et pénétra dans la région nord-orientale de la Sierra de Puebla, déplaçant les Totonagues qui y

¹³ Tout en adoptant les désinences grammaticales de nombre et de genre du français, nous utiliserons ici le mot "Maseual" pour nous référer aux membres du groupe que nous étudions; c'est le terme qu'eux-mêmes utilisent. Il désigne à la fois leur groupe ethnique particulier (que les ethnologues appellent traditionnellement "nahuas") et les autochtones en général.

¹⁴ La langue nahuatl (ou langue aztèque) peut se diviser en trois ensembles de variantes: les variantes en "tl", les variantes en "t" et les variantes en "l". On appelle "nahuatl" la première variante, "nahuat" la seconde et "nahual" la troisième. Cette division se fonde sur la forme spécifique qui adopte le suffixe absolu de la plupart des noms. Par exemple le premier groupe de variantes utilise le terme *atl* (*a-tl*), "eau", la deuxième utilise le terme *at* (*a-t*) avec la même signification et la troisième, le terme *al* (*a-l*). L'expression "langue nahuatl" recouvre l'ensemble des trois variantes. Néanmoins Hasler (1954 et 1962) propose une autre division en quatre aires dialectales: Nord, Centre, Est et Ouest.

habitaient vers le nord (Signorini et Lupo 1989: 21). Néanmoins, on peut trouver aujourd'hui des pyramides de la culture totonaque à l'intérieur du terroir maseual, à Yohualichan. La Sierra Norte de Puebla continua d'exercer la fonction de région de refuge pour les autochtones qui l'habitaient, face à l'expansion des *haciendas*¹⁵ aux XVIIe et XVIIIe siècles. Mais, à partir de la fin du XIXe siècle, ils ont vu arriver les Métis hispanophones des hauts plateaux qui ont pris le contrôle des plus grosses agglomérations, y ont établi des commerces et se sont appropriés une partie des terres, introduisant les cultures d'exportation comme la canne à sucre et le café (Beaucage 1973: 122). Il faut remarquer aussi la présence d'immigrants d'origine italienne, qui se sont établis dans la zone vers la fin du XIXe siècle.

Les Maseuals habitent surtout dans la municipalité de Cuetzalan del Progreso. Les montagnes qui forment la Sierra Norte de Puebla où habitent les Maseuals descendent de façon abrupte vers les plaines côtières du Golfe du Mexique dans l'état de Veracruz. Le groupe Maseual compte plus ou moins trente mille personnes fortement concentrées dans un espace réduit en petites communautés (villages et hameaux). La densité démographique de leur territoire surpassait en 1990 les 125 habitants par kilomètre carré (Reynoso 1988: 38). (Voir cartes 1 et 2).

Cette région se caractérise par une grande pluviosité. Les alizés septentrionaux pendant l'été et les vents froids du nord ("*nortes*") qui procèdent des régions sub-arctiques poussent vers la côte l'air humide du Golfe du Mexique provoquant des pluies fines et persistantes. Le climat est du type Am(f), c'est-à-dire, chaud humide, d'après la classification de Köppen modifiée par García (1970, cité par Signorini et Lupo 1988: 19). La température moyenne minimum est d'environ 22°C pendant le mois de janvier et de 26°C pendant le mois de juin. Le dense bois tropical qui couvrait la zone au passé a à présent disparu pour faire place aux cultures intensives de caféières et de pâturages pour le bétail, surtout dans la région la plus basse. De même a disparu la faune sauvage de grands félins (jaguars¹⁶, ocelots¹⁷ et pumas¹⁸) et de grands mammifères comme le chevreuil¹⁹ (Signorini et Lupo 1989: 19-20).

¹⁵ Type de propriété foncière avec quelques caractéristiques féodales développée au Mexique à l'époque coloniale et dans la première partie de la période républicaine.

¹⁶ *Panthera onca* ou *Jaguarius onca*

¹⁷ *Felis pardalis*

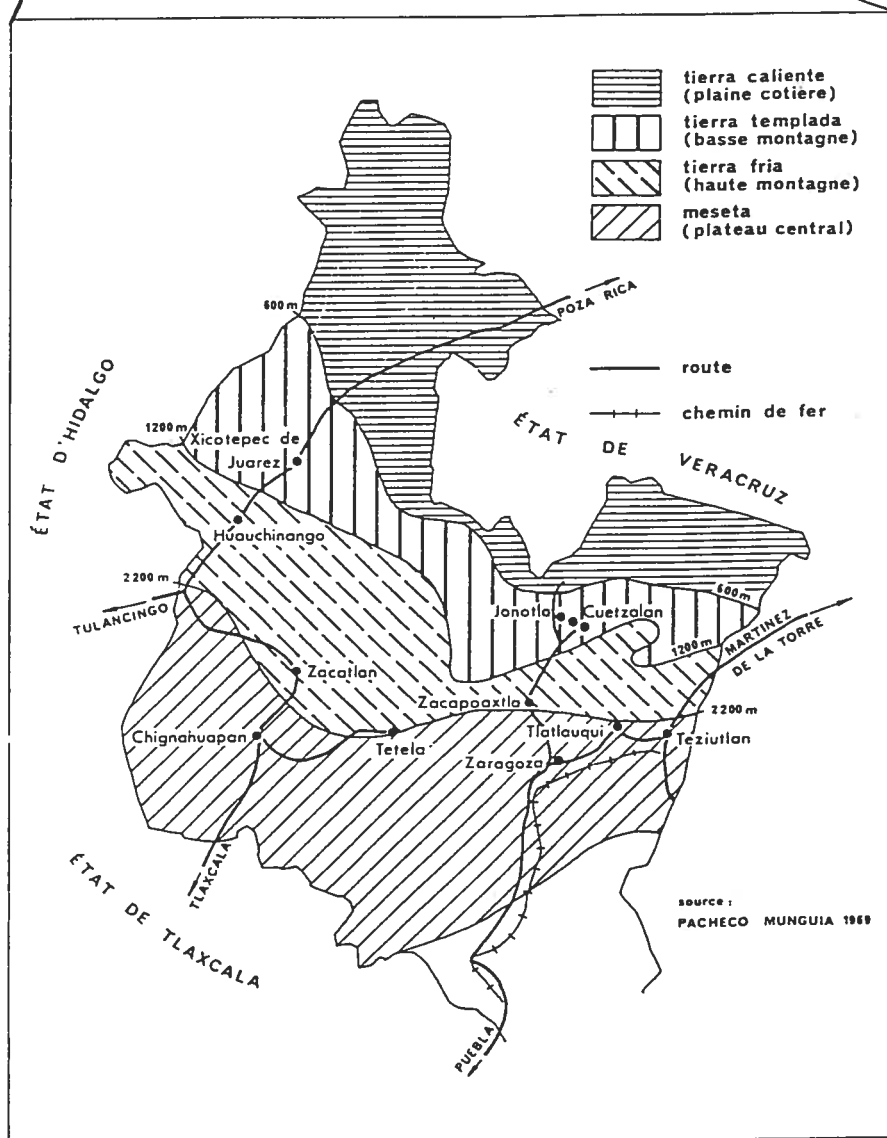
¹⁸ *Puma concolor* ou *Félis concolor*

¹⁹ *Masat, Odocoileus virginianus, Mazama americana*

CARTE No. 1
La Sierra Norte de Puebla



Carte 1 : Zones écologiques et communications dans la Sierra Norte de Puebla

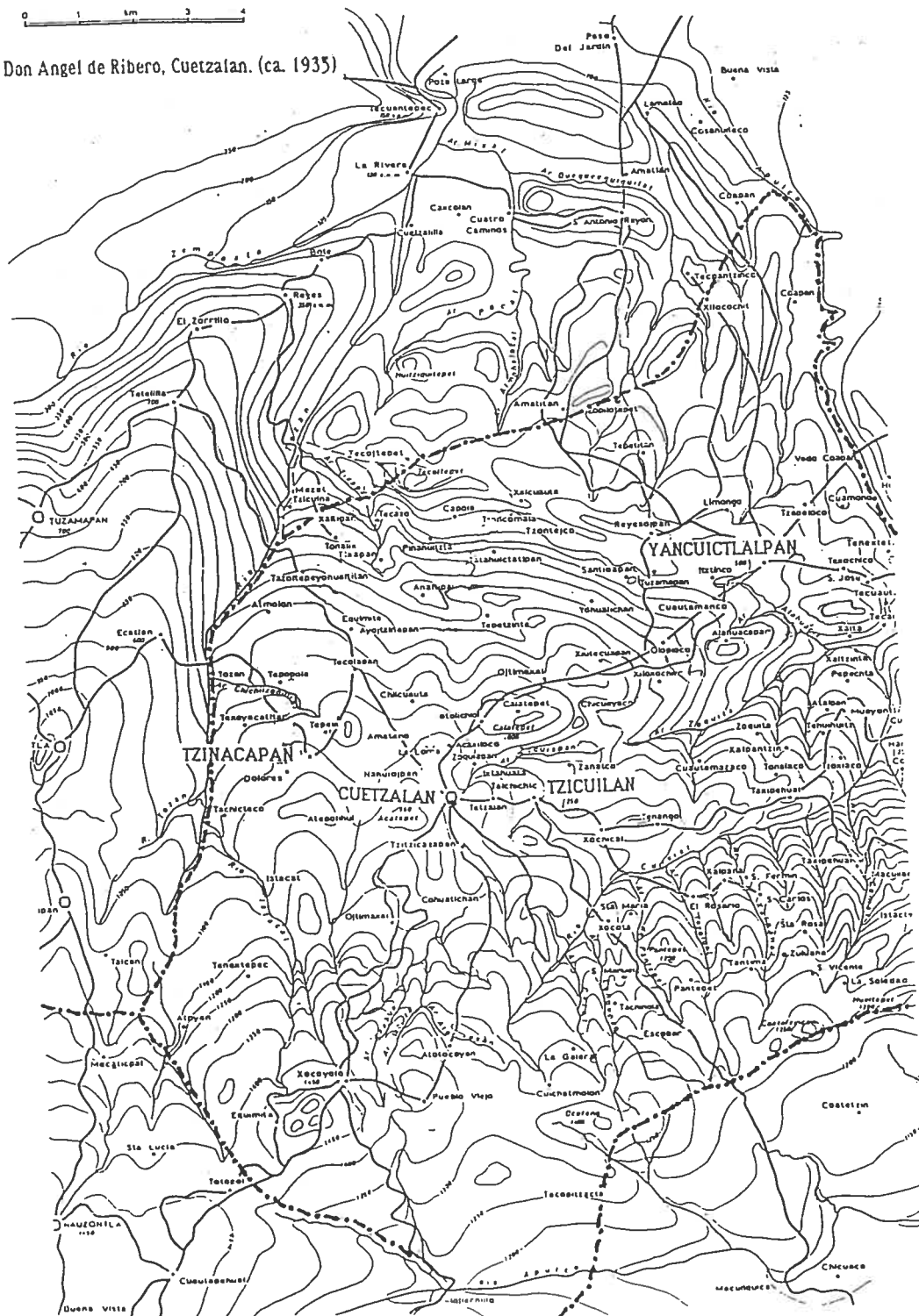


CARTE No. 2

La municipalité de Cuetzalan, Puebla.



FUENTE: Don Angel de Ribero, Cuetzalan. (ca. 1935)



Bien que les Maseuals parlent la langue que les linguistes et les ethnologues appellent nahuatl, ils n'aiment pas être appelés "Nahuas"²⁰ parce que ce mot a des ressemblances phonétiques avec le mot *naual* (ou *nahual*)²¹, "sorcier", figure considérée comme très négative par les Maseuals. Ils s'appellent eux-mêmes "*Maseualmej*"²², et ils traduisent ce mot par "paysans". Les Maseuals appellent leur propre langue *maseualtajtol*, ("langue [*tajtol*] des paysans [*maseual*]"). Les Maseuals montrent aujourd'hui une forte loyauté à leur langue mais en même temps ils ressentent la nécessité croissante de maîtriser l'espagnol à cause du contact quotidien avec la population hispanophone.

3.1. Les rapports interethniques

Comme nous venons de le signaler à propos de la région orientale de la Sierra Norte de Puebla, le territoire habité par les Maseuals constitue aussi une typique "région de refuge" (Aguirre Beltrán 1967) où le chef-lieu de Cuetzalan del Progreso constitue la "métropole de région autochtone". Cette petite ville de six mille habitants, dont la plupart sont des Métis, a une fonction de médiation économique entre les communautés maseuales et l'extérieur; surtout pour la commercialisation du café, principal produit marchand et pour l'introduction dans la région de denrées alimentaires qui proviennent de l'extérieur. C'est à Cuetzalan que les conflits inter-ethniques entre Maseuals et Koyots²³ ("Métis"), s'expriment avec plus de force, surtout à cause de l'exploitation économique et de la discrimination sociale que font les Koyots des Maseuals. Une analyse plus fine des rapports interethniques entre les Maseuals, les Koyots et les Totonagues, qui partagent des espaces contigus, précise que:

"Dans la Sierra de Puebla (basse montagne), où habitent les Maseuals tous voient le monde social structuré avant tout selon des lignes ethniques: il y a les autochtones et les non-autochtones. Cependant, non seulement les autochtones et les

²⁰ Les mots "nahuatl", "Nahuas" sont des termes créés par les spécialistes de cette culture qui ne sont pas utilisés par les membres de cette ethnie.

²¹ *Nahualli* dans le nahuatl classique signifiait "déguisement". Et ce mot se référait au divers aspects (spécialement la transformation en animaux) que les dieux et certains hommes, spécialement les sorciers, pouvaient réaliser. Aujourd'hui, entre les Maseuals, le mot *naual* s'applique spécialement au sorcier qui peut se déguiser en animal, d'après les croyances des Maseuals.

²² La société aztèque avant la conquête espagnole du XVI^e siècle était composée par deux couches sociales principales: les Pipils ou nobles et les Macehuals ou gens du peuple. Le dernier vocable a pris, après la conquête, une signification ethnique: "autochtones"

²³ Le terme *Koyot* (pl. *Koyomej*) est utilisé par les Maseuals pour désigner les Métis. Comme nous sommes en train de le faire pour le terme Maseual (voir note 13), nous adopterons pour le terme *Koyot*, les désinences grammaticales de nombre et de genre du français.

Métis ne catégorisent-ils pas de la même manière leur rapport à l'autre, mais les Nahuas et les Totonagues le font aussi d'une façon distincte. Pour les Nahuas, le mot Maseual désigne tous les autochtones, par opposition à Koyot, "étranger" [forastero] et "monsieur de la ville" [catrín]; pour eux, les Nahuas ne se distinguent des Totonagues que par la langue et par quelques stéréotypes. Pour ces derniers, par contre, l'ethnonyme Totonaku, exclut à la fois les Nahuas (Luua'n, "serpent") et les non autochtones (Rason), d'ailleurs vus comme très proches. Les Métis, quant à eux, se désignent eux-mêmes gente de razón ("gens de raison") par rapport aux indios, inditos, naquitos ("Indiens, petits Indiens"). Les classes sociales (riches/pauvres) constituent un ordre de phénomènes tout à fait distinct, qui ne correspond pas à la division ethnique, contrairement à ce qui se passe sur le haut plateau central. Les Nahuas mettent en relief surtout leur opposition ancienne à la petite bourgeoisie commerçante hispanophone des chefs-lieux (Koyots); cependant certains d'entre eux jouent auprès des Totonagues un rôle d'intermédiaires commerciaux qui les a fait rapprocher, par ces derniers, des non-autochtones."(Beaucage, 1996: 10, notre traduction de l'espagnol)

3.2. L'économie

Les Maseuals sont fondamentalement des agriculteurs. Comme chez les anciens peuples méso-américains, l'agriculture qu'ils pratiquent repose surtout sur le maïs, les haricots, les piments et les courges pour l'autoconsommation. Aujourd'hui, la production du maïs, considéré comme l'aliment essentiel et prestigieux, n'est plus suffisante pour satisfaire les besoins alimentaires du groupe. Ils doivent importer autour du 80% du maïs qu'ils consomment.

Pour cultiver le maïs, les Maseuals s'organisent en des groupes d'aide réciproque formés par des consanguins, compères²⁴ (parenté rituelle) et d'amis. Ces groupes travaillent successivement dans les champs de culture ou *milpas* de chacun d'eux. En langue maseuale on appelle cette forme d'organisation du travail *mait* ("main") ou en espagnol *mano vuelta* ("retour de main"). Les labours dans la culture du maïs sont presque tous réalisés par les hommes de la famille. Généralement la femme n'y participe pas, cependant elle peut aider à la récolte.

En outre, les Maseuals cultivent parfois la canne à sucre pour la commercialisation locale et surtout le café, principalement pour l'exportation. La culture du café se pratique depuis la fin du XIX^e siècle. Dans les dernières décennies elle s'est développée de façon accélérée et la productivité a augmenté très vite à partir de la culture d'espèces améliorées

²⁴ La relation de *compadrazgo* ("compérage") s'établit entre les parents d'un enfant et ses parrains (de baptême ou de mariage). Les autochtones l'ont étendu à plusieurs autres cérémoniels, anciens ou récents (rites de guérison, fêtes de fin des classes, etc.).

et de l'usage d'engrais chimiques. La culture du café fournit de l'argent comptant à l'économie familiale, soit par la commercialisation de la propre production, soit par le travail salarié dans les caféières d'autrui. Cependant, la tendance cyclique à la baisse des prix du café sur le marché international a limité la possibilité d'améliorer de façon durable les conditions économiques de la région.

La très haute densité démographique et une certaine concentration de la propriété des terres ont occasionné qu'une importante proportion de la population autochtone ne possède plus de terre pour pourvoir à sa subsistance. Dans ce cas, ils doivent s'engager comme journaliers, parfois de façon saisonnière, pour obtenir un salaire, soit dans la région, surtout dans la culture du café; ou à l'extérieur dans les villes, comme aide-maçons ou dans le travail agricole dans d'autres régions du pays, surtout dans l'état de Veracruz.

Dans la ville de Cuetzalan, les Maseuals accourent au marché qui s'y organise principalement chaque dimanche. Ils y vendent certains produits agricoles et y achètent des denrées qui procèdent de l'extérieur.

Dans la division sexuelle du travail, on assigne à la femme principalement le travail du foyer, comme la garde des enfants, la préparation de la nourriture, le lavage du linge, etc. Outre ces activités, la femme maseuale réalise fréquemment la culture de diverses plantes alimentaires, médicinales et ornementales. Elle élève aussi des animaux domestiques comme des poules, des dindons, des cochons dans l'arrière-cour de la maison. De façon saisonnière les femmes participent également à la récolte du café. Les femmes qui appartiennent à des familles très pauvres travaillent parfois comme servantes, *molenderas*,²⁵ qui préparent les galettes de maïs ou qui gardent les enfants, etc. dans les maisons des Maseuals ou des Koyots, qui occupent une meilleure position économique. Elles obtiennent en échange un petit paiement en argent comptant ou en nature.

3.3. La famille

Quant à l'organisation familiale, chez les Maseuals, les divers types de familles correspondent à des moments différents d'un même cycle de développement, qui part de la famille nucléaire indépendante et arrive à la famille étendue et virilocale. Quand un garçon se marie, il fait venir son épouse à la maison paternelle. Le cycle se ferme de nouveau avec la transformation de la famille en nucléaire indépendante quand les garçons mariés

²⁵ Mot emprunté à l'espagnol qui veut dire "celle qui moud"le maïs.

bâtissent leurs propres maisons, souvent à côté de la maison paternelle (Arizpe 1970: 148 et ss.; Sánchez 1985: 80 et ss.).

La famille constitue l'unité de production économique. Comme nous venons de le signaler, la division entre les sexes, chez les Maseuals, est très marquée, tant au plan du travail que de l'ensemble de la vie sociale. Les hommes travaillent dans l'agriculture et les femmes, sauf pour les récoltes, s'occupent des tâches domestiques: cuisiner, laver, aller puiser l'eau, veiller aux enfants. La fillette apprend très tôt que "la place d'une femme est à la maison". L'autorité paternelle s'exerce tout autant sur les garçons jusqu'au mariage, et même après, s'ils continuent de résider à la maison, que sur les filles.

Il existe deux modalités pour la formation d'un couple. La forme la plus courante aujourd'hui est le rapt (*teichtekilis*): les jeunes gens se mettent d'accord et la jeune fille se sauve de chez ses parents. Ils cohabitent ensemble dans la famille du garçon et, pour la plupart, ils légaliseront leur union plus tard par un mariage religieux ou civil. Jusqu'à une époque toute récente, cependant, le mariage arrangé était la règle. Souvent deux hommes convenaient que leur fils et fille respectifs, encore enfants, se marieraient plus tard. En absence d'un tel accord, le jeune homme (jamais la jeune fille) pouvait avoir une certaine initiative: il pouvait choisir celle dont un intermédiaire irait demander la main, en son propre nom. Après l'accord des deux couples de parents commençait une longue période de fiançailles. Pendant cette période la famille du fiancé devait pourvoir en victuailles (viande, maïs, rhum) celle de la promise et constituer son trousseau (Beucage 1985: 81, Taller de Tradición Oral 1994: 229-237, María Eugenia Sánchez, Com. pers.). Après plus d'une année la noce indigène se réalisait.

3.4. La communauté

Comme partout en la Méso-amérique, les communautés maseuales apparaissent fortement structurées autour d'un terroir²⁶ et d'une hiérarchie civico-religieuse. Pour les Maseuals, comme en général pour tous les autochtones méso-américains, l'unité sociale la plus significative est la communauté. Il n'existe pas une forte conscience ethnique en dehors de la communauté. Celle-ci constitue l'espace où s'opère la résistance culturelle.

Chez les Maseuals, la communauté se structure à partir du système de *cargos* ("charges") civico-religieux d'origine autochtone-coloniale qu'on observe partout dans les

²⁶ La propriété commune de la Terre, fondement agraire des communautés méso-américaines, a été supprimée dans la Sierra de Puebla après les décrets de privatisation de 1856.

communautés autochtones de l'aire méso-américaine. Il y existe toute une structure de charges civiles qui s'adapte fort bien aux exigences juridiques de l'État mexicain mais qui les surpasse nettement en lui ajoutant d'autres charges traditionnelles comme ceux de *mayores* et *topiles* et d'autres fonctions spécifiques. Les charges religieuses sont en rapport avec la garde du temple catholique, le culte aux saints et les danses rituelles des fêtes religieuses. Il existe un rapport très étroit entre les deux systèmes. En fait, la population autochtone les perçoit comme un seul système de services à la communauté.

Il existe un vieux débat sur les fonctions que remplit le système de charges dans la Méso-amérique. Pour E. Wolf (1955) les dépenses imposées aux responsables à l'occasion des fêtes du village opèrent un nivellement périodique de la richesse et contribuent à maintenir l'homogénéité économique et sociale interne. Cancian (1965) et d'autres doutent des effets nivelateurs du système et ils voient dans la coutume d'attribuer des charges onéreuses aux plus riches de la communauté une simple modalité politique et symbolique qui maintient le consensus communautaire. C'est-à-dire, que les charges onéreuses permettent de transformer la richesse en prestige devant la communauté. À partir d'études plus récentes sur les Nahuas orientaux, Marie-Noëlle Chamoux (1987: 352) propose l'hypothèse que le système de charges constitue une structure très adaptable dans ses formes et son fonctionnement, et suit de près l'évolution des rapports sociaux à l'intérieur des communautés autochtones. Pour Arizpe (1979: 125) la fonction principale qu'exerce le système de charges entre les Maseuals est le renforcement de l'intégration communautaire à travers la participation au rituel commun et la réduction des conflits internes, en atténuant les différences et en légitimant la richesse dans les charges les plus hautes.

La fête du saint patron de chaque communauté est la manifestation la plus forte de l'existence de la communauté (Voir Sánchez 1978, 1985).

3.5. La religion

Pour l'interprétation de la religion actuelle des Maseuals, il faut tenir compte des études réalisées au cours des dernières décennies sur les religions des peuples autochtones du Mexique. À partir de la troisième décennie du siècle passé, l'étude de la "conquête spirituelle" du Mexique, c'est-à-dire, l'évaluation des contributions religieuses autochtones et de celles d'origine coloniale a suscité une intense polémique entre les praticiens de l'ethnologie mexicaniste.

Nous considérerons quatre modèles théoriques qui ont été adoptés par les chercheurs pour expliquer l'impact du Catholicisme dans la "conquête spirituelle": Le modèle cataclysmique ou transformationnel, le modèle "des idoles derrière les autels", le syncrétisme et le modèle dit "*double religion system*". Naturellement, tous ces modèles théoriques abstraits présentent diverses variantes. L'examen de ces modèles nous permettra d'arriver à une appréciation plus nuancée des changements complexes qui résultèrent de la rencontre spirituelle entre les européens et les populations autochtones du Mexique et de façon plus spécifique dans le cas des Maseuals qui nous intéresse ici.

La première approche est le modèle appelé cataclysmique ou transformationnel, lequel considère la destruction complète de la religion autochtone et son remplacement par le Christianisme (Francis 2001). C'est-à-dire que les tenants de ce modèle mettent l'accent sur la domination du Christianisme sur la religion autochtone et l'éventuel déplacement de celle-ci.

L'adoption de ce premier modèle fut privilégiée par les chercheurs pendant longtemps. En effet, à partir de 1932, la publication d'une œuvre de Robert Ricard (1932), *La Conquête Spirituelle du Mexique*, a suscité au cours des dernières décennies, l'apparition d'une littérature abondante qui, dans son ensemble, fait écho aux thèses classiques de cet auteur selon lesquelles, au prix d'adaptations locales et grâce à la perméabilité singulière des populations nahuas au message chrétien, l'évangélisation a réussi de façon permanente. Entre beaucoup d'autres, un tenant de la thèse classique européenne est le prestigieux méso-américaniste George Foster qui, dans *Culture and Conquest* (1960), met en relief l'influence ibérique et relativise le rôle de l'héritage amérindien (Galinié 1990: 247). Néanmoins, des observations plus précises et de nouvelles critiques envers les sources documentaires, ont permis de corriger les évaluations très optimistes de Ricard et ont mis en relief la multiplicité des mécanismes de réaction à l'action des missionnaires (*ibidem*: 102).

La deuxième approche, le modèle théorique dit "des idoles derrière les autels", a adopté un point de vue opposé à l'antérieur, argumentant que la religion des autochtones continuait de virtuellement sans changement, cachée de façon réussie sous une mince couche de vernis de Christianisme (Francis 2001). Les chercheurs qui suivent cette approche mettent donc en relief la permanence et la domination de la religion autochtone. On dit que les autochtones enfouissaient les idoles derrière les autels ou sous les

soubassements des croix pour continuer à les adorer pendant que les missionnaires croyaient qu'ils rendaient culte à la nouvelle religion. Durán décrit comment les autochtones chargés de chanter louanges aux saints, changeaient ces louanges pour les chants de leurs dieux lorsqu'il n'y avait pas un prêtre catholique qui comprenait leur langue. Parfois, les autochtones chargés d'aider pendant les messes et d'enseigner la doctrine chrétienne dans la communauté, étaient les même qui dirigeaient et perpétuaient les cultes païens (Carrasco 1975: 201). Dans la décennie de mil neuf-cents soixante, nous avons été témoins d'un fait de nature semblable. À la ville de Mexico, dans le quartier de Santo Domingo à Coyoacán qui est une communauté de tradition autochtone englobée par l'expansion de la ville; une excavation trouva plusieurs idoles de la religion méso-américaine en dessous les couches de boue de l'antienne citerne du village. Le comité du temple catholique du quartier (probablement comptant avec la tolérance des frères franciscains chargés de cette église) rompu les murs de la partie intérieure de l'église pour faire un niche où ils déposèrent les idoles de façon visible pour tous ceux qui entraient à l'intérieur du temple catholique.

Plusieurs spécialistes choisirent un de ces deux premiers modèles théoriques contrastants pour expliquer le choc du Catholicisme avec les religions autochtones et les résultats postérieurs de cette collision. Deux études sur la religion des Tarasques (Carrasco 1976 et Van Zantwijk 1976), utilisant un matériel ethnographique plus ou moins similaire, arrivèrent à des appréciations radicalement différentes sur le caractère colonial (premier modèle) ou autochtone (second modèle) de cette religion (Galinié, 1990: 247).

Plus récemment, deux autres modèles théoriques furent ont été proposés par divers spécialistes qui jugent que les deux approches antérieures étaient inadéquates pour rendre compte de la réalité qu'ils étudient.

Le troisième modèle, connu comme syncrétisme, a été utilisé pour décrire une fusion, amalgame ou synthèse du Christianisme et de la religion autochtone d'avant la Conquête (Francis 2001). Cette approche focalise davantage son attention sur le mélange des éléments des deux traditions qui interviennent dans la nouvelle religion que sur la domination de l'une sur l'autre.

En général, le terme syncrétisme renvoie aux phénomènes d'interférence entre religions qui peuvent donner naissance à des formations hybrides nouvelles ou bien se limiter simplement à l'insertion d'éléments étrangers au sein d'une tradition religieuse donnée. La religion résultante constitue ainsi un seul système hybride. Le mot

synchrétisme est surtout employé pour qualifier les processus de réinterprétation d'une religion traditionnelle au contact des religions importées comme le christianisme. Ce processus peut se manifester dans deux directions: D'une part, des structures propres de la religion indigène sont investies d'une signification nouvelle tirée du contexte d'acculturation à la religion missionnaire. D'autre part, des formes acquises d'origine étrangère sont adoptées mais sans leur contenu, qui reste fourni par le substrat indigène (Hachette Multimédia: Article "Le synchrétisme" 2001).

La notion de synchrétisme évoque souvent des jugements dévalorisants. En effet, le terme "synchrétisme" a été employé pour qualifier des formations religieuses considérées décadentes car incapables de se perpétuer dans leur forme originelle. Fréquemment, le mot synchrétisme, par opposition au terme de synthèse qui suggère une fusion organique, nous renvoie à un assemblage hétérodoxe qui aboutit à une religion hybride. Pour cette raison il reçoit une connotation péjorative (*ibidem*).

L'approche "synchrétique" a été suivie par exemple par Sol Tax et Robert Redfield et plus récemment par beaucoup de chercheurs mésoaméricanistes (entre autres, par Victoria Reifler Bricker [1981] dans son œuvre très connue *Indian Christ, Indian King. The Historical Substrat of Maya Myth and Ritual*). Mais certains chercheurs comme Galinier (1990: 102) considèrent qu'elle est inadéquate pour entreprendre une analyse vraiment profonde des processus d'interaction entre les deux traditions religieuses. Et cela, même quand cette notion est définie de façon technique comme le fait Edmonson (1960: 193): "*we may define syncretism as the integration (and consequent secondary elaboration) of selected aspects of two or more historically distinct traditions*". En effet, l'emploi de la notion de synchrétisme dans l'acception qu'elle prend parfois comme assemblage hétérodoxe d'éléments inconexes, constitue un jugement dévalorisant pour la culture du peuple auquel on l'applique. Ce jugement négatif va à l'encontre de l'énorme effort réalisé par l'anthropologie pour valoriser les diverses cultures. Néanmoins, nous trouvons l'emploi de ce terme même dans le travail classique de Lévi-Strauss *Anthropologie structurale* d'où nous tirons cette citation: "*Ce vaste état de synchrétisme auquel, pour son malheur, l'américaniste semble toujours condamné à se heurter, dans sa recherche des antécédents historiques de tel ou tel phénomène particulier*" (Lévi-Strauss 1958: 299).

Ce jugement dévalorisant, et inacceptable pour nous, associé au terme synchrétisme semble aussi imprégner la notion de "religion populaire" utilisée par Carrasco (1976) avec

des connotations de capharnaüm ou fouillis. Galinier (1990: 248) interprète l'expression de religion populaire de Carrasco comme "*Un cajón de sastre en el cual se mezclarían los diversos aportes*" expression que nous pouvons traduire de façon littérale comme "*une boîte de tailleur*²⁷ dans laquelle on mélange les divers apports".

La quatrième approche dit *double religious system* proposée par Carrasco (1975: 198-203), considère que comme conséquence de l'imposition par les Espagnols de la religion catholique après la Conquête et de la résistance des autochtones, il se produisit la continuité de la religion aborigène qui se cacha dans la clandestinité en même temps que les peuples autochtones acceptaient extérieurement la nouvelle religion des missionnaires. Il surgit ainsi un système religieux dual avec deux complexes de rites et croyances différentes et séparées. C'est-à-dire que ce dernier modèle théorique propose la coexistence de deux systèmes religieux relativement autonomes.

D'après Carrasco (1975: 199-203), ce qui a survécu principalement, fut la partie de la religion aborigène associée avec la vie familiale: les rites du cycle de vie, les guérisons et les rites qui accompagnent les activités techniques comme l'agriculture, la chasse, etc. Ces rites ont survécu grâce à leur nature privée et domestique, qui leur a permis d'évader la vigilance des missionnaires. En même temps que se célébrait publiquement le rituel de l'église catholique, dans le culte aux saints, participaient de façon importante les autorités autochtones et les confréries. Dans certaines régions plus écartées continuèrent aussi certains cultes publics, célébrés par les autorités du village ou par des prêtres païens, au bénéfice de toute la communauté. En finale, le culte catholique a dû être la partie primordiale des célébrations publiques. Dans ce domaine, se produisit une combinaison d'éléments païens et chrétiens focalisée principalement sur l'identification des dieux autochtones avec les saints catholiques. Certaines ressemblances entre les caractéristiques des saints et des dieux païens favorisèrent cette identification des uns aux autres. Le syncrétisme du culte aux dieux païens avec le culte des saints a eu aussi sa part de duplicité consciente. Le dualisme religieux et le syncrétisme d'éléments païens et chrétiens à l'intérieur d'un même culte créa les fondements d'une christianisation plus complète christianisation des autochtones par la décadence graduelle ou la disparition totale du rituel païen privé et le renforcement des cultes catholiques "syncrétisés". D'après Carrasco, on peut apprécier ce processus surtout dans la vallée de Mexico où il y a peu d'évidences

²⁷ Capharnaüm, fouillis.

de la survivance des coutumes païenes depuis le XVI^e siècle.²⁸ Mais dans d'autres régions, les rites païens continuèrent avec vigueur pendant les trois siècles de la colonie espagnole, de façon très semblable à ce que nous trouvons aujourd'hui dans les communautés autochtones les plus conservatrices.

Pour Galinier (1990: 102), cette approche de Carrasco est convaincante dans sa totalité. Nous sommes d'accord avec cette affirmation de Galinier à cause de ce modèle, dit *double religious system*, intègre les apports des autres trois approches en y trouvant leur place de façon hiérarchique et très logique. En effet, le modèle de Carrasco rejette la domination de l'approche "cataclysmique" (premier modèle) et aussi celle du modèle "des idoles derrière les autels" (deuxième modèle) pour accepter la coexistence de deux branches séparées, celle de la religion catholique et celle de la religion autochtone. En même temps, son approche rejette la fusion de ces deux branches et trouve aussi une place aux découvertes des détenteurs de l'approche du syncrétisme (troisième modèle). Carrasco considère que dans chacune des deux branches religieuses du modèle qu'il propose, il se donne des mélanges "syncrétiques" avec des éléments de l'autre pôle religieux. Le syncrétisme trouve ainsi une place subordonnée à celle des deux systèmes dans le modèle de Carrasco.

Galinier (1990: 67) considère que, dans le cas des Otomis du sud de la Huasteca qu'il a étudié, il est possible d'ébaucher une espèce de "modèle" qui persiste jusqu'à l'époque actuelle. Il soutient que le patron religieux préhispanique intégra, non pas par fusion mais par juxtaposition, un ensemble de valeurs "chrétiennes" dans un système idéologique à deux branches bien différenciées. Ce schéma s'est maintenu plus ou moins intact chez les Otomis orientaux, grâce à une série de causes déterminantes, entre autres, l'extrême flexibilité de l'organisation sociale autochtone, l'inexistence de hiérarchies politiques complexes ou de centres cérémoniels de structure rigide, comme des temples ou des pyramides, ou de rituels publics sophistiqués.

Cet auteur soutient que, chez les Otomis orientaux, des pratiques cérémonielles centrées sur des petits groupes (domestiques ou de lignage) ont persisté à cause de la grande dispersion de la population et d'une très faible densité démographique. Sans le soutien de structures religieuses élaborées, les cérémonies préhispaniques se sont

²⁸ Néanmoins, nous venons de consigner notre observation de la fabrication d'un niche pour les idoles à l'intérieur d'une église catholique, au cœur même de la ville de Mexico.

maintenues plus facilement, grâce à diverses procédures de "camouflage", dont on peut trouver les traces même aujourd'hui. Quant aux mentalités, elles non plus, n'ont pas été modifiées tout au long du XVI^e siècle à cause de leur inertie propre et en raison de la faiblesse des méthodes d'endoctrinement.

Comme nous pouvons l'apprécier, dans l'étude de la dynamique des interactions entre la religion catholique et les religions autochtones du Mexique, il y a des grandes lacunes à combler par la recherche. Certains spécialistes ont aiguisé leurs esprits pour avancer dans la compréhension de ce problème. Par exemple, Jorge Klor de Alva (1982: 345-366) construisit une typologie des conduites indigènes. Cet auteur les classifie en deux catégories spécifiques: adaptation et conflit. Il segmente les conduites d'adaptation en: conversions complètes, incomplètes et ouvertes; les attitudes de conflit se manifestent, selon lui, sous des formes de résistance complète, de conversion ouverte et d'apostasie. En outre, chaque classe intègre différents sous-types. Cette typologie représente pour Galinier (1990: 102) une contribution essentielle à l'étude de ce problème, dans la mesure où elle constitue une vraie typologie des conduites indigènes, où elle est pédagogique et claire à la fois, où elle a l'avantage de ne se présenter pas comme un schème rigide et où elle permet de rendre compte de la complexité des situations locales de temps et d'espace.

En ce qui concerne la Sierra de Puebla où habitent les Maseuals, García Martínez (1987: 91-97) signale qu'il n'est pas possible, pour le moment, d'évaluer la portée de l'évangélisation pendant le XVI^e et le XVII^e siècles, c'est-à-dire, pendant les deux premiers siècles de la colonie espagnole, parce qu'il n'existe presque pas d'études à ce sujet et relativement peu de documents si on fait une comparaison avec d'autres régions. Néanmoins nous pouvons proposer comme hypothèse que, étant donné que les conditions sociales d'évangélisation dans la Sierra Norte de Puebla étaient probablement très proches de celles de sa région avoisinante du sud de la Huasteca, étudiée par Galinier (1990), il se peut qu'il y ait eu des processus religieux similaires dans les deux régions. Néanmoins, il faut se garder de réaliser une transposition mécanique de ces appréciations et il est nécessaire de tenir compte, au moins, de la variable ethnique puisqu'on se rappelle que les peuples Nahuas (auxquels appartiennent les Maseuals) ont été considérés par les études de Ricard (1932) comme plus dociles au message évangélisteur que d'autres groupes ethniques. Cette différence entre l'évangélisation des Otomis et des Nahuas a été soulignée

à plusieurs reprises par Galinier (1990) dans ses recherches sur le rituel des Otomis du sud de la Huasteca.

Quant à la religion des Maseuals contemporains, une étude de María Eugenia Sánchez (1985) sur la communauté de San Miguel Tzinacapan distingue, à l'intérieur d'un seul système religieux, deux sous-systèmes: le premier plus en rapport avec le catholicisme et le deuxième relevant de la religion autochtone. Pour notre part, après la lecture du travail de Galinier (1990), nous considérons qu'à l'heure actuelle l'approche nommée *double religious system* de Carrasco (1975: 198-203) pourrait nous aider à interpréter de façon plus adéquate la religion des Maseuals contemporains, comme nous essaierons de le montrer dans cette étude.

À notre avis, en suivant Galinier (1990: 67), dans la sphère des croyances et pratiques religieuses des Maseuals actuels il se peut que l'on trouve la coexistence de deux systèmes religieux relativement autonomes. On peut probablement dégager, non pas la fusion, mais la juxtaposition d'un ensemble de valeurs "chrétiennes" à un ensemble autochtone formant deux branches bien différenciées. Néanmoins, il faut considérer que le pôle "catholique" du système conceptuel et rituel ne correspond pas exactement à une tradition culturelle européenne au sens strict du terme parce qu'elle intègre divers aspects autochtones. De même, le pôle traditionnel n'est pas libre des apports européens (Galinier 1990: 248). Il nous semble qu'il existe dans la religion des Maseuals une opposition entre la sphère des croyances et des activités cérémonielles publiques, lesquelles relèvent de façon fondamentale du catholicisme, et les croyances et pratiques religieuses privées qui dépendent plus de la religion autochtone, et que celles-ci apparaissent cachées par diverses procédures de "camouflage".

En effet, nous jugeons que l'on peut différencier de façon assez nette les croyances et le culte catholique public à Dieu, la Vierge Marie et les saints, d'une part et d'autre part, les manifestations du culte domestique, plus en rapport avec l'ancienne religion autochtone. Les croyances et le culte public apparaissent axés sur le temple catholique, la hiérarchie civico-religieuse, les *mayordomías*, les prêtres, les messes, les sacrements, les images des saints, les prières, la catéchèse, etc. Le moment le plus important du culte public se situe lors de la célébration des fêtes du saint patron de chaque localité de la région maseuale, marquée surtout par des danses qui anticipent et accompagnent la célébration, la messe solennelle du jour de la fête, la procession de l'image du saint patron, les pétards, les

cierges et les encensoirs. Mais il existe aussi d'autres célébrations moins importantes qui s'attachent généralement au cycle annuel du calendrier liturgique catholique.

D'autre part, dans la sphère de la vie privée ou domestique, nous trouvons beaucoup de croyances et pratiques plus en rapport avec la religion méso-américaine d'avant la conquête espagnole. Elles apparaissent axées principalement sur la croyance au *Talokan*, situé dans le monde souterrain, parallèle au monde de la surface de la terre (*Taltikpak*) où habitent les hommes. Les Maseuals considèrent que le monde souterrain et ses points d'entrée (surtout les grottes) sont habités par une grande diversité d'êtres surnaturels qui ont une influence importante sur leurs vies quotidiennes. Cette influence se manifeste surtout dans les croyances concernant la fertilité de la terre et la disponibilité du gibier et des poissons. Elle se montre aussi dans la croyance que les forces du *Talokan* menacent les âmes des hommes et qu'elles châtient ceux qui n'utilisent pas adéquatement les ressources naturelles ou contreviennent aux normes de conduite morale. Cet ensemble de croyances exerce une fonction de contrôle sur la vie des Maseuals. Les croyances au monde souterrain se manifestent aussi dans certains rites qui se réalisent à l'intérieur des maisons ou à l'entrée des cavernes. La figure du chamane-guérisseur (*tapajtijkej*) (homme ou femme) occupe une place centrale dans ce culte. Les chamane-guérisseurs pratiquent des rites spécifiques quand ils interviennent au moyen d'actions qui visent à assurer la fertilité de la terre ou à récupérer les âmes égarées de leurs clients. Les Maseuals entretiennent avec le *Talokan* des rapports de dépendance et de réciprocité. Ils font des offrandes et prières aux habitants du *Talokan* pour que ceux-ci maintiennent la vie sur la terre (*Taltikpak*), mais en même temps les habitants du *Talokan* et de ses entrées menacent l'intégrité des âmes des humains. Ils agissent en particuliers comme justiciers divins quand quelqu'un enfreint certaines règles sociales.

Les Maseuals croient que les seigneurs de la terre (*Talokan Tata* et *Talokan Nana*) habitent principalement dans le monde souterrain du *Talokan* et que Dieu, la Vierge Marie et les saints habitent dans le ciel, *Iluikat*. De cette façon les coordonnées spatiales de l'homme le situent à *Taltikpak*, sur la surface de la terre, entre *Talokan*, le monde souterrain, et *Iluikat*, le ciel. Mais ce rattachement des êtres surnaturels du culte catholiques au ciel et d'anciennes divinités méso-américaines au bas n'apparaît pas toujours de façon très nette. On trouve parfois des chevauchements. Par exemple: Le Diable chrétien est relégué le plus souvent à une région du monde souterrain (*miktan*, ["le lieu de la mort"]) ou

el infierno, ["l'enfer"]), et il entâche fréquemment cette région et les seigneurs qui y habitent par ses mauvais attributs. Cette région du monde souterrain est donc évaluée généralement de façon négative. Cela contraste avec le caractère ambigu attribué au *Talokan*, considéré source de fertilité pour la terre des hommes mais aussi un lieu dangereux habité par des êtres avides des esprits des hommes. Au contraire, les divinités rattachées au Soleil, à la Lune et aux étoiles, habitent dans le ciel, *Iluikat*, et sont associées parfois à Jésus-Christ, à la Vierge Marie, aux anges et aux saints.

Entre les diverses études qui ont été faites sur les Maseuals, leur univers magico-religieux a particulièrement attiré l'attention des chercheurs (Sánchez 1978, 1985; Knab 1979, 1980, 1983, 1986, 1991; Segre 1987; Aramoni 1988, 1990; Signorini et Lupo 1988, 1989; Toumi 1992; Lok 1987a, 1987b; Duquesnoy 2001). Alors que ces chercheurs ont procédé à l'étude du surnaturel à travers les rites, les croyances diverses et les mythes et d'autres récits oraux, nous voulons ici aborder la nôtre à partir de l'angle spécifique de la mythologie. En fait, deux études qui s'occupent, de façon au moins partielle, de la mythologie des Maseuals ont précédé cette étude. Knab (1983) réalisa une recherche sur les discours narratifs des Maseuals à partir de l'approche de l'ethnographie de la communication et Toumi (1992) aborda aussi l'étude des récits oraux des Maseuals, en même temps que celle d'autres peuples nahuas, à partir d'une approche ethnolinguistique. Dans cette étude sur la vision du monde des Maseuals à travers leur mythologie, nous utiliserons notre propre corpus de récits²⁹ qui est plus vaste que ceux utilisés dans ces deux études antérieures. Sur le plan méthodologique, nous adopterons une optique différente à celle utilisée par ceux qui nous ont précédé (voir chapitre 4: Méthodologie).

3.6. Les entités animiques de l'homme

Nous considérons important d'esquisser ici les conceptions des Maseuals par rapport aux forces spirituelles ou entités animiques attribuées à l'homme. Chemin faisant, nous préciserons les caractéristiques fondamentales des divers types de maladies spirituelles et les fonctions des sorciers (*naualmej*) et chamane-guérisseurs (*tapajtijkej*) lesquelles sont en relation avec les thèmes des entités animiques. Toutes ces croyances

²⁹ Ces récits ont été recueillis entre 1977 et 1984 surtout par les membres du *Taller de Tradición Oral* dont j'étais le coordonnateur. Une faible partie de ce corpus a été publiée à ce jour, par le Taller de Tradición Oral (1984-1989) *Maseualsanilmej. Cuentos indígenas de la Región de San Miguel Tzinacapan*, San Miguel Tzinacapan: CEPEC, No. 1-12.

constituent des thèmes fondamentaux qui apparaissent dans beaucoup de récits de notre corpus de façon explicite ou implicite.

Comme les anciens Nahuas, les Maseuals contemporains continuent à croire que l'homme est animé par trois forces spirituelles ou entités animiques mais cette croyance apparaît aujourd'hui profondément transformée.³⁰ À San Miguel Tzinacapan, Knab (s.d.: 6) trouva que chez les Maseuals, l' "âme" était constituée par trois aspects distincts: le *tonal* ou force animique qui peut se détacher du corps, le *yolo*³¹ ou force animique interne (le "cœur") et le *nahual* ou *alter ego* animal qui naît et meurt avec l'individu. Mais nous avons trouvé dans cette même communauté que, selon un de nos informateurs, le *tonal* est plutôt "notre double (*"el segundo de uno"*), *il est un animal*" (Entrevue avec Eliseo Zamora Islas, San Miguel Tzinacapan, 1 décembre 1976). C'est-à-dire que le terme *tonal* se réfère ici au *nahual* ou *alter ego* animal dont parle Knab. Un autre homme Maseual nous dit: "*le tonal est notre image ("la imagen de uno"), notre esprit ("su espíritu de uno"), on le trouve quand on le tue ("se encuentra cuando lo matan"), on en a de sept espèces ("tiene uno de siete clases"); si on tue notre animal, on devient malade ("si matan al animal de uno, uno se enferma")*" (Entrevue avec Miguel Osorio Sierra, San Miguel Tzinacapan, 1 décembre 1976). Le terme *tonal* est donc employé de nouveau par cet informateur pour désigner le double ou animal compagnon.

Une étude réalisée par Signorini et Lupo (1989) dans une autre communauté maseuale (Santiago Yancuitlalpan) sur la croyance aux trois entités animiques montre une extrême variabilité dans les conceptions de la population maseuale à ce sujet. L'étude de ces chercheurs s'est alors focalisée sur les conceptions des chamane-guérisseurs (*tapajtianij*) lesquels constituent chez les Maseuals des spécialistes de l'âme. L'étude a trouvé aussi dans les informations des chamane-guérisseurs une grande variabilité du point de vue conceptuel et terminologique (Signorini et Lupo 1989: 37-80). Ils y trouvent les

³⁰ Remarquons que la croyance à la tripartition de l'âme de l'homme n'est pas totalement étrangère à la conception chrétienne. En effet, saint Augustin d'Hippone (IVe-Ve siècle), considéré aujourd'hui comme le plus grand docteur du christianisme aussi bien par les catholiques que par les adhérents à certaines confessions protestantes (Luther même appartenait à l'Ordre de Saint Augustin), affirmait dans *De Trinitate* et dans *La Cité de Dieu* (cité par Reale et Antiseri 1995, I: 383 et I: 391) que l'âme de l'homme est un reflet de la Trinité et que comme telle, elle est composée de trois éléments dans l'unité. Saint Augustin présente dans ses œuvres toute une série de triades (par exemple: être, connaître et aimer) pour jeter les fondements de la relation qu'il postule entre l'âme humaine et la Trinité.

³¹ Appelé aussi *yolot*.

entités: *yolo*, *tonal-ekauil* et *ijiyot*. Voici les grandes lignes de leur interprétation des croyances au trois entités animiques.

3.6.1. Le *yolo*

En rapport étroit avec l'entité animique appelé *yolia* par les anciens Nahuas, les chamane-guérisseurs (*tapajtianij*) maseuals contemporains croient que la principale entité animique de l'homme est le *yolo* ("cœur"). À partir de ce centre animique l'énergie est transmise à l'organisme pour vivre et agir. Ils croient que le *yolo* est infusé par Dieu au moment de la conception et qu'il retourne à Dieu après l'échéance de la vie que Dieu lui a fixée. Le *yolo* est considéré par les chamane-guérisseurs comme indivisible, immortel et inséparable du corps pendant la vie (*ibidem*: 48).

Les chamane-guérisseurs (*tapajtianij*) croient que le *yolo* peut prolonger sa permanence sur la terre après la mort de l'individu quand la personne en question souffre une mort violente ou accidentelle; quand elle laisse des questions en suspens comme par exemples des promesses non réalisées, des héritages non distribuées, des trésors cachés ou, dans les cas des chamane-guérisseurs, de ne pas avoir communiqué leur savoir à une autre personne, ou par le fait de commettre un inceste. Dans le premier cas, le *yolo* erre dans ce monde et cherche une couverture dans le corps d'un enfant jusqu'à la date préétablie par Dieu de sa mort. Mais la pénétration de l'esprit d'un défunt dans un corps humain est considérée par les Maseuals comme une des causes les plus graves de maladie spirituelle (*ejekat*, "vent") laquelle conduit à la mort de celui qui la souffre. Dans le second cas le *yolo* erre aussi sur la terre en cherchant une personne qui sera chargée de résoudre la question en suspens en échange d'une récompense. Mais le rapport entre les vivants et les morts est toujours considéré difficile parce que leur rencontre peut occasionner au vivant la maladie d' "épouvante" (*nemoujtil*) qui peut la conduire à la mort. Quant à l'inceste, il est conçu comme une faute très grave. Cependant, ce "péché" avec les consanguins est vu comme moins grave que celui entre des personnes qui sont unies par une parenté spirituelle parce que cette dernière parenté est considérée comme bénie par Dieu à cause des liens religieux. La permanence du *yolo* des incestueux sur la terre après la mort de l'individu est associée à sa transformation en sept sortes (ou en un nombre multiple de sept) d'animaux domestiques

comme le taureau, la vache³², l'âne, le mulet, le cheval, la chèvre, l'agneau, le porc, etc. Remarquons que dans cette liste, il s'agit toujours d'animaux originaires du Vieux Monde qui sont évalués dans ce cas de façon négative. Après leur transformation en animaux, les incestueux doivent être sacrifiés, cuisinés et mangés avant d'aller en "Enfer" (*ibidem*: 51-53). Pour les chevaux, ânes et mulets (non consommés) c'est le fer brûlant appliqué aux sabots qui sera le début de leur libération (Beaucage, com. pers.).

Les individus qui meurent à l'échéance fixée par Dieu, souffrent l'abandon du *yolo*, lequel erre près de la maison du défunt pendant seulement quelques jours (4, 9 ou 13). Après quoi il devient un "*antepasado*" (ancêtre) et comme tel, il exercera, auprès de sa famille, les fonctions de juge, de vengeur ou de médiateur entre Dieu et les saints. Il habitera à *Miktan* ("le lieu [*tan*] de la mort [*mik*-]"), lequel constitue dans la pensée des Maseuals une construction syncrétique entre le royaume des morts (*Mictlan*) des anciennes croyances nahuas et l'Enfer chrétien; ou à la *Gloria* ("la Gloire"), nommée aussi en langue maseuale *Kampa xochitaj* ("là où les plantes fleurissent"). Les Maseuals croient que les esprits des défunts entreprennent chaque année un voyage dès l'occident vers la mer en forme de papillon ou d'un autre être ailé, et aussi un voyage, sous un aspect invisible, chez les siens pendant la célébration de *Todos Santos* (la Toussaint), le premier et le deux novembre, pour rencontrer les membres vivants de leurs familles et manger les offrandes que ceux-ci leur préparent.

Un aspect remarquable par rapport à la croyance au *yolo* est la métamorphose qu'on attribue à cette entité animique qui passe de la conception d'une force spirituelle considérée comme positive, source de l'élan vital, de vie et mouvement, à celle d'une entité potentiellement hostile aux hommes vivants après la mort de l'individu (*Ibidem*: 54).

3.6.2. Le tonal et l'ekauil

Nous avons signalé plus haut que les Nahuas anciens considéraient le *tonalli*, la seconde entité animique, comme une composante spirituelle reliée au destin de l'individu (2.5), source de son dynamisme et capable d'abandonner le corps de façon spontanée ou à cause de fortes émotions.

Aujourd'hui les chamane-guérisseurs (*tapajtianij*) maseuals de Santiago Yancuitlalpan appliquent le terme *tonal* essentiellement au double ou *alter ego* animal de

³² Un jour une jeune fille nous montra une vache qui était censée être la transformation d'une femme incestueuse.

l'homme, ce qui correspond avec ce que nous racontèrent nos informateurs Maseuals de San Miguel Tzinacapan ("*le tonal est notre double, il est un animal*") que nous venons de citer.

Mais au plan conceptuel, l'entité animique appelée par les anciens Nahuas *tonalli* se présente maintenant dans les croyances des Maseuals sous le nom *d'ekauil* ou en espagnol *sombra* qui peut se traduire dans les deux langues par "ombre". Or, la croyance à un double ou *alter ego* animal de l'homme qui n'apparaît pas chez les Nahuas du haut plateau à l'époque du contact avec les Européens, constitue un élément qui provient probablement du sud de la Méso-amérique (Foster 1944 et Aguirre Beltrán 1973: 5). On trouve donc chez les Maseuals un glissement du *tonalli* vers un élément méridional et, en même temps, l'introduction du terme *ekauil* (ombre) pour dénoter le *free soul* ou *dream soul* (Hultkrantz 1953: 170) considéré dans toute la Méso-amérique comme la composante spirituelle de l'homme qui peut se séparer du corps, tomber sur la terre et provoquer alors la maladie d'"épouvante" (*nemoujtil*) (Signorini et Lupo 1989: 55-56).³³

Les chamane-guérisseurs (*tapajtianij*) maseuals conçoivent le *tonal* et *l'ekauil* comme étroitement reliés entre eux. Signorini et Lupo (1989: 57-58) considèrent que *l'ekauil* représente un trait d'union avec le *tonal*, c'est-à-dire, que *l'ekauil* constitue "*la partie que possède un individu, dans son intérieur, de la composante spirituelle zoomorphe vivificatrice qui est le tonal*". *L'ekauil* constitue donc, d'après l'interprétation de ces chercheurs, le siège chez l'homme de la force animale du *tonal*. Cette proximité entre *l'ekauil* et le *tonal* rend plus compréhensible la confusion terminologique entre les deux que l'on trouve souvent parmi les informateurs maseuals.

³³ "La question de l'origine du concept de l' "ombre" dans le contexte méso-américain a soulevé des débats passionnants. Aguirre Beltrán, particulièrement soucieux de rappeler l'influence des esclaves africains implantés dans le sous-continent, postulait une origine négro-africaine à la notion d' "ombre", en tant que composant spirituel. De fait, le concept et le terme même d' "ombre" sont clairement attestés au sein de certaines populations d'Afrique occidentale. En outre, dans le cas mexicain, il convient d'écarter ici toute contamination hispanique. Si on ne peut mésestimer ce parallélisme, il ne semble pas nécessaire de le forcer outre mesure. La présence d'individus d'origine africaine, bien trop restreinte numériquement, ne peut avoir imprimé au concept moderne de *sombra* la prépondérance qu'il revêt. Tout au plus, l'aura-t-elle réactivé. Nous avouons ignorer les méandres de l'évolution d'une notion pour laquelle on devine aisément les aventures tortueuses. De plus, il convient de ne pas oublier que certaines sources préhispaniques renvoient certainement à cette représentation. Voir AGUIRRE BELTRÁN, G., *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, INI/FCE, México, 1992 et du même, *El negro esclavo en Nueva España, la Formación colonial, la Medicina popular y otros ensayos*, INI/FCE, México, 1994."(Note empruntée de Duquesnoy 2001: 10.2).

Les chamane-guérisseurs maseuals considèrent que le *tonal* transmet à son double, à travers de l'*ekauil*, les caractéristiques de tempérament de l'espèce animale à laquelle il appartient. Ainsi une personne forte et résistante aux maladies est considérée comme ayant un *tonal* et un *ekauil* forts (*ibidem*). Les informateurs attribuent aussi au caractère animal du *tonal*, la partie animale de l'homme, les actions passionnelles et immorales d'un individu qui contreviennent les règles de la vie sociale. Ils disent: "*notre tonal est un animal*", "*les animaux brutaux nous obligent à faire des choses mauvaises*" (*ibidem*).

D'après les croyances des chamane-guérisseurs (*tapajtianij*) maseuals, l'*ekauil* se localise dans tout le corps et il adopte la forme de celui-ci, comme le montre l'ombre qu'il projette, mais son siège privilégié est la tête. Quand l'individu souffre de la maladie d'"épouvante" (*nemoujtil*), l'*ekauil* sort par la tête, par les cheveux et on croit que l'absence de l'*ekauil*, par "épouvante", provoque un "*vide dans la tête*". Il semble qu'ils considèrent que le sang constitue aussi un siège important de l'*ekauil*. En observant le sang, ils sont capable de déduire des altérations de densité, chromatiques et circulatoires dont souffre la personne qu'ils considèrent "épouvantée" (*ibidem*: 60).

Les informateurs croient que l'*ekauil* s'introduit dans le corps au le moment de l'accouchement, "*quand l'enfant se montre*". Ils considèrent que le choix du *tonal* (animal compagnon) d'une personne dépend, comme dans le passé, d'influences astrales de calendrier. Bien que le destin de l'individu ne dépende plus de l'interprétation du *tonalamatl* ("le livre des temps-destins") comme dans le passé, les caractéristiques du moment de sa naissance sont considérées comme déterminantes de son destin. Par exemple, on croit que ceux qui naissent pendant la nuit auront un *tonal* et un *ekauil* plus fort que ceux qui naissent au point du jour. La naissance d'un enfant pendant la phase de lune croissante, laquelle est considérée comme un développement incomplet de l'astre, provoque des insuffisances dans les composants animiques de l'homme aussi bien que des insuffisances organiques dans les plantes et les animaux qui naissent pendant cette période (cf. Ichon 1973: 108 pour le cas des Tonaques). L'association d'heure diurne et de phase lunaire croissante est considérée déterminante dans le sort d'individus spécialement vulnérables (*ibidem*: 60-61).

Au contraire, la naissance d'un individu pendant la pleine lune, est interprétée comme un signe de qu'il aura un *tonal* fort. L'individu qui naît un mardi ou un vendredi, lesquels sont vus comme des jours forts d'après la tradition européenne à cause de la

présence plus active du Démon, aura un *ekauil* plus fort, et il sera prédestiné à être chamane-guérisseur ou chamane-guérisseuse (*tapajtijkej*). Mais si l'individu a un *tonal* mauvais, il aura un caractère de sorcier (*naual*), il aura un regard lourd animé de force magique ("œil") qui produira des effets néfastes sur les hommes, les animaux et les plantes plus faibles (*ibidem*: 61).

Le *naual* (sorcier) est donc, d'après les croyances des Maseuals, l'homme ou la femme qui naît à un moment particulier, qui est doué de force spirituelle et possède un *tonal* (animal compagnon) de nature mauvaise, qui reçoit de l'aide diabolique à travers un pacte avec le Diable et de prières qu'il lui dirige. Il contrôle les déambulations extracorporelles de son *ekauil* et à travers de celui-ci, il provoque du mal à son prochain avec son propre *tonal*. C'est-à-dire que les chamane-guérisseurs maseuals lui attribuent aujourd'hui presque les mêmes caractéristiques qui décrit López Austin (1980, I: 424) pour les sorciers (*nahualme*) nahuas de l'époque antérieure en contact avec les Européens.

Si dans le passé, le terme *tonalli* servait à désigner aussi bien un signe du calendrier qu'une composante spirituel, aujourd'hui le terme *ekauil* est relié de façon très étroite avec le nom de la personne, qui est traditionnellement le nom du saint catholique qu'on célèbre le jour de sa naissance. L'association du nom de la personne et de son *ekauil* apparaît de façon spéciale dans le rituel de guérison de la maladie d'épouvante. Il n'y aura pas de guérison, c'est-à-dire, récupération de l'*ekauil* du malade si on n'appelle pas le malade par son vrai nom. Parfois, surtout dans le cas des familles les plus traditionnelles, on cache le vrai nom reçu dans le baptême et on utilise un autre nom dans la vie sociale. Cette pratique constitue un moyen de se protéger contre l'utilisation du vrai nom à des fins de sorcellerie. Selon certains informateurs, l'*ekauil* peut être transmis aux descendants du même nom (Signorini et Lupo 1989: 62 et nos propres observations).

Certains informateurs de Signorini et Lupo considèrent que l'homme n'a qu'un seul *ekauil* mais qu'il est composé de divers parties comme on peut le percevoir quand son corps projette plusieurs ombres à cause de l'incidence de diverses sources lumineuses. La croyance à la "pluripartition" de l'*ekauil* jette les fondements de la croyance que divers "sustos" (*nemoujtil*, "épouvante") produisent la perte progressive de toutes ses parties (*ibidem*: 62 et ss.).

Les mêmes sources considèrent que l'*ekauil* a un lien étroit et indissoluble avec le corps, mais qu'il peut se séparer du corps pendant le sommeil de façon spontanée ou à

cause d'une forte "épouvante". Et alors sa nature aérienne, spirituelle le rend invisible ce qui le protège d'être attrapé. Néanmoins il doit apprendre à s'enfuir des dangers. Les Maseuals croient qu'il est dangereux de dormir avec des animaux domestiques sur le lit, surtout avec des chats parce qu'ils peuvent attraper et dévorer l'*ekauil*. Il est également dangereux de réveiller quelqu'un de façon brusque parce qu'alors l'*ekauil* n'aura pas le temps de retourner dans le corps (*ibidem*: 64).

La maladie d' "épouvante" (*nemoujtil*, "*susto*") est interprétée par les chamane-guérisseurs (*tapajtiani*) comme une séparation de l'*ekauil* du corps et alors cette force spirituelle cesse d'infuser l'énergie vitale qui provient du *tonal* (animal compagnon). Il s'agit d'un arrêt momentané des fonctions vitales, d'une séparation de l'entité animique laquelle est capturée et enlevée par les forces chtoniennes. Les principaux symptômes qui apparaissent alors chez la personne qui souffre de la maladie d'épouvante sont: Le manque d'appétit, la somnolence et l'apathie. Elle est conçue comme une privation de l'élan vital qui représente la force extérieure du *tonal*. Les cauchemars sont interprétés comme des visions dont souffre l'*ekauil*. Les Maseuals croient que l'épouvante affecte plus les enfants que les adultes parce qu'ils ont un *ekauil* plus faible et leur *tonal* est plus jeune. On croit aussi que l'épouvante affecte la personne mais pas le *tonal* (*Ibidem*: 59 et 65-66).

Quant au *tonal*, l'*alter ego* ou animal compagnon, plusieurs chamane-guérisseurs (*tapajtijkej*) considèrent que le nombre des *tonalmej* augmente avec l'âge de la personne. C'est-à-dire, qu'un même individu possède plusieurs animaux compagnons ou *tonalmej*. L'augmentation du nombre des *tonalmej* d'un individu est vue comme un accroissement de sa force. Généralement on considère que chaque personne possède cinq ou sept animaux compagnons et que chacun d'eux appartient à une espèce animale différente. À propos de cette croyance dans la Méso-amérique, Foster (1944: 98-99) avait remarqué que l'augmentation du nombre des animaux compagnons représentait un redoublement des dangers pour l'homme et ce qui constitue alors la force de celui-ci, devient sa faiblesse. Mais la multiplicité des *tonalmej* est conçue, au contraire, par les Maseuals comme une diminution des dangers. Bien qu'ils considèrent qu'au fur et à mesure que chaque *tonal* meurt, l'homme perd progressivement des forces, ils croient que la mort de l'homme ne survient qu'à la mort du dernier *tonal*. En conséquence, la multiplicité des *tonalmej* est considérée comme une garantie de longue vie (Signorini et Lupo 1989: 66).

Les activités de sorcellerie des *naualmej* semblent appartenir à la sphère onirique et à la capacité d'agir au moyen du *tonal* et de l'*ekauil*. De la même façon que les anciens Nahuas croyaient à la faculté du *nahual* (sorcier) de projeter son *tonalli* et de l'introduire dans autres êtres (López Austin 1980 I: 430), certains Maseuals considèrent que la transformation animique du *naual* n'affecte pas son identité corporelle. Ils croient que les *naualmej* provoquent le mal quand ils lancent leur propre *ekauil* à un animal nocturne maléfique comme le jaguar, le hibou, la chouette, le chien noir, le dindon, etc. (Signorini et Lupo 1989: 70). Mais d'après d'autres sources, le sorcier se transforme en animal. Le danger principal de l'action du *naual* transformé en animal ne réside pas dans les caractéristiques propres de l'animal mais dans l'épouvante terrible qu'il provoque, ce qui implique la perte de l'*ekauil* de sa victime (*nemoujtil*, "épouvante"), et aussi, et surtout, dans le fait que l'entité animique hostile pénètre son corps (*ejekat*, "vent"). Le *naual* (sorcier) se manifeste donc en forme corporelle, sous une incarnation thériomorphe. Il provoque d'abord la perte de l'*ekauil* de sa victime. Mais, comme il n'est qu'un esprit, il provoque ensuite le contact et l'intrusion de l'essence spirituelle *ejekat* ("vent"), "*espíritu*" ("esprit") (Signorini et Lupo 1989: 82-88). Nous trouvons donc ici la description des deux maladies spirituelles principales conçues par les Maseuals: Le *nemoujtil* ("épouvante") qui consiste en la perte de l'*ekauil*, et l'*ejekat*, lequel consiste en la pénétration d'une entité spirituelle étrange dans le corps de la victime qui occupe la place de l'*ekauil* perdu.

D'après les études de Duquesnoy (2001: 10.2) chez les Maseuals de San Miguel Tzinacapan:

Les termes actuels de tonal, tonaltzi(n) ou tona renvoient à l'antique acception de tonalli. Ils contiennent les mêmes connotations caractéristiques de chaleur et de rayonnement. De même, l'entité est censée loger au point le plus haut de la tête, d'où elle capte l'énergie solaire qu'elle répartit à travers tout le corps. Les termes ekauil et ekauiltzi(n) ("sombra", ombre) lui sont aujourd'hui intimement associés. En réalité, la dualité actuelle du tonal implique sa fragmentation en deux entités originales, spécialement unies l'une à l'autre. Les informateurs établissent très souvent un ensemble de distinctions significatives entre l'une et l'autre, tout en maintenant une intimité profonde qui les relie entre elles. Il s'agit, à notre sens, des deux faces antithétiques d'une même pièce. L'unité première de ce principe animique sophistiqué révèle un pôle chaud, céleste, lumineux, rayonnant: le tonal, et un pôle froid, sombre, terrestre, nocturne: l'ekauil. Parmi ces nombreuses acceptions, le terme tonal désigne actuellement l'alter ego (généralement animal) de l'être humain. Par effet de glissement, une part appréciable de l'antique conception relative au tonalli revient désormais à l'ekauil. Ainsi, le tonal compris en tant que double

délimite profondément le tempérament et le caractère de l'individu (Duquesnoy 2001: 10.2).

3.6.3. Le *ijiyot*

Pour les chamane-guérisseurs (*tapajtianij*) maseuals de Santiago Yancuitlalpan, le *ijiyot* ("haleine", "souffle"), la troisième entité animique qu'ils identifient, ne possède pas ni l'identité propre ni la certaine autonomie que López Austin (1980 I: 257-262, 427-430) trouve dans le *ihiyotl* précolombien et qui caractérisent le *yolo*, l'*ekauil* et le *tonal* chez les Maseuals. Le *ijiyot* est considéré par les informateurs Maseuals comme le souffle, entendu comme 'résistance', comme 'souffle vital' qui anime l'homme à l'intérieur de son organisme. À cause de sa contribution indispensable aux fonctions vitales, le *ijiyot* est considéré comme un don divin. Sa fonction consiste donc à infuser la vie dans l'individu et il ne peut pas abandonner le corps ou souffrir de mal (Signorini et Lupo 1989: 79).

Cependant, les chamane-guérisseurs de San Miguel Tzinacapan ne reconnaissent pas le *ijiyot* comme une entité animique et ils ne connaissent même pas le terme *ijiyot* (voir Duquesnoy 2001: 10.3). Cela nous semble étonnant étant donné la proximité de ces deux communautés maseuales (6 Km) et les relations étroites qui existent entre elles.

En somme, pour les fins de cette étude nous considérerons seulement ces trois éléments: le *yolo* ("cœur", force animique interne, inséparable du corps pendant la vie), l'*ekauil* ("ombre", force animique qui peut se détacher du corps) et le *tonal* (l'animal compagnon). Les récits de notre corpus feront allusion de façon presque toujours implicite à ces principes et nous utiliserons alors ces trois termes à moins que le récit considéré utilise un mot différent.

Remarquons finalement que si nous comparons les croyances de l'ancienne religion nahuatl par rapport aux entités animiques de l'homme, avec les croyances actuelles des Maseuals à ce sujet, nous trouvons encore certaines similitudes malgré les transformations profondes que ces croyances ont subies (voir le tableau no. 1 que nous incluons tout de suite).

Tableau no. 1
LES ENTITÉS ANIMIQUES CHEZ LES AZTÈQUES ET CHEZ LES MASEUALS

<p>Chez les Aztèques (Mexico-Tenochtitlán) au XVIe siècle</p> <p>- <i>Yolia</i> ("cœur"): Principale entité animique. Inséparable du corps pendant la vie. Concentré dans le cœur. Communiquait l'élan vital, l'intelligence, la volonté, l'affectivité, la mémoire et les propensions. Affecté par la conduite immorale, les fortes émotions, les actions des sorciers. Après la mort, il demeurait quatre jours près du corps du défunt, ensuite il abandonnait le monde vers son destin dans l'au-delà (suite du Soleil, <i>Talokan</i> ou <i>Mictlan</i>)</p>	<p>D'après les Maseuals (Sierra Norte de Puebla, actuellement)</p> <p>- <i>Yolo</i> ou <i>yolot</i> ("cœur"): Principale entité animique. Inséparable du corps pendant la vie. Concentré dans le cœur. Indivisible et immortel. Communique l'énergie pour vivre et agir. Infusé par Dieu au moment de la conception. Dans certaines circonstances, il prolonge sa permanence sur la terre après la mort et cherche une couverture dans un autre être humain (potentiellement hostile). Après la mort, il erre sur la terre pendant quelques jours, il devient un "<i>antepasado</i>" (juge, vengeur, médiateur entre Dieu et les saints et sa famille), il arrive à son destin: <i>Miktan</i> (le pays des morts) ou la <i>Gloria</i> ("la Gloire") et il entreprend des voyages annuels de l'Occident vers la mer et chez les siens pendant la Toussaint.</p>
<p>- <i>Tonalli</i> ("soleil", "jour", "destin"): Origine céleste et solaire. Doué d'énergie calorique et lumineuse, régulateur de la chaleur corporelle. Lien avec le cosmos. Insufflé dans le fœtus par Ometeotl. Il était associé au destin de l'homme. Déterminait la personnalité, le caractère, la force d'une personne. Se concentrait surtout dans la tête et le cerveau. Pouvait abandonner le corps par volonté propre ou par intervention externe (sommeil, union sexuelle, chastement divin, action de sorcellerie). Alors il errait sur la terre. Les sorciers le projetaient sur le corps d'un animal ou d'un autre être ou se transformaient directement en animal. La personne ensorcelée perdait son <i>tonalli</i>.</p>	<p>- Fragmentation de l'ancien <i>tonalli</i> en deux entités: le <i>tonal</i> et l'<i>ekauil</i> (deux faces antithétiques d'une même pièce).</p> <p>- Le <i>tonal</i> ("soleil", "jour", "destin"): pôle chaud, céleste, lumineux, rayonnant. Est le double ou <i>alter ego</i> animal, responsable des actions passionnelles et immorales. Son choix dépend, comme dans le passé, d'influences astrales du calendrier. Chaque individu peut avoir divers <i>tonalmej</i>.</p> <p>- L'<i>ekauil</i> ("ombre"): Pôle froid, sombre, terrestre, nocturne. Par effet de glissement, une part appréciable de l'antique conception relative au <i>tonalli</i> revient désormais à l'<i>ekauil</i>. Il constitue le siège dans l'homme de la force animale du <i>tonal</i>. Se localise dans tout le corps mais son siège principal est la tête et le sang. L'homme n'a qu'un seul <i>ekauil</i> mais il est intégré de diverses parties. Il peut se séparer du corps pendant le sommeil ou à cause d'une forte "épouvante". La maladie d' "épouvante" consiste en une séparation de l'<i>ekauil</i> et l'interruption de l'énergie vitale qui provient du <i>tonal</i> (l'animal compagnon).</p> <p>- Le <i>tonal</i> et l'<i>ekauil</i> sont étroitement reliés entre eux. Les sorciers agissent au moyen de l'<i>ekauil</i> qu'ils projettent sur le corps d'un ou plusieurs animaux (<i>tonal</i>).</p>
<p>- <i>Ijiyotl</i> ("haleine", "souffle"): De nature immatérielle. Doué d'une essence gazeuse insufflée par l'intervention divine au moment de l'accouchement. Le foie était son siège principal. Associé à la vitalité et à l'équilibre interne. Probablement, il pouvait se détacher du corps. Associé aux émanations lumineuses qui attirent d'autres êtres. Libérée de façon intentionnelle, pourrait provoquer des influences bénéfiques ou pernicieuses. Associé aux dangereuses émanations des cadavres, des apparitions des esprits des défunts ou aux facultés métamorphiques des sorciers.</p>	<p>- <i>Ijiyotl</i> ("haleine", "souffle"): Bien que les chamane-guérisseurs maseuals de Santiago Yancuitalpan reconnaissent dans l'<i>ijiyotl</i> le souffle vital qui anime l'homme qui est considéré comme un don divin et ne peut pas abandonner le corps ou souffrir du mal, à San Miguel Tzinacapan les chamane-guérisseurs ne reconnaissent pas le <i>ijiyotl</i> comme une entité animique et ils ne connaissent même pas le terme <i>ijiyotl</i>.</p>

3.7. La place traditionnelle des récits oraux

Les Maseuals possèdent une tradition orale très riche et dynamique étroitement reliée au monde symbolique de l'ethnie dont nous nous occuperons, en partie, dans cette thèse. En ce qui concerne les genres de récits que cultivent les Maseuals et le contexte de narration de ces récits, une étude importante a été réalisée par Tim Knab (1983) dans la communauté de San Miguel Tzinacapan. En suivant de près cette étude, nous décrivons tout de suite les genres de récits maseuals et leurs contextes de narration. Cette description nous servira de point de repère pour mieux interpréter les conditions de la collecte des récits (v. 4.1 et 4.3) que nous lirons dans cette thèse et surtout l'interprétation des récits de notre corpus.

D'après l'étude de Knab (1983), les habitants de la communauté maseuale de San Miguel Tzinacapan cultivent et distinguent de façon très nette cinq genres de discours narratifs. Le premier est formé par des petits récits comme des contes, des blagues et d'autres types de récits simples qui constituent la base d'un de leurs passe-temps préférés. Ils appellent ce genre de récits *tajtol tepitsin*³⁴ qu'on peut traduire littéralement par "petite parole" ou mieux encore par "petits récits". Un second genre de narrations cultivé par les Sanmigueleños est constitué par les *tajtol tapalin* ("parole colorée"). Les récits de ce genre sont des petits récits humoristiques de sexe. Le genre *tajtol melauj*³⁵ ("parole vraie"), comprend des récits qui portent sur les êtres surnaturels qui habitent dans le monde souterrain (Knab, 1978 ; Knab, 1983: 148). Les *ueyitajtol*³⁶ ("grande parole"), quatrième genre, constituent des longs récits épiques qui ont comme des protagonistes principaux certains héros du folklore hispanique. Finalement, le cinquième genre de discours narratifs des Sanmigueleños est formé par les *uejkaujkayot*³⁷ que nous pouvons traduire par "ce qui est arrivé il y a longtemps". Ce genre comprend des récits épiques sur le thème spécifique des origines.

³⁴ Orthographié ainsi par Knab (1983: 131): *tajtol tepitzin* ou *tajtoltepitzin* (*ibidem*: 132).

³⁵ Orthographié ainsi par Knab (1983: 134): *tajtol melaw*.

³⁶ Orthographié ainsi par Knab (1983: 136): *hueytajtol*.

³⁷ Nous trouvons dans Knab (1983: 136 et 147) deux façons d'écrire ce mot: *hueycawcayot* qu'il traduit comme "*great beginnings*" et *huecawcayot* qu'il traduit aussi par "*great beginnings*". À notre avis, il existe ici une confusion entre le morphème "*hueyi*" ("grand") et le morphème "*huecaw*" ("loin" mais aussi "il y a longtemps"). Nous avons adopté la seconde option pour nommer les récits de ce genre parce que dans les narrations de ce type nous trouvons souvent l'expression "formulaïques" "*ne uejkauj*" ("il y a longtemps") pour ouvrir le récit. Cela est aussi en accord avec le contenu de ce genre de récits qui portent sur les origines, c'est-à-dire, sur ce qui est arrivé "il y a longtemps".

D'après Knab (*ibidem*), les Maseuals distinguent ces cinq genres de discours narratifs sur la base de trois catégories principales: contenu, contexte et structure du récit. Cet auteur précise que le contexte social de la narration de récits oraux dans la Sierra de Puebla est au moins aussi important que leur contenu (Knab, 1983: 129-130). Les récits oraux peuvent être racontés, et en fait ils le sont, dans presque n'importe quel lieu que ce soit à San Miguel. Mais certains contes et certains genres de récits ne peuvent se narrer que dans des contextes spécifiques (*ibidem*). En suivant Knab (1983: 128-156), examinons chacun de ces cinq genres que nous venons d'énumérer à travers les catégories de contenu, contexte et structure des récits qu'il propose.

3.7.1. Les petits récits (*tajtol tepitsin*)

Par rapport au contenu, les *tajtol tepitsin* ("petite parole" ou "petits récits") regroupent la plus vaste variété de thèmes possibles, puisque presque toute sorte de récit peut être racontée de cette forme. On trouve, dans ce genre de narrations, des petits récits humoristiques sur des voyages à la ville, des narrations sur la Révolution mexicaine racontées par les vieux, des histoires récentes, des contes humoristiques, des anecdotes personnelles, des récits d'animaux généralement empruntés au folklore espagnol, des récits qui racontent comment va la préparation de la célébration de la fête patronale du village, récits sur des vols récents et les suspects de culpabilité, etc.

Les *tajtol tepitsin* sont probablement les récits les plus fréquemment narrés à San Miguel. Ils sont racontés par les hommes, par les femmes, par les parents à leurs enfants et par les enfants entre eux dans certaines situations de *role play*. Il y a beaucoup d'individus qui sont reconnus comme particulièrement bons conteurs de récits de ce type, spécialement des vieillards qui, à cause de leur vaste répertoire et de la qualité de leur performance, accaparent l'attention de l'auditoire dans les sessions de narration de récits de ce genre. Lorsque un individu raconte un récit, un détail de son récit peut provoquer le rappel d'une histoire à un autre participant qui va intervenir dans la narration et ainsi de suite. Néanmoins, un récit du genre *tajtol tepitsin* n'atteint jamais la magnitude des grands récits épiques. Les *tajtol tepitsin* consistent plutôt en épisodes courts qui doivent être racontés en séries lesquelles ne durent pas plus de vingt ou trente minutes, mais certaines personnes avec un auditoire bienveillant peuvent raconter une longue chaîne de récits l'un après l'autre (Knab, 1983: 147-148). Les *tajtol tepitsin* sont racontés dans la plus vaste

diversité de contextes possibles. Ils peuvent être narrés à l'intérieur de la maison, sur les chemins, dans les champs, dans les caféières, dans les magasins pendant la consommation d'une boisson, presque partout à San Miguel (Knab, 1983: 148). Les *tajtol tepitsin* constituent le seul genre qui peut être raconté presque à n'importe quel lieu ou à n'importe quel moment du jour.

Nous venons de remarquer que les femmes participent à la narration des petits récits. Néanmoins, s'il s'agit de récits racontés seulement entre les femmes, on les appelle parfois *siuatajtol* ("parole de femme" ou "récit de femme"). On dit que ces récits sont tout à fait comme les *tajtol tepitsin* et qu'ils consistent surtout en cancons (*cholopijyot*). Les *siuatajtol* sont donc simplement un sous-genre des récits appelés *tajtol tepitsin*.

Les femmes narrent ces récits dans le moulin à *nextamal* quand elles y portent le maïs, à la maison pendant qu'elles préparent les repas, lorsqu'elles cueillent les grains de café pendant la récolte, etc. Ce, toujours dans des situations qui n'appartiennent pas au monde des hommes. C'est probablement cette situation qui les différencie des récits racontés entre hommes ou dans des groupes mixtes.

Bien que les *tajtol tepitsin* constituent peut-être les récits les plus racontés et les plus variés du point de vue de leur contenu et de leur contexte de performance, ils ne sont pas considérés comme le genre principal de récits par les Maseuals. En réalité, le genre *tajtol tepitsin* est regardé, de façon générale comme le genre le moins important des discours narratifs par les Sanmiguelenses, sans doute à cause de son ample variété et des contextes pratiquement innombrables dans lesquels cette variété de récits peut être raconté. Néanmoins, l'importance de ce genre de discours narratifs est liée au fait qu'il est possible pour les narrateurs d'adapter des récits ou des sections de récits appartenant à des genres plus formels, dans celui-ci.

Les restrictions contextuelles des narrations de ce genre sont donc presque nulles et beaucoup de ces récits peuvent, et souvent le sont, narrés en espagnol pour faciliter la compréhension d'amis étrangers qui ne parlent pas la langue nahuat. En réalité, tout ce qui est nécessaire pour raconter des récits de ce genre est un auditoire prêt et quelques connaissances du récit lui-même de la part du narrateur. Bien qu'il n'y ait pas de restrictions contextuelles réelles pour les *tajtol tepitsin*, c'est précisément par ce type de critères négatifs qu'ils sont en fait définis de façon négative (*Ibidem*: 134).

Du point de vue de la structure des *tajtol tepitsin*, il faut préciser qu'ils peuvent constituer des séries d'un, de cinq et jusqu'à huit narrations et qu'ils n'ont ni introductions spécifiques, ni terminaisons "formulaïques" (Knab, 1983: 153).

3.7.2. Les récits de sexe (*tajtol tapalin*)

Quant aux narrations du second genre de discours narratifs les *tajtol tapalin* ("parole colorée"), elles consistent en de petits récits humoristiques de sexe qui utilisent fréquemment des expressions à double sens (Knab, 1983: 148). Dans ce genre, nous trouvons des narrations et blagues avec contenu sexuel qui sont considérés souvent par l'auditoire comme très humoristiques; des allusion à des rapports homosexuels, des récits d'animalité, c'est-à-dire, d'union sexuelle entre hommes et animaux, des récits scatologiques; etc.

Les *tajtol tapalin* sont racontés par les hommes dans les champs, dans les caféières, pendant la chasse, ou dans quelque lieu que ce soit où les hommes sont réunis. Les narrations de ce genre ne sont jamais racontées en présence des femmes. Elles peuvent être embarrassées en les écoutant et les hommes considèrent qu'ils ne doivent pas les raconter en leur présence parce qu'il n'est pas bon de les faire entrer dans le monde des hommes. Si une femme s'approche pendant la narration des récits de ce genre, le narrateur doit interrompre la récitation jusqu'à ce que la femme ou les femmes s'en soient allées. Dans ces circonstances, se crée un silence embarrassant qui fait savoir à l'intruse que sa présence n'est pas voulue. Néanmoins, parfois des vieilles femmes ou des veuves, surtout si elles aiment s'enivrer, peuvent être présentes ou même participer à ce type de sessions. Car ces femmes sont considérées en dehors des structures fermées qui séparent le monde des hommes de celui des femmes à San Miguel et qui dictent la séparation stricte des sexes dès avant la puberté jusqu'au mariage, inclus.

Notre expérience a pu constater la justesse de ces remarques de Knab par rapport à la distance que la culture met entre les femmes et ce genre de récits comme peut se dégager de l'anecdote suivante: En une occasion, nous avons donné à une jeune fille célibataire du *Taller* une cassette qui, sans que nous le sachions, contenait des récits de sexe, surtout de récits d'animalité, et nous lui avons demandé de faire leur transcription et traduction à l'espagnol. Quand la jeune fille commença à écouter le premier récit, elle refusa net de le

transcrire et revint nous demander irritée de lui donner une autre cassette avec d'autres types de récits pour les travailler.

Probablement pour éviter le contact des femmes avec les récits de ce genre, les jeunes Maseuals du Taller de Tradition Oral ("atelier de tradition orale" v. 4.1.4) ont décidé de ne publier aucun récit de ce type. La censure imposée à la publication de ce genre de récits nous montre combien les Maseuals considèrent important de réserver les *tajtol tapalin* au monde exclusif des hommes, bien qu'ils constituent une manifestation très importante de leur culture.

Nous avons pu constater aussi que quand le *Taller* publia une série de *xochipitsaua* ou poésies orales (Lord 1960) ou traditionnelles d'amour qui se chantent pendant les noces, la commission éditoriale des jeunes Maseuals du *Taller* décida de modifier le texte de certaines poésies afin de faire disparaître les allusions sexuelles à travers le double sens de quelques phrases. Remarquons que la censure exercée ici contre les *xochipitsaua* va plus loin que celle imposée aux *tajtol tapalin* étant donné qu'il s'agit, dans le cas des *xochipitsaua* de poésies qui sont chantées devant des auditoires composés d'hommes et de femmes. Si le contexte des noces permet à tout le monde, y compris les femmes et les enfants, d'écouter des allusions à peine voilées à la sexualité, les jeunes Maseuals du *Taller* ont toutefois considéré comme impropre la diffusion écrite des vers qui les contiennent et ont décidé d'en modifier l'expression originale.

Les *tajtol tapalin* sont donc racontés dans des groupes d'hommes aussi grands que petits, dans quelque lieu que ce soit pourvu que les femmes n'y soient pas présentes. Un jour, un de nos narrateurs âgé d'une trentaine d'années nous a même fait sortir hors du village pour nous raconter une série de récits de ce genre que nous avons enregistré dans le champ à l'ombre d'un arbre. Il craignait probablement que dans le village les femmes des maisons avoisinantes puissent écouter ces récits à travers les fentes des murs des maisons en planches de bois.

Comme dans le cas des *tajtol tepitsin*, la narration des *tajtol tapalin* n'utilise pas d'expressions formulaïques pour ouvrir ou pour clore le récit (Knab, 1983: 153).

3.7.3. Les récits vrais (*tajtol melauj*)

Les *tajtol melauj* ("parole vraie"), qui constituent, selon Knab, le troisième genre de discours narratifs à San Miguel Tzinacapan, sont des récits qui portent généralement sur les

activités des êtres surnaturels qui habitent dans le monde souterrain (Knab, 1978 ; Knab, 1993: 148). Ces récits ont une forte valeur d'endoculturation, définissant les normes acceptables et racontant les épreuves et les tribulations de ceux qui osent violer telles normes (Knab, 1983: 148). Les récits de ce genre incorporent souvent des "gnomes" ou des habitants du monde souterrain qui sont considérés *amotokniuan* ("pas-nos-frères"). Bien que ces récits semblent fantastiques, ils sont considérés "parole vraie". Chaque récit de ce genre finit avec une assertion "formulaïque" sur sa validité.

Quand on raconte des récits du genre *tajtol melauj*, la présence d'enfants dans l'auditoire est considérée spécialement importante parce que le but fondamental du narrateur est d'éduquer les jeunes par des récits qui mettent en scène des êtres surnaturels. En réalité, ce genre de récits n'est jamais raconté sans la présence d'enfants mais on peut inviter aussi des adultes proches parents et des amis proche. L'auditoire participe à la récitation de ce genre de récits de façon active avec des commentaires pendant que le récit est raconté. Souvent les participants utilisent le mot *kemaj*³⁸ ("oui"), ce qui provoque parfois la répétition de la part du narrateur d'une ligne du récit pour emphatiser ce qu'il vient de dire. De cette façon, l'auditoire exprime aussi son approbation ou sa désapprobation sur la manière spécifique de raconter le récit et peut demander plus d'information utilisant une intonation interrogative pour le mot *kemaj*. Les récits de ce genre sont souvent racontés à la première personne pour emphatiser la validité du contenu des narrations. Mais ils peuvent aussi être racontés à la troisième personne selon la préférence du narrateur.

De façon normale les *tajtol melauj* sont racontés dans l'après-midi mais jamais pendant la nuit (Knab, 1983: 148), ni hors du village, même pendant le jour, parce que "les autres", les *amotokniuan* ("pas-nos-frères"), peuvent écouter et ils se facheront probablement et ils prendront l'âme-double de quelqu'un. Ce danger est toujours présent dans le cas des enfants et des personnes âgées qui ne sont pas considérées aussi attachés à leurs âmes-doubles que les adultes. Le narrateur souvent fume une cigarette pour maintenir en dehors "les autres", soufflant parfois la fumée vers les enfants et les personnes âgées de l'auditoire, lesquelles sont les plus vulnérables, pour les protéger "des autres" qui n'aiment pas la fumée du tabac.

³⁸ Orthographié *keman* par Knab (1983)

Les *tajtol melauj* sont définis sur la base d'une formule terminale obligatoire qui établit la véracité du récit. Bien qu'on utilise diverses manières pour exprimer la véracité d'un récit de ce genre, l'affirmation de la véracité est une caractéristique essentielle des *tajtol melauj* (Knab, 1983:153-154).

3.7.4. Les grands récits (*ueyitajtol*)

D'après Knab, Les *ueyitajtol* ("grande parole") sont des longs récits épiques qui consistent en chaînes presque interminables d'unités narratives plus petites qui peuvent être combinées de différentes façons. On n'y trouve qu'un seul thème unificateur: les aventures et prouesses d'un héros culturel. Les protagonistes principaux de ce genre de récits sont certains héros du folklore hispanique, comme Blanca Flor ("Blanche Fleur") ou Juan Oso (Jean Ours). Ceux-ci deviennent des héros culturels qui recréent les choses de ce monde dans la forme qui existent au présent, participant aussi bien à l'histoire moderne (comme, par exemple, dans le cas où Juan Oso expulse les Français de la Sierra³⁹) qu'aux temps des origines (par exemple quand Juan Oso apporte le vent et la pluie du monde souterrain vers la surface de la terre) (Knab, 1983: 148-149). Les récits de Blanca Flor et de Juan Oso narrent comment ces deux personnages transformèrent le monde des hommes et des femmes pour arriver à son état présent, comment ils construisirent le monde comme il est au présent et comment ils accordèrent leurs enseignements moraux et leurs valeurs. Dans le passé lointain (nous dit Knab), bien que les choses furent créées avant l'homme, il n'avait pas de normes de morale sociale et de valeurs. Pour cette raison, les mondes des hommes et des femmes ont été définis par Blanca Flor et Juan Oso (Knab, 1983: 140-141).

Les *ueyitajtol* se narrent à un auditoire constitué aussi bien d'enfants que d'adultes. De façon générale, il y a plus adultes que d'enfants. Mais les parents peuvent conduire leurs enfants pour écouter ce genre de récits. Les *ueyitajtol* son racontés seulement pendant la nuit. La narration d'un récit de ce genre peut prendre plusieurs heures. Elle représente alors une prouesse ardue même pour un maître narrateur expérimenté. Pour cette raison, ces récits dans les conditions formelles qu'exigent le genre, sont rarement racontés aujourd'hui à San Miguel. Mais ces narrations peuvent se reconstruire sur la base de versions narrées de façon abrégée ou sur l'intégration de divers fragments tous les deux relatés dans le genre *tajtol tepitsin* ("petite parole" ou "petits récits") dont nous avons parlé auparavant (3.7.1).

³⁹ Intervention française au Mexique, 1862-1867.

Néanmoins, narrer les *ueyitajtol* en dehors de leur contexte spécifique, bien que cela soit possible, peut être considéré impensable dans la culture parce que les récits seront dépourvus de la formalité, la profondeur et la qualité artistique qu'ils ont quand ils forment partie de leur propre genre. Knab insiste sur ce point: Si quelqu'un est mal informé au point de demander un récit en dehors son propre contexte, ce qu'il obtiendra est une version simplifiée dans le genre *tajtol tepitsin* laquelle, même si elle peut avoir le même contenu général, diffère dans la forme et dans le contexte de la version racontée dans le scénario propre. Les Sanmigueleños comprennent clairement l'importance du contexte et ils l'utilisent comme un des critères fondamentaux pour différencier les genres des narrations orales utilisés dans le village.

Bien qu'il n'y ait pas de prescription pour une introduction formelle obligatoire du *ueyitajtol*, dans la conversation qui précède la récitation, le narrateur doit exprimer son intention de commencer un long récit ce qui prétend éveiller l'intérêt de l'auditoire. D'après Knab (1983: 155), la narration normale des récits de ce genre consiste entre soixante et cent épisodes.

3.7.5. Les récits des origines (*uejkaujkayot*)

Les récits du genre *uejkaujkayot* ("ce qui est arrivé il y a longtemps") constituent de longs récits épiques qui consistent en plusieurs épisodes plus courts mis ensemble par un seul thème: les origines. Ils sont formés aussi comme les *ueyitajtol* par chaînes presque interminables d'unités narratives plus petites qui peuvent être combinées de plusieurs façons différentes. La narration des différents épisodes peut durer de quelques minutes seulement à plus d'une heure d'après leur complexité. Les récits du genre *uejkaujkayot* expliquent comment les choses de ce monde ont prit naissance et comment elles sont arrivées à être ce qu'elles sont. Le facteur unificateur plus important de ce type de récits est donc le thème des origines.

Selon Knab, la récitation formelle des *uejkaujkayot* se réalise pendant toute la nuit, durant trois nuits consécutives par un maître narrateur en présence d'un auditoire composé principalement d'adultes (plus adultes qu'enfants, les parents peuvent, et en réalité ils le font souvent, emener leurs enfants pour écouter ces récits). La narration commence au coucher du soleil. Dépendamment de la vigueur du narrateur et que de la résistance de son auditoire, elle peut finir près de minuit ou même durer jusqu'à l'aube. Au commencement

des années soixante-dix, quand Knab fit son terrain à San Miguel Tzinacapan, la récitation des *uejkaujkayot* y était déjà assez rare et elle était, en soi, un évènement social important qui attirait les gens d'autres villages situés à plusieurs kilomètres de distance. Les trois vieux hommes qui connaissaient alors le cycle entier de ces narrations épiques à San Miguel, étaient cependant, très réticents à les narrer à cause de l'effort et de la dépense économique que cette activité impliquait. Le genre était malheureusement en train de mourir (Knab, 1983: 149).

D'après Knab, quand un maître narrateur décide de raconter les récits du genre *uejkaujkayot*, il le fait connaître, avant tout, à sa famille et à ses compères, plus ou moins une semaine à l'avance. La veille du commencement des narrations, il envoie une jeune parenté, peut-être un de ses petits-fils, informer les familles de ceux qui forment partie de la hiérarchie civile et religieuse, du jour où les récits vont être racontés. Il peut également envoyer quelqu'un pour informer ses amis dans d'autres villages. Le narrateur lui même ne peut pas sortir pour faire les invitations. S'il veut réussir, il doit rester chez lui. Pendant les cinq jours précédant la narration des récits, le narrateur pratique l'abstinence sexuelle. Chaque jour, pendant ce temps, à l'aube, il met des offrandes de fleurs blanches parfumées, d'eau de vie et de galettes de maïs sur la table de l'autel de la maison. Il met aussi l'encensoir sous la table de l'autel. Cela pour communiquer aux habitants du monde souterrain que leur présence n'est pas désiré pendant la récitation des récits. Comme la nuit est considérée un moment dangereux à San Miguel, ceux qui se rassemblent dans la maison du narrateur pour écouter les récits, y restent la nuit entière ou du moins, jusqu'après minuit (*tajkoyoual*), l'heure néfaste. Comme il est commun avec d'autres genres, les cigarettes sont consommées en grandes quantités pendant la récitation afin de faire fuir "les autres".

Bien que les invités apportent galettes de maïs, *gorditas* (haricots mélangés à la pâte de maïs), eau de vie pour le narrateur et *yolixpa* (liqueur d'herbes locales), tout cela ne compense pas le narrateur pour les cigarettes et l'eau de vie qu'il offre. Ces dons en nature ne compensent pas aussi la femme du narrateur qui constamment réchauffe les galettes de maïs et les partage aussi bien avec les invités qu'avec les non invités qui se sont réunis.

La femme d'un maître narrateur dit à Knab que son époux ne devaient plus raconter ces récits parce qu'il était déjà très vieux et qu'ils étaient très pauvres. Néanmoins, malgré les plaintes de sa femme, le maître narrateur affirmait qu'il allait encore raconter ces récits. Avec la récitation de ce type de récits, il gagnait en prestige dans la communauté.

Knab nous avertit que les récits de ce genre peuvent aussi être reconstruits sur la base de versions narrées de façon abrégée ou à partir de sections de narrations relatées toutes les deux dans le genre *tajtol tepitsin*.

Les *uejkaujkayot* sont aussi définis sur la base de leur longueur. Ils doivent inclure entre 250 et 300 récits sur l'origine de ce monde. Bien qu'une introduction formelle ne soit pas nécessaire à la narration de ce type de récits, le narrateur se préoccupe beaucoup, avant de commencer, de faire connaître à son auditoire l'importance de cet événement.

Bien qu'il y ait certaines ressemblances entre le contexte caractéristique des *uejkaujkayot* et des *ueyitajtol*, les deux genres diffèrent en deux aspects: la récitation des *ueyitajtol* n'a pas besoin de la préparation rituelle qui définit des *uejkaujkayot* et l'auditoire n'est pas formellement invité à la narration des *ueyitajtol* (Knab, 1983:140).

Les grands récits épiques (*ueyitajtol* et *uejkaujkayot*), comme aussi les *tajtol melauj*, constituent un moyen de transmission des normes sociales et morales de la communauté aux plus jeunes générations. Pour cette raison, la qualité morale du narrateur est considérée très importante. Ainsi, quand un narrateur plus jeune, qui n'est pas reconnu comme un maître de la forme ou du genre, ose raconter des récits qui forment partie à plein droit des grands récits épiques et les *tajtol melauj*, la première chose que le maître plus âgé met en doute n'est pas sa capacité de le faire mais son droit moral de narrer ce genre de récits, aussi bien que sa qualité morale (Knab, 1983: 141) à cause du respect dû à l'âge.

CHAPITRE 4

METHODOLOGIE

Dans ce chapitre, nous décrivons, tout d'abord, le contexte très particulier dans lequel s'est réalisée cette recherche et, ensuite, nous précisons les lignes méthodologiques qui nous guideront dans cette étude. Touchant le contexte de cette recherche (4.1), nous décrivons de façon schématique les conditions et les motivations de la collecte des premiers récits (4.1.1), les actions que nous avons entreprises pour faire de la langue maseuale une langue écrite (4.1.2), l'utilisation scolaire de la langue maseuale (4.1.3) et la constitution du Taller de Tradición Oral et ses activités (4.1.4). Ensuite nous définirons le but de cette étude (4.2). Puis, nous délimiterons l'univers de nos données (4.3), et finalement, nous expliciterons les procédures pour notre lecture des récits du corpus sélectionné (4.4) et nos hypothèses de travail (4.5).

4.1. Le contexte de cette recherche

Il faut tout d'abord signaler que contrairement aux formes les plus communes de la recherche anthropologique, cette étude surgit à l'intérieur d'un projet de recherche-action participative (Fals-Borda 1985) qui s'est développé surtout dans la communauté maseuale de San Miguel Tzinacapan à partir de 1972 jusqu'à ce jour. Nous avons collaboré à cette expérience de 1976 à 1990. Notre recherche s'inscrit donc à l'intérieur d'un projet d'"anthropologie impliquée" (Beaucage, manuscrit non publié)

4.1.1. La collecte des premiers récits

En 1976, quand nous sommes arrivés à la communauté de San Miguel Tzinacapan pour nous intégrer à l'équipe PRADE, nous avons commencé à nous intéresser à la collecte, à l'étude et à l'utilisation de récits de la tradition orale des Maseuals à des fins pédagogiques de revalorisation culturelle. PRADE (*Proyecto de Animación y Desarrollo*, "projet d'animation et développement") est une association civile, constituée par des professionnels métis, extérieurs à la communauté de San Miguel Tzinacapan, qui ont décidé de réaliser une expérience d'insertion dans cette communauté maseuale avec le propos d'éveiller des processus de développement de celle-ci à partir de la conjonction des efforts

de l'équipe externe et de la communauté locale. À l'intérieur du projet global de développement économique, politique et culturel de l'équipe PRADE, nous avons travaillé entre 1976 et 1990 (avec des interruptions de 1986-1988 et de 1989-1990 pour nos études à l'Université de Montréal) surtout dans l'enseignement de la lecture et de l'écriture en langue autochtone dans des écoles primaires, et dans la recherche-action participative pour la revalorisation de la culture maseuale. Ces quatorze années de résidence et de travail à San Miguel Tzinacapan et dans d'autres communautés maseuales ont permis de nous rapprocher un peu de la culture et de la langue de ce groupe.

Dès notre arrivée dans la communauté en 1976, nous nous sommes intéressés à la collecte de récits de la tradition orale afin de les utiliser surtout pour entreprendre des actions pédagogiques de revalorisation de la culture maseuale et, de façon complémentaire, dans le but de créer une source pour l'étude de cette culture afin de réaliser, à partir de la recherche, une revalorisation culturelle plus efficace. Notre intérêt pour la collecte et l'utilisation pédagogique des traditions orales surgit du contact avec María Eugenia Sánchez, fondatrice de l'équipe PRADE, qui nous fit connaître la richesse et les possibilités d'utilisation pédagogique de la tradition orale. En 1973, en collaboration avec l'anthropologue Tim Knab, Mme Sánchez a commencé à étudier les traditions orales de San Miguel Tzinacapan.

La collecte de récits de la tradition orale et leur utilisation pédagogique se réalisa de façon intermittente entre 1976 et 1990. Au commencement (1976-1980) le travail a été réalisé par nous-même avec la collaboration de Mme Yolanda Argueta, une de nos coéquipières de PRADE et de quelques membres de la communauté. En 1977, après notre premier contact avec la communauté de San Miguel Tzinacapan et dans le cadre de la réglementation universitaire mexicaine, nous avons présenté au Département de Sociologie de l'Universidad Autónoma Metropolitana – Xochimilco de la ville de Mexico, un projet pour réaliser notre service social universitaire obligatoire correspondant au baccalauréat en sociologie de l'éducation que nous étions en train de terminer dans cette université. Dans ce projet, nous proposons de réaliser une collecte de récits de la tradition orale des Maseuals afin de les utiliser comme matériaux de lecture en langue maternelle. Un article de Simoni Malya (1976) dans une revue de l'Unesco nous fournit les éléments théoriques et méthodologiques pour cette première recherche d'ambition restreinte. En suivant cet auteur, qui avait recueilli des traditions orales africaines en Tanzanie pour s'en servir comme des

matériaux de lecture destinés aux adultes nouveaux alphabétisés, nous avons rédigé notre petit projet de service social universitaire. La méthode proposée par Malya (*ibidem*) et que nous avons adopté pour la collecte des récits maseuals était fort simple: a) Localiser des vieillards qui avaient la réputation de narrer des beaux récits traditionnels. b) Les convaincre de nous permettre d'enregistrer les récits afin de les conserver en forme écrite au bénéfice des nouvelles générations et éviter ainsi leur perte irréparable. c) Inviter les narrateurs à relater les récits une première fois sans les enregistrer afin de les aider à bien se rappeler de la totalité des récits et d'éviter les hésitations dans l'enregistrement définitif. d) Les faire réciter les récits une seconde fois pour les enregistrer. e) Préparer les matériaux de lecture en langue autochtone à partir des récits enregistrés.

Le but que nous poursuivions dans la collecte de ces récits de la tradition orale maseuale était, tout d'abord, d'obtenir des narrations traditionnelles de la culture autochtone en langue maternelle pour les transformer en matériaux de lecture. Ils seraient destinés aux enfants et adultes nouveaux alphabétisés ou en général à toute la population qui savait déjà lire. À travers ces moyens, nous voulions provoquer une revalorisation de la culture locale, traditionnellement méprisée par les hispanophones du chef-lieu régional. C'est-à-dire que cette recherche poursuivait un but fondamentalement pédagogique.

De façon secondaire, nous voulions aussi constituer une source pour les recherches sur la culture. Mais cela toujours à des fins pédagogiques pratiques pour utiliser les résultats de la recherche dans des actions de revalorisation culturelle au sein de la communauté. Nous pensions alors réaliser une analyse à long terme de ces récits pour en trouver les messages positifs, les messages moraux, les messages que la culture, que les vieillards voulaient communiquer aux nouvelles générations à travers les récits. C'est-à-dire que nous étions convaincus que ces récits traditionnels véhiculaient quelque chose comme la morale des contes et des fables occidentales. Ou, d'après ce que nous dit Bruno Bettelheim (1988) dans *La psychanalyse des contes de fées*, des matériaux propres pour développer les idées intellectuelles et morales des enfants.

Mais nous avons trouvé une première difficulté. Au commencement, notre projet ne fut pas accepté par le comité de service social de notre université parce qu'on nous dit que notre projet constituait un projet de recherche "anthropologique et non pas sociologique" (*sic !*) et le baccalauréat que nous suivions étaient en sociologie de l'éducation. Peu de temps après, nous avons trouvé l'explication de cette résolution aberrante dans les luttes de

pouvoir entre les professeurs de cette université qui débutait. Étant donné que le chef du département de sociologie était un anthropologue et que la plupart des professeurs qui y appartenaient étaient des sociologues, ceux-ci pensaient que notre projet formait partie des recherches du chef du département et alors la commission refusa notre projet pour manifester leur opposition au chef. Après que la situation fut expliquée, la commission nous présenta ses excuses et approuva et encouragea notre projet.

Nous avons décidé de commencer alors la collecte des récits en suivant rigoureusement la méthode que nous venons de décrire, proposée par Malya. Notre amitié avec une vieille femme chamane-guérisseuse maseuale de San Miguel Tzinacapan, Mme Rufina Manzano, nous facilita la collecte de la première série de récits. Nous lui avons demandé de nous raconter de beaux récits (*bonitos cuentos*) pour les enregistrer, les transcrire et les publier en forme écrite afin de les faire connaître aux enfants et aux gens du village. Elle accepta et elle nous invita à nous rendre chez elle un après-midi. À notre arrivée à sa maison, nous avons été surpris de trouver, à part nous, beaucoup d'invités. Il y avait un groupe nombreux d'enfants et quelques adultes hommes et femmes qui étaient des amis de la narratrice. Nous n'avons pas eu le temps de lui demander, en accord avec la méthode proposée par Malya, de nous raconter une première fois le récit ce que lui aiderait à se rappeler de la totalité de la narration et éviter ainsi les hésitations pendant l'enregistrement. Quand tout le monde fut assis et attentif, Mme Rufina commença la session:

Écoutez, adultes et enfants ! Je vais vous dire une pensée: Il n'est pas bon d'être paresseux. Si tu es paresseux, tu peux prendre le chemin de l'ivrognerie ou un autre chemin: Tu t'enivres et après tu frappes les gens. Il y avait un garçon qui était travailleur pendant qu'il vivait avec son père. Mais aussitôt qu'il se maria, il abandonna le travail... (R47)

Cet exorde moral ouvrit la cession de narration de quatre récits: "L'homme paresseux" (*Se tokniuj tatsiuj*) (R47), deux récits sur les "gnomes" (*Masakamej*) (R27 et R31), et "Les hiboux" (*Kuoujxaxakajmej*) (R47). Sans nous rendre compte, nous avons provoqué une session inscrite rigoureusement dans le contenu, le contexte et la structure formelle des *tajtol melauj* ou "parole vraie" (3.7.3). Mais, à cause de notre manque de formation ethnographique, nous n'étions pas conscients alors de la valeur sémantique du contexte de narration. Nous ignorions la taxonomie des récits des Maseuals et tous les éléments qui déterminent les divers genres. Notre attention se dirigeait fondamentalement à

la collecte de récits isolés, de pièces littéraires qui nous serviraient de matériaux de lecture. Notre conceptualisation d'alors concernant la cueillette de récits peut se comparer à celle des anciens archéologues qui se préoccupaient seulement de la collecte de pièces archéologiques isolées sans prendre en compte le contexte de la découverte de ces pièces. Néanmoins, il faut prendre en compte que, bien que nous n'étions pas conscients du contexte, cette session s'est déroulée en accord précis avec les normes culturelles établies pour ce genre de récits. Et nous n'avons pas donc obtenu des récits amoindris mais, au contraire, des récits qui remplissaient toutes les conditions de haute qualité prescrites, par la culture. En effet, la narratrice était une vieille femme chamane-guérisseuse très reconnue dans les communautés maseuales et le contexte de narration fut le contexte demandé par la culture pour ce genre de récits.

Notre expérience suivante nous réservait aussi une intéressante surprise. Nous avons entendu dire à un Métis (*Koyot*) de Cuetzalan que les Maseuals narraient un conte très long sur un héros puissant semblable à Superman qu'ils appelaient Juan Oso ("Jean l'Ours") et qu'ils racontaient beaucoup d'aventures de ce personnage. Alors nous avons décidé de chercher et d'enregistrer ce récit de Juan Oso dans la communauté de San Miguel Tzinacapan. Quand nous avons trouvé Francisco Ortigoza Téllez, un narrateur qui connaissait ce récit, nous lui avons demandé de nous le raconter pour l'enregistrer dans notre magnétophone et le transcrire et traduire à l'espagnol pour le publier. Il accepta, mais il nous dit qu'il allait nous appeler pour nous raconter le conte demandé. Comme les jours passaient et nous ne recevions pas aucune notification, nous sommes allés de nouveau lui demander quand il nous raconterait le conte. Il nous demanda d'attendre encore et qu'il nous appellerait. Finalement un dimanche il nous invita à aller chez lui le soir, à l'heure du coucher du soleil. Quand nous sommes arrivés chez lui, nous avons trouvé beaucoup de personnes, hommes et femmes adultes, jeune gens et surtout des enfants, qu'il avait invités à la narration. Notre narrateur commença son beau récit, tout le monde était très attentif au récit très vivant des aventures du héros. Après une heure de récitation, il s'arrêta soudain et nous informa qu'il continuerait un autre jour. Nous étions un peu frustré et nous ne comprenions pas les raisons de l'interruption de la narration. Puis, pendant plusieurs semaines nous sommes allés visiter le narrateur et il nous disait qu'il allait nous avertir quand il continuerait la narration du récit. Finalement, à peu près cinq semaines plus tard, un dimanche soir, il nous dit qu'il continuerait la narration de Jean Ours. Devant le même

auditoire que la session précédente, il raconta le récit pendant une heure jusqu'à la fin. De nouveau, sans que nous le sachions, nous avons provoqué la narration d'un long récit, cette fois-ci, du genre *ueyitajtol* ("grande parole" ou "grands récits") avec les formalités prescrites pour ce genre dans la culture maseuale (3.7.4). Notre chance fut ici meilleure que celle de Knab qui, avant nous, avait visité ce même narrateur et n'avait obtenu qu'une version de ce récit racontée sans les formalités exigées par ce genre de récits maseuals.

Probablement le refus du narrateur pour réciter le récit quand nous lui avons demandé peut s'expliquer par l'époque de l'année au moment de laquelle nous avons fait la demande. Ou peut-être le narrateur n'était-il pas préparé pour le faire. Il avait possiblement décidé de raconter le récit en présence de ses amis et il a dû se préparer pour faire face aux dépenses qui accompagnent la récitation (cigarettes, eau de vie, café). Ou, probablement, il existait d'autres circonstances que nous ignorions. Peut-être a-t-il dû interrompre le récit dans la première session parce qu'il faisait nuit et le récit fait référence aux "autres", c'est-à-dire, aux habitants du monde souterrain, et les Maseuals considèrent qu'il est dangereux de parler de ces êtres surnaturels pendant la nuit. Mais à l'époque, nous n'avions pas les éléments pour interpréter toutes ces circonstances. Ce n'est que douze ans après, en 1990, lors d'un cours de doctorat avec le professeur John Leavitt à Montréal que nous connûmes l'importance et la valeur sémantique du contexte de narration. Et ce n'est que pendant cette même année que nous avons lu la thèse de Knab dans laquelle il avait exploré la taxonomie et le contexte de la récitation des récits maseuals à San Miguel Tzinacapan.

Il est intéressant de noter que ce récit a obtenu le prix national de narrative autochtone "Rosario Castellanos" octroyé par l'Institut National de Beaux Arts et Littérature (Instituto Nacional de Bellas Artes y Literatura) et par l'Institut National Indigéniste (Instituto Nacional Indigenista). Un des membres du jury fut le renommé écrivain mexicain Juan Rulfo. Ce récit fut publié par l'Institut National de Beaux Arts et Littérature (Otigoza 1980).

Nous avons enregistré aussi une vingtaine de récits racontés par d'autres vieillards de la communauté dans des situations informelles, c'est-à-dire, où nous étions seul avec le narrateur. Ainsi, on nous narra des contes comme "L'opossum et le lapin", "Le coyote et le lapin", des récits sur la Révolution mexicaine de 1910-1920 et plusieurs autres contes qui appartiennent nettement, aussi bien par le sujet que par le contexte de narration, au genre *tajtol tepitsin* ou "petits récits" (3.7.1). Nous avons recueilli aussi un récit des origines sur

le déluge. Un fonctionnaire du bureau gouvernemental des cultures populaires nous informa qu'il allait publier une collection de récits sur la thématique du déluge racontés dans diverses cultures autochtones du Mexique. Il nous invita à chercher des récits sur ce sujet chez les Maseuals. Nous avons rendu visite à un vieillard, M Pedro Arrieta Paredes, reconnu par sa connaissance de cette narration, probablement dans le contexte de la catéchèse catholique, et nous lui avons demandé de nous le raconter. Il nous demanda alors de lui prêter une Bible pour lire le récit devant le magnétophone. Nous avons eu de la peine à le convaincre de nous raconter le récit par cœur comme il le narrait de façon spontanée. Le résultat fut en beau récit (R7) qui met ensemble des éléments du récit biblique avec des éléments semblables à ceux du mythe "La légende des soleils" des anciens peuples nahuas de la Vallée de Mexico.

Il est important de signaler que cette cueillette des récits éveilla un certain intérêt chez quelques personnes de la communauté. Un jour que nous écoutions les récits enregistrés chez nous, une vieille femme, notre voisine, se rapprocha de la fenêtre et nous demanda la permission d'écouter les récits. Elle ne voulut pas entrer, elle écouta les récits enregistrés avec beaucoup d'intérêt, debout sur le trottoir, devant la fenêtre.

4.1.2. Faire de la langue maseuale une langue écrite

Nous avons signalé auparavant que le propos principal de notre collecte de récits de la tradition orale était de les publier et de les diffuser entre la population Maseuale à des fins de revalorisation culturelle. Au commencement, nous avons éprouvé beaucoup de difficultés à transcrire les récits parce que la variante maseuale du nahuatl n'était pas une langue écrite (contrairement au nahuatl des Aztèques qui fut transcrit par les missionnaires espagnols). Il y avait aussi notre méconnaissance de cette langue, de sa structure phonologique et la carence d'un alphabet efficace pour la transcrire. Nous avons cherché la solution à ces problèmes dans l'étude de la grammaire du nahuatl classique (celui parlé au XVIe siècle dans la Vallée de Mexico) et dans l'analyse des formes d'écriture utilisées dans certains textes de cette variante et de quelques autres variantes du nahuatl moderne. Ces études nous aidèrent un peu dans notre propos. Mais une difficulté importante était la variabilité des formes pour écrire cette langue d'un auteur à l'autre. Malgré tout, avec l'aide d'un homme de la communauté, nous avons initié le travail de transcription des récits

enregistrés. Mais nous ressentions la carence d'éléments techniques pour bien faire notre travail.

En 1978, la Dr Sybille Toumi du Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) de France, spécialiste en langue nahuatl, et une autre étudiante française de linguistique, Duna Troiani, arrivèrent à San Miguel Tzinacapan, pour réaliser des travaux de recherche sur la langue maseuale. Avec la participation de ces linguistes, nous avons réalisé des sessions avec des jeunes Maseuals de la communauté afin de définir l'alphabet qui serait employé pour écrire la variante locale. Dans la première session, les linguistes firent écouter une phrase d'un récit de la variante maseuale enregistrée à l'avance et elles demandèrent aux jeunes Maseuals de transcrire la phrase. Le résultat fut que les jeunes produisirent neuf formes différentes d'écrire la même phrase, seulement deux jeunes écrivirent cette phrase de la même façon. Il était donc nécessaire d'arriver à des accords bien fondés pour unifier l'écriture de la variante locale.

Mme Toumi proposa alors aux jeunes Maseuals de travailler ensemble pour définir un alphabet, version simplifiée de l'alphabet phonétique international, qui serait réglé par le critère "un phonème, une lettre". Dans une autre session, elle présenta aux jeunes Maseuals une liste des divers phonèmes utilisés dans leur variante dialectale et diverses possibilités de les représenter de façon graphique. Les jeunes Maseuals discutèrent entre eux et déterminèrent en forme démocratique l'alphabet qu'ils utiliseraient dans le futur. On décida de respecter cet accord. Néanmoins, plus tard, nous avons adopté une petite modification pour accorder l'alphabet avec la proposition des professionnels autochtones nahuas de tout le pays.

Avec la participation de ces linguistes et de leurs travaux scientifiques (un essai grammatical [Troinai, 1979] et, plus tard, un vocabulaire nahuatl-espagnol [Toumi, 1984]) on développa, dans cette première étape, les éléments techniques pour réaliser notre travail de transcription de récits et en général d'écriture de la langue ethnique en suivant des critères uniformes. La langue maseuale commença ainsi à être une langue écrite.

Une anecdote nous aidera à évaluer l'impact que ce fait a eu sur la communauté maseuale. Un jour Mme Argueta, notre coéquipière de PRADE, est arrivée chez la famille maseuale qui l'hébergeait. Elle mit près du feu domestique où on préparait les galettes de maïs pour le repas, les feuilles qui contenaient la transcription du premier des récits que nous avons recueillis et que Mme Argueta venait de travailler avec la collaboration de deux

jeunes Maseuals. Quand un homme de la famille arriva, il prit les feuilles et commença à lire le récit à haute voix sans hésitation. Cette lecture du premier récit oral transcrit en langue maseuale fit perdre le souffle à tout le monde dans la maison. Après sa lecture hommes, femmes et enfants étonnés posaient des questions: "Alors, il est possible d'écrire et de lire notre langue ?"

Nous avons interprété nos actions pour faire de la langue maseuale une langue écrite en termes de prestige linguistique (Ferguson 1959). En faisant passer la variante maseuale du statut de langue seulement parlée au statut de langue parlée et écrite, elle a augmenté son prestige entre ses usagers.

4.1.3. L'utilisation scolaire de la langue maseuale

En novembre de 1978, nous avons été assigné comme le seul instituteur de l'école primaire de la petite communauté maseuale de Tecpantzingo, municipalité de Jonotla, dans la basse montagne, à trente kilomètres de San Miguel Tzinacapan. Nous avons reçu dans notre école plus de 70 élèves qui ne parlaient que la langue maseuale. Personne n'était capable de lire les livres en espagnol. Notre expérience antérieure comme instituteur dans l'enseignement de la lecture et l'écriture dans les écoles urbaines des classes sociales hautes et moyennes nous donnait la sécurité de que nous étions capable d'enseigner à lire et à écrire aux enfants. Nous confions aussi que, si nous motivions de façon adéquate les enfants, ils seraient capables d'apprendre vite. Mais nous nous rendîmes compte très tôt qu'il existait une importante barrière pour la communication: ils ne comprenaient pas l'espagnol et nous ne parlions pas la langue maseuale. Pour cette raison nous avons décidé de dédier une partie importante du temps scolaire à l'enseignement de l'espagnol parlé (ce qui correspondait avec une des principales expectatives des parents des enfants) sans négliger l'enseignement de la lecture et l'écriture, d'une part. Et d'autre part, de dédier plus d'effort à notre propre apprentissage de la langue maseuale. Petit à petit la communication entre nos élèves et nous s'améliora. Néanmoins à la fin de l'année scolaire nous nous sentîmes frustré de constater que personne n'avait appris à lire ni à écrire pendant ce cours.

À partir de l'année scolaire 1979-1980 nous avons commencé dans la même communauté de Tecpantzingo un projet pilote d'enseignement de la lecture et de l'écriture en langue maternelle, projet financé en partie par le Bureau gouvernemental d'éducation autochtone (Dirección General de Educación Indígena de la Secretaría de Educación

Pública). Ce bureau paya les salaires de trois jeunes Maseuals sans expérience pédagogique antérieure: Un dessinateur et un rédacteur préparaient les matériaux didactiques en langue maternelle et un autre jeune instituteur l'enseignait aux enfants. Nous avons la responsabilité de former ces jeunes et de coordonner les travaux du projet. La méthode pédagogique que nous avons employée suivait les lignes de la "méthode globale d'analyse structurale" proposée par le Bureau gouvernemental d'éducation (Secretaría de Educación Pública). Quant à la thématique des leçons, nous avons cherché à nous inspirer de la culture locale.

Bien que notre forme d'enseignement eut le support des parents de nos élèves, elle n'obtint pas les résultats attendus par nous. A la fin de l'année scolaire les enfants qui suivirent le programme d'enseignement en langue maternelle ne savaient pas encore lire, malgré le sérieux de notre engagement et malgré le fait que nous avons commencé à utiliser la langue maternelle. La lecture d'une œuvre d'Emilia Ferreiro et Ana Teberosky (Ferreiro, 1979) nous donna la clé pour interpréter ce qui s'était passé: Si les enfants appartiennent à une famille où on lit, ils avancent dans l'apprentissage de la lecture et de l'écriture bien avant d'aller à l'école. Nos élèves maseuals, dans un environnement dans lequel n'existait presque pas la communication écrite, tardaient beaucoup plus à apprendre à lire et à écrire bien qu'on utilisait leur propre langue dans l'enseignement et des moyens pédagogiques efficaces dans d'autres milieux socioéconomiques. Postérieurement, nous avons découvert que le pédagogue Luis F. Iglesias (1973) avait constaté aussi dans le milieu rural de l'Argentine que se produisait un retard dans l'apprentissage de la lecture et de l'écriture de la part des enfants paysans de ce pays.

À partir de 1979, un groupe important de jeunes Maseuals de San Miguel Tzinacapan, hommes et femmes, commencèrent à participer à d'autres expériences éducatives, telles l'éducation maternelle inspirée de la méthodologie proposée par la pédagogue italienne Maria Montessori. On créa des *Inchankonemej*, ("la maison des enfants") mais avec des adaptations créatives aux circonstances locales. On mit en place un programme d'éducation compensatoire pour des enfants et adolescents qui avaient abandonné l'école primaire. On entreprit avec l'Instituto Nacional para la Educación de Adultos (INEA) (Institut national pour l'éducation des adultes) l'éducation primaire et secondaire pour adultes, dans lesquelles on employa la variante locale de la langue nahuat, aussi bien en forme orale qu'en forme écrite, comme langue d'enseignement. Toutes ces

expériences furent coordonnées par des membres de l'équipe PRADE, à laquelle nous appartenions.

Le développement de toutes ces expériences éducatives impliqua un travail important de formation des jeunes instituteurs et alphabétisateurs maseuals pour écrire leur langue maternelle. La conjonction de la connaissance de leur propre langue de la part des jeunes Maseuals, avec la connaissance de certains concepts linguistiques pour l'analyse de la langue de la part des collaborateurs externes, rendit possible un dialogue fécond qui permit aux jeunes Maseuals impliqués dans ces expériences d'écrire leur langue sans difficulté.

La méthode que nous avons employée pour les former consistait à leur demander de rédiger des textes, ensuite nous analysions de façon collective les textes produits afin de déterminer si les rédacteurs avaient représenté tous les phonèmes, si la représentation de chaque phonème était conforme à l'alphabet sélectionné, si les coupures entre les mots étaient les adéquats et si la ponctuation permettait d'établir le sens précis qu'on voulait communiquer.

Petit à petit les jeunes instituteurs développèrent la capacité autonome de discuter et de résoudre, indépendamment des assessseurs externes, les problèmes qui surgissaient dans le processus de doter leur langue d'un système d'écriture efficient. La discussion collective et la résolution en groupe des difficultés qui surgissaient se montrèrent comme les instruments les plus efficaces à ce propos. Au fur et à mesure que les jeunes instituteurs maseuals dominaient la forme d'écrire leur langue, se forma un processus de diffusion horizontale, c'est-à-dire que l'apprentissage se transmettait d'une personne à l'autre, entre les jeunes Maseuals, sans nécessité de participation externe. Certains jeunes développèrent vite des capacités remarquables pour l'analyse linguistique.

À partir de 1980 nous avons dû transférer notre projet d'enseignement de la lecture et de l'écriture de Tecpantzingo à la communauté de Pinahuista à six kilomètres de San Miguel Tzinacapan à cause des craintes légitimes que nous éprouvions par rapport à notre sécurité personnelle en raison de notre intervention dans la communauté de Tecpantzingo pour aider à une jeune Maseuale à entamer une action judiciaire contre ses agresseurs sexuels qui étaient des tueurs à gage (*guardias blancas*) des propriétaires de la région.

Dans cette seconde tentative pour enseigner à lire et à écrire en langue maternelle, nous avons aiguisé notre méthode et nous l'avons appliqué avec plus de rigueur. Vers la fin du cours scolaire, les enfants les plus avancés (second degré) commencèrent à écrire des

textes libres dans leur langue maternelle. Cela nous permit d'appliquer une méthode inspirée de celle proposée par Célestin Freinet (1982). Nous invitons les enfants à rédiger des textes sur un thème sélectionné par eux mêmes ou suggéré par nous. Puis, nous lisons ces textes à haute voix et les enfants sélectionnaient un de ces textes, celui qu'ils aimaient le plus. Ensuite nous le copions sur le tableau noir tel que le rédacteur l'avait écrit. À partir de la discussion collective, nous faisons les corrections orthographiques. Ensuite, pendant que les enfants copiaient dans leurs cahiers le texte que nous avons écrit et corrigé au tableau, nous imprimions le même texte à l'aide d'une machine ronéo manuelle. Sur la feuille qui contenait le texte, on laissait un espace qui serait utilisé par les enfants pour illustrer de façon libre le texte photocopié. Ainsi, en collectionnant ces feuilles détachées, ils formaient leur "livre de vie" dans leur propre langue et sur des sujets de la vie de leur communauté. Les récits de la tradition orale que nous avons recueillis dans les communautés maseuals commencèrent alors à être utilisés dans l'enseignement scolaire. On invitait aussi les enfants à rédiger des contes traditionnels comme exercice de rédaction en langue autochtone. Le récit *Chichiltakat* ("L'homme rouge") (R40), dont nous nous occuperons dans cette étude, est l'exemple d'un récit traditionnel rédigé en langue maternelle par un adolescent pendant un cours d'un de nos programmes. L'instituteur invita les étudiants à rédiger de façon libre des récits traditionnels en langue maseuale et l'adolescent Antonio Rosario rédigea ce long et intéressant récit traditionnel pendant cet exercice. La version que nous présentons dans R40, est une version abrégée de ce récit.

De cette façon, on a créé un espace qui favorisait la créativité et l'expression spontanée en langue maternelle. Notre expérience éducative innovatrice suscita chez les enfants un grand intérêt pour ces activités. Néanmoins, les enfants de six ans n'apprenaient pas à lire au cours de leur première année. L'expérience nous fit nous rendre compte que malgré une pédagogie que nous jugions désormais appropriée dans ce milieu, le processus d'acquisition des facultés de lecture et écriture prenait beaucoup plus de temps que dans les milieux urbains.

Après une année de travail à Pinahuista, nous avons dû faire face à un problème sérieux: Les caciques⁴⁰ de la localité essayèrent d'en finir avec notre expérience en nous accusant de forme calomnieuse de diverses irrégularités devant les autorités éducatives de

⁴⁰ Marchands et gros planteurs de café opposés au processus de développement selon la base auquel nous participions.

la région et de l'état de Puebla. Il n'était pas facile pour eux d'accepter que les enfants de leur communauté se forment à l'école, puisqu'après, ceux-ci n'accepteraient plus les salaires infimes que les caciques payent aux journaliers qui travaillent pour la récolte du café. Le support des parents des élèves et des fonctionnaires du ministère d'éducation fut décisif pour la continuation de notre expérience.

En 1981 nous avons imprimé la première version de deux brochures pour l'enseignement de la lecture et l'écriture en langue maseuale. Ces deux brochures intégraient les matériaux détachés que nous avons élaborés, épurés et expérimentés tout au long de deux années précédentes. Nous avons élaboré aussi beaucoup d'autres matériaux éducatifs.

Pendant les quatre années (1980-1984) que dura notre expérience d'enseignement de la lecture et l'écriture en langue maternelle à la communauté de Pinahuista, nos élèves apprirent premièrement à lire et à écrire en langue maseuale et ensuite en espagnol. Cette expérience nous montra que l'acquisition de cette habilité prenait généralement entre une année et demi et deux années de scolarisation en l'école primaire, sans compter une préscolarisation en l'école maternelle. Beaucoup plus de temps que dans le milieu urbain. Ce qui coïncide avec la découverte de Luis F. Iglesias (1983:113) dans le milieu rural de l'Argentine.

Nous avons découvert aussi que la transition à partir de la lecture et de l'écriture en langue maseuale vers l'espagnol ne représentait pas beaucoup de difficulté pour les enfants. Celle-ci était une constatation fondamentale qui nous encourageait à continuer sur la voie que nous avons choisi étant donné que les parents de nos élèves montraient beaucoup d'intérêt à ce que leurs enfants maîtrisent bien l'espagnol. En réalité, nous avons constaté qu'apprendre à lire est une habilité indépendante de la langue qui est utilisée pour cet apprentissage, c'est-à-dire, qu'on apprend à lire une seule fois pendant la vie et le transfert de cette habilité à une autre langue qu'on connaît, est presque automatique (Gudchinsky 1974).

Les parents de nos élèves appréciaient nos formes d'enseignement. Bien qu'ils considéraient que leurs enfants devaient maîtriser l'espagnol à cause de l'importance économique croissante de cette langue dans la région et à l'extérieur (où les Maseuals se voient obligés d'émigrer), ils aimaient qu'on utilisait la langue maseuale surtout avec les petits parce que de cette façon "les enfants perdaient petit à petit la peur d'aller à l'école".

Nous pensons que ce support des parents à notre programme se fondait sur le fait que nous faisons aussi beaucoup d'effort pour enseigner aux enfants à parler l'espagnol et ils appréciaient les résultats que leurs enfants obtenaient à cet égard, et que, de façon parallèle, notre enseignement de la lecture et de l'écriture en langue maternelle facilitait l'apprentissage de cette habilité et il s'opérait un transfert naturel de cette habilité à la lecture en espagnol. Pendant notre expérience éducative à Tecpantzingo et à Pinahuista, nous avons reçu à une seule occasion, un message écrit d'un père de famille maseual dans lequel il nous avertissait qu'il ferait sortir son fils de notre école à moins qu'on ne lui enseigne qu'en espagnol.

Une autre constatation importante fut que durant toute la période où nous avons utilisé nos brochures pour l'enseignement de la lecture et l'écriture, l'intérêt et la spontanéité des enfants dans ces activités diminuèrent en comparaison avec la période où nous avons utilisé les techniques inspirées de la méthode de Freinet, c'est-à-dire, quand les enfants rédigeaient leurs propres matériaux de lecture qu'on imprimait immédiatement dans la salle de classe. Après cette expérience, nous nous fions davantage à l'invitation de Freinet (1982), qui suggère de laisser de côté les livres de texte externes et de créer une atmosphère propice où la créativité enfantine puisse produire ses propres textes de lecture à partir du contact étroit avec sa réalité.

Si cette hypothèse est vraie, elle a des implications très intéressantes pour résoudre un des problèmes les plus importants dans l'enseignement de la lecture et de l'écriture en langues ethniques du Mexique: La rédaction de livres de texte pour une grande diversité de langues et variantes dialectales. Nous croyons que l'utilisation de la méthode de Freinet par des enseignants qualifiés et motivés rendra plus facile en même temps l'impartition d'une éducation étroitement liée aux situations spécifiques de la localité et permettra de résoudre le problème des coûts des livres de texte pour une grande diversité de langues et variantes dialectales. Le développement actuel des ordinateurs personnels et des imprimantes numériques facilite beaucoup la production de matériaux éducatifs de ce type.

Notre expérience de Pinahuista fut interrompue en 1984 à cause de problèmes personnels de santé et surtout en raison du blocage systématique que le nouveau directeur régional d'éducation autochtone fit à notre projet, ceci culmina avec l'assignation des jeunes instituteurs maseuals de notre expérience à des écoles d'autres communautés. Ce fonctionnaire se gradua en 1982 avec la première génération d'ethnolinguistes autochtones

qui appartenait à divers groupes ethniques du pays et qui avaient été formés en principe pour "impulser le développement ethnique et linguistique des peuples autochtones du Mexique" (Reyes García 1982). Cet ethnolinguiste et certains de ses compagnons entreprirent dès 1983 une importante campagne d'attaques virulentes et calomnieuses contre l'action de notre équipe PRADE exprimées spécialement pendant un congrès d'anthropologues et au moyen de pamphlets distribués entre les instituteurs autochtones de la région. Les attaques de ces ethnolinguistes cherchèrent de présenter notre action comme associée à celle de l'Instituto Lingüístico de Verano (Wycliffe Bible Translators) qui été considéré à l'époque comme une institution qui réalisait des actions néfastes dans les communautés autochtones du Mexique. La position de ce fonctionnaire était "d'empêcher la main-mise des non-autochtones sur le développement culturel de la région". Mais, d'autre part, ni lui ni les instituteurs sous ses ordres réalisèrent, à cette époque, aucune action significative que ce soit par rapport au développement culturel des communautés maseuales et totonaques de cette région.

Après 1986, ce qui peut sembler paradoxal le syndicat des instituteurs maseuales et totonaques de la région (Región Zacapaxtla de la Dirección General de Educación Indígena de la SEP) décida de refuser les propositions gouvernementales d'impartir une éducation avec des contenus ethniques et d'utiliser la langue maternelle pour l'enseignement scolaire. Le paradoxe de l'opposition des instituteurs autochtones à une éducation avec des éléments de leur propre culture, peut avoir une explication dans les conflits d'identité qu'expérimentent les instituteurs autochtones, qui ont souvent de la difficulté à intégrer la loyauté à leur propre culture et leur fonction d'enseignants. Ils optent souvent pour la culture externe, adoptant, de cette façon, la suggestion du groupe hégémonique d'abandon de leurs langues et de leurs cultures.

Entre 1984 et 1990 nous nous sommes associé à l'école secondaire de San Miguel Tzinacapan (Escuela Telesecundaria Federal de Tatsijtsilin) comme professeur et, pendant quelque temps, comme directeur. Cette école recevait des adolescents, garçons et filles, âgés de 12 à 15 ans. Le travail dans cette école secondaire nous permit de mettre en œuvre beaucoup d'éléments de nos expériences antérieures en remodelant le programme, chose assez aisée dans une Telesecundaria. Par exemple, nous avons décidé d'enseigner comme "langue étrangère" (au lieu de l'anglais) la grammaire, la lecture et l'écriture de la langue maseuale. À partir des textes imprimés de la tradition orale maseuale, nous faisons des

analyses de leur langue et de leur culture. Ils rédigeaient des textes en langue maseuales et parfois ils composaient de la poésie inspirée du modèle des *xochipitsaua* (poésies traditionnelles d'amour). Les parents de nos étudiants et les étudiants eux-mêmes aimaient beaucoup ces changements innovateurs dans l'enseignement parce que ceux-ci avaient l'espoir d'obtenir un emploi comme instituteurs dans les écoles primaires des communautés autochtones de la région et la normativité gouvernementale exigeait aux candidats la maîtrise de la langue autochtone pour octroyer ces emplois. Les connaissances grammaticales et les capacités de lecture et d'écriture de leur langue de la part des étudiants de notre école secondaire représentaient un avantage dans la sélection de ces emplois.

4.1.4. Les actions du Taller de Tradición Oral

À partir de 1980 et jusqu'à 1990, de façon parallèle aux expériences éducatives que nous venons de décrire; nous avons créé le *Taller de Tradición Oral* ("atelier de tradition orale") pour travailler à la collecte, à la transcription, à la traduction à l'espagnol, à l'analyse, à la publication et à la diffusion des récits de la tradition orale maseuale. Divers financements d'institutions mexicaines et étrangères rendirent possible la créations et les activités de cet équipe. Le "*Taller*" était conçu comme une équipe qualifiée dans le travail sur la recherche et la diffusion des traditions orales et dans le renforcement de nos programmes éducatifs de développement culturel. Il était constitué d'une dizaine de jeunes Maseuals, hommes et femmes, et quelques membres de l'équipe PRADE. Quelques uns des jeunes Maseuals du *Taller* travaillaient sur les expériences éducatives dont nous avons parlé.

Les objectifs du *Taller* étaient: la collecte de récits de la tradition orale, leur diffusion et l'étude de la culture maseuale. Toutes ces actions voulaient provoquer un processus de revalorisation culturelle au sein de la communauté de San Miguel Tzinacapan et au niveau régional. La motivation principale qui présida la cueillette des récits de la tradition orale était donc la revalorisation culturelle des communautés maseuales de la région. Cela s'accordait avec les objectifs du projet de PRADE qui considérait essentiel le travail sur le développement économique et politique de la communauté de San Miguel Tzinacapan et au niveau régional, sur la base du développement culturel des Maseuals.

Le *Taller* s'affilia à une organisation locale, la Sociedad Agropecuaria del CEPEC de San Miguel Tzinacapan, une coopérative qui combine diverses fonctions de production

économique et d'éducation. Nous avons coordonné les activités du *Taller* à partir de sa création en 1980, et pendant plusieurs années.

Les principales activités du *Taller* entre 1980 et 1990 furent: La collecte de la tradition orale (mythes, contes, récits ethnohistoriques, poésie d'amour et "*relaciones*" qui sont des récits qui accompagnent les danses rituelles), la réalisation et l'interprétation d'enquêtes d'ethnoscience, la réflexion sur le patrimoine culturel, la production d'un vocabulaire maseual-espagnol, l'utilisation des résultats de ces recherches dans l'enseignement scolaire et dans l'éducation des adultes surtout à travers la publication et la diffusion de brochures et de livres et au moyen de performances théâtrales dans les communautés maseuales.

Nous avons cherché à relier les actions du *Taller* avec le mouvement d'organisation économique des coopératives des communautés maseuales de la région et avec les actions entreprises par la communauté de San Miguel et par l'équipe PRADE (v. Reynoso 1988).

Entre 1980 et 1986, le *Taller* réalisa le recueil de plus de cinq cents contes et mythes de la tradition orale, constituant peut-être une des plus vastes collections de récits de ce type recueillies au sein d'une seule ethnie dans l'aire culturelle méso-américaine. Quant à la méthode de collecte, le *Taller* suivit les mêmes procédures que nous avons mis à l'œuvre dans le recueil de récits de la tradition orale antérieur: Dans les communautés de la région, un jeune Maseual cherchait des vieillards (parfois des personnes moins âgées) qui connaissaient et voulaient raconter des récits et il les enregistrerait sur un magnétophone. De cette façon, on a recueilli une grande diversité de récits de tous les genres considérés par les Maseuals (Knab 1983): petits récits, récits de sexe, "parole vraie", "grande parole" et récits des origines. Nous insistons sur le fait qu'à cette époque, la taxonomie autochtone des récits et les conditions requises pour créer le contexte propre de performance de chaque genre de récits nous échappaient.

Nous ne connaissons pas très bien les circonstances de recueil des récits faites par certains intégrants du *Taller*, mais il nous semble que la plupart de ces récits furent racontés par le narrateur en présence seulement de l'enquêteur et de son magnétophone. C'est-à-dire que, d'après Knab (1983), bien que ce contexte puisse être considéré plus ou moins propre à la narration de "petits récits" (*tajtol tepitsin*) et de récits de sexe (*tajtol tapalin*), concernant les récits de "parole vraie" (*tajtol melauj*), les "grand récits" (*ueyitajtol*) et les récits des origines (*uejkaujkayot*) qui furent recueillis de cette façon, en dehors de leur

contexte propre, doivent être classés dans le genre "petits récits" (*tajtol tepitsin*). Cela implique que les récits de ces trois genres que le *Taller* recueillit avaient perdu certaines de leur caractéristiques en raison du fait qu'ils avaient été racontés hors leur contexte. Il est important de mentionner ceci parce que presque tous les récits que nous retiendrons dans cette étude appartiennent probablement à ces trois derniers genres et, peut-être, ils ont été souvent recueillis hors les contextes prescrits pour ces genres.

Néanmoins, de façon semblable aux circonstances de notre propre collecte de récits en 1978, il se peut que certains récits aient été recueillis par les membres du *Taller* dans des sessions plus formelles. Par exemple, nous nous rappelons qu'un dimanche après-midi un enquêteur du *Taller* nous invita à rendre visite à un vieil homme sourd qui était reconnu comme un excellent narrateur. Il habitait normalement dans sa ferme, mais ce dimanche-là il était venu à sa maison du village de San Miguel Tzinacapan. Notre visite avait l'objet de l'inviter à nous raconter, un autre jour dans sa ferme, des récits pour notre enquête. Mais, quand il connut notre intérêt, il commença immédiatement le récit de *Blanca Flor* ("Blanche Fleur"), un récit du genre *ueyitajtol* ("grands récits") qui veut inculquer certaines valeurs sur le rôle des filles dans la société maseuale (3.7.4). Comme nous ne portions pas un magnétophone, nous n'avons pas pu enregistrer cette narration. La performance de ce narrateur fut exceptionnelle. Plein d'enthousiasme et de qualité artistique, il nous raconta ce long récit à très haute voix, presque en criant. Comme le dimanche à cette heure il y a beaucoup de personnes qui passent dans les rues du village à leur retour du marché de Cuetzalan, la vive narration du récit *Blanca Flor*, les gestes et les modulations de la voix du narrateur, attirèrent l'attention de beaucoup de personnes qui passaient dans la rue. Beaucoup d'adultes et surtout des enfants, entrèrent à la maison du narrateur pour écouter le récit, sans demander la permission et sans interrompre sa narration. Tout le monde fut très attentif jusqu'à la fin du récit. Nous croyons que cette session se réalisa dans un contexte semblable à celui prescrit pour les *ueyitajtol* et que ce contexte fut créé très vite et de façon spontanée. Peut-être certains des enquêteurs du *Taller* ont-ils trouvé des situations semblables dans les nombreuses sessions de récitation de récits qu'ils ont enregistrées.

Toutefois, il se peut que beaucoup de récits de la collection du *Taller* aient été recueillis hors du contexte nécessaire à leur genre. Nous n'en considérons pas pour autant que notre collection de récits ne constitue pas un corpus de récits amoindris. Si nous comparons, par exemple, nos récits des origines avec la liste de récits de ce genre que

consigne Tim Knab dans son étude, nous trouvons dans notre collection beaucoup de récits qui ne furent pas recueillis par ce chercheur. Par exemple, il y a dans notre collection des récits des origines fondamentaux qui n'apparaissent pas mentionnés dans la liste de Knab (1983: 496-524). Ainsi le mythe de Sentiopil (R1), les mythes de l'apparition du soleil (R16-R19) et le mythe de l'origine du feu (R20); ne se trouvent pas dans la liste de mythes des origines de Knab. Dans notre collection au contraire nous ne trouvons pas beaucoup de récits mentionnés par Knab.

Il est intéressant de remarquer ici qu'en 1990, après que nous ayons lu la thèse de Knab, nous avons discuté à San Miguel Tzinacapan avec les membres du *Taller*, les divers genres et les contextes de performance des récits considérés par cet auteur, surtout de ce qui avait trait au contexte de narration des récits des origines (*uejkaujkayot*). Tout le monde, dans le *Taller*, ignorait les choses découvertes par Knab dans leur propre communauté. C'est-à-dire que probablement il s'est produit un changement très rapide et les nouvelles générations de jeunes Maseuals n'ont pas été en contact et n'ont pas entendu parler des sessions formelles de narration des récits des origines.

Le *Taller* recueillit aussi une centaine de *xochipitsaua* qui sont des poésies d'amour qui se chantent dans les noces autochtones. Ces productions constituent des expressions typiques de la dite "poésie orale" (Lord 1960) nommée aussi "poésie traditionnelle, "poésie folk" ou "poésie populaire". Des poètes populaires les récitent, ou plus souvent, les chantent et elles se caractérisent par une grande liberté d'expression de la part du chanteur. Le poète ne mémorise pas les vers de sa poésie, il est libre et il recompose à chaque fois, de façon créative, sa poésie pour l'adapter au contexte de la performance. Il faut dire que notre cueillette de ces pièces littéraires se fit aussi hors contexte: On réunit le chanteur et les musiciens et on les fit chanter devant le magnétophone en hors du contexte de performance naturelle de ces pièces. De nouveau, notre ignorance de l'importance sémantique du contexte propre nous fit enregistrer ces pièces artistiques hors leur contexte naturel.

Le *Taller* collabora aussi à plusieurs recherches dirigées par le professeur Pierre Beucage de l'Université de Montréal, spécialement dans les domaines de l'ethnoscience (ethnobotanique, ethnozoologie, toponymie, ethnoécologie, ethnomédecine et ethnopharmacologie). Diverses publications scientifiques et d'autres de diffusion locale ont été réalisées pendant cette période. Les publications ont été signées par le *Taller* de Tradición Oral et par Pierre Beucage (voir bibliographie) et parfois par d'autres

collaborateurs. La collaboration entre le professeur Beaucage et le *Taller* rompit avec les formes les plus communes de la recherche anthropologique. En même temps que le professeur Beaucage faisait ses études, il travaillait à former les jeunes Maseuals à la recherche et il se préoccupait de retourner les fruits de sa recherche à la communauté pour provoquer une revalorisation de la culture de celle-ci. Il pratiquait une anthropologie vraiment impliquée.

Le *Taller* fit également un grand travail de cueillette de récits ethnohistoriques. Nous avons signalé auparavant que nous avons enregistré en 1978 quelques récits sur la Révolution mexicaine de 1910-1920. En 1984 le professeur Pierre Beaucage organisa, en collaboration avec le *Taller*, un recueil systématique de récits ethnohistoriques de la communauté de San Miguel Tzinacapan. Ces travaux et d'autres postérieurs culminèrent dans la préparation de deux volumes dont le premier fut publié en 1994 par l'Instituto Nacional de Antropología e Historia (Institut National d'Anthropologie et d'Histoire) (*Taller de Tradición Oral 1994*) et le second est toujours sous presse.

Le *Taller* fit aussi la transcription et la traduction à l'espagnol des récits recueillis. En ce qui concerne ces sujets, nous ferons les remarques suivantes: Nous avons demandé aux jeunes Maseuals du *Taller* de transcrire les récits enregistrés de façon la plus fidèle possible à l'expression originale du narrateur. Néanmoins, nous avons découvert plus tard que souvent les transcriptions n'étaient pas conformes à la lettre des récits originaux. Les jeunes Maseuals du *Taller* avaient parfois "nettoyé" l'expression originale des narrateurs des emprunts à l'espagnol que ceux-ci avaient utilisés. D'autre fois, les membres du *Taller* avaient ajouté certains éléments en suivant leurs propres critères. Ainsi, un jeune Maseual ajouta certaines expressions "formulaïques" à la fin des récits qu'il travailla comme *nikan tamik in sanil* ("ici finit ce conte [petit récit]"). Quand nous avons commencé à étudier l'importance octroyée par l'école de l'ethnographie de la communication à certaines expressions "formulaïques" qui apparaissent surtout au commencement et à la fin des récits pour la définition des divers genres, nous avons trouvé les expressions *nikan tamik in sanil* que nous croyions un marqueur de genre des récits. Mais, alors, le jeune Maseual qui avait fait ces additions nous informa qu'il avait ajouté cette expression dans tous les récits sur lesquels il avait travaillé. Il n'était plus possible de faire une révision de tous les récits pour les "nettoyer" de ces additions étant donné la magnitude de la tâche, et du fait que cette expression se trouvaient effectivement dans certains récits oraux d'autres narrateurs et de

que finalement les enregistrements magnétophoniques se détériorent très vite dans un milieu aussi humide que celui du pays maseual.

Il est important de signaler ici que le terme *sanil* (pl. *sanilmej*) très employé par les Maseuals dans leur récits pour se référer aux petits récits (*tajtol tepitsin*) et qui est le terme choisit par les membres du *Taller* pour nommer notre collection de récits publiés (*Maseualsanilmej*, "petits récits des Maseuals") n'a pas été utilisé dans les classification de Knab.

Une des activités constante du *Taller* fut la réflexion collective sur le contenu des récits recueillis. Cette réflexion cherchait à évaluer les récits collectés, à faire une analyse des éléments culturels qu'ils contenaient, à définir les critères de sélection des récits qui seraient publiés ou représentés sous forme théâtrale. Ces activités permirent au membres du *Taller* de systématiser la connaissance spontanée qu'ils avaient de leur culture et de définir les lignes qu'ils voulaient privilégier dans les actions destinées à développer leur propre culture. Cette ligne de recherche inspira, au commencement, l'étude que nous sommes en train de présenter dans cette thèse. Notre intention était de faire une analyse des récits pour dégager les éléments de culture et les messages qu'ils portent afin d'orienter nos actions de développement culturel.

Le *Taller* travailla aussi sur la recherche du vocabulaire de la langue maseuale. Nous avons signalé auparavant (4.1.2) que Mme Toumi, spécialiste en langue nahuatl, produisit un vocabulaire nahuatl-espagnol de la communauté de San Miguel Tzinacapan. Ce vocabulaire contient environs deux mille mots. Nous avons considéré ce vocabulaire comme un travail approfondi et très intéressant. Mais sa portée ne nous a pas semblé suffisamment extensive très réduite. Pour cette raison, le *Taller* décida de faire une recherche du vocabulaire de la langue maseuale plus vaste à partir du vocabulaire trouvé dans les récits collectés et des apports des membres du *Taller*. À partir des récits informatisés, nous avons fait une première exploration, par des moyens informatiques, du vocabulaire qu'ils contiennent ce enrichi par les apports des jeunes Maseuals du *Taller*. Nous avons à présent un vocabulaire constitué de plus ou moins dix mille termes maseuals. Ce vocabulaire constitue un travail que nous avons l'intention de continuer parce que se ressent actuellement la nécessité de cet instrument dans la formation bilingue des écoliers maseuals.

Le *Taller* decida de traduire tous les récits à l'espagnol pour les publier en forme bilingue. Cette décision se fondait sur le fait que les membres du *Taller* considéraient qu'il fallait développer en même temps la capacité de lecture en langue maseuale et en espagnol étant donné que les Maseuals ressentaient la nécessité de bien maîtriser cette dernière langue. Concernant la traduction de récits de la part des membres du *Taller*, nous avons travaillé au commencement, à modifier les traductions des jeunes Maseuals pour arriver à une expression claire et simple dans un espagnol standard. Mais, après un certain temps, des linguistes de l'Université de Puebla mirent en question ces procédures. Ils nous ont fait voir que notre attitude était répressive contre les formes spontanées d'expression des jeunes Maseuals. Alors, nous avons décidé de respecter l'expression spontanée des traducteurs. C'est-à-dire qu'à partir de ce moment, les traductions furent faites dans la variante espagnole que parlent les Maseuals. Concernant ces traductions, il est important de signaler que parfois nous nous rendîmes compte que les traducteurs ne conservèrent pas certains termes-clés utilisés dans le récit original. Par exemple, quand le narrateur employait un terme pour se référer à une des entités animiques de l'homme, ce terme fut parfois changé dans la traduction. Étant donné la variabilité des termes existante pour nommer les entités animiques, de temps à autre le traducteur a fait prévaloir sa propre terminologie laissant de côté les termes employés par le narrateur. D'autres fois, on trouve dans les traductions, des gloses du traducteur qui n'existent pas dans le récit original. Il nous semble que les traducteurs occasionnellement profitèrent de l'opportunité d'exprimer la connaissance de leur propre culture au moyen de ces gloses. Il va de soi que pour les interprétations qui suivent nous nous sommes appuyés sur les textes originaux.

Le fait que les membres du *Taller*, cette élite des Maseuals, retravailla parfois les récits originaux des narrateurs; nous fait rappeler le refus de Lévi-Strauss à inclure dans les corpus qu'il interpréta dans le premier volume des *Mythologiques*, les anciens mythes des hautes civilisations de l'Amérique Centrale, du Mexique et du Pérou. Lévi-Strauss (1968: 178 n. 6 et 301 n. 2) précise qu'il a refusé de façon délibérée d'utiliser ces mythes en vertu du fait qu'ils ont été présentés par des élites lettrées et que ces mythes –d'après lui– "*exigent une analyse syntagmatique prolongée avant de faire n'importe quel usage paradigmatique*". Lors de notre interprétation du corpus des mythes, nous avons utilisé les traductions espagnoles pour avoir un accès plus rapide à l'ensemble des textes. Pour tout élément que nous examinerons, cependant, il est évident que nous retournerons au texte

original nahuat, pour les raisons mentionnées ci-dessus. Néanmoins, il faut signaler que ces traducteurs appartiennent aussi à la culture maseuale et que leurs gloses sont intéressantes pour nos propos, pourvu qu'on les situe dans leur contexte. Quand, au cours de notre lecture des récits, nous trouverons ces gloses ou changement de termes lors des traductions, nous le signalerons.

En ce qui concerne la diffusion, qui constituait un élément clé de notre projet de revalorisation culturelle et le but fondamental de toutes nos actions antérieures, le *Taller* publia des brochures et des livres, réalisa nombreuses représentations théâtrales dans les communautés de la région et utilisa les matériaux imprimés dans des cours scolaires. D'autre part, le *Taller* participa aussi à la publication d'un important nombre d'articles scientifiques en français et en anglais, fruits des collaborations entre le *Taller* et le professeur Pierre Beaucage.

En utilisant une ronéo, une imprimante typographique, un ordinateur et une machine offset, les membres du *Taller* publièrent treize brochures de quarante pages chacune. Le tirage de ces éditions fut de 3000 exemplaires pour chaque brochure. Les récits sélectionnés furent choisis par les jeunes Maseuals du *Taller* en tenant en compte du but de revalorisation de la culture maseuale. Ces éditions étaient illustrées par des dessinateurs de la communauté. L'emploi de tous ces moyens techniques impliqua la formation des membres du *Taller* pour leur utilisation. Une brochure fut dédiée aux *xochipitsaua* ou poésies traditionnelles d'amour (Taller de Tradición Oral 1984). Cette brochure fut illustrée avec des reproductions des dessins traditionnels utilisés dans les broderies qui décorent les blouses des femmes maseuales. Les douze autres brochures contenaient des récits de la tradition orale. Deux livres furent publiés aussi et distribués dans la communauté de San Miguel Tzinacapan. Le premier était dédié aux plantes médicinales utilisées par les Sanmigueleños et fut publié par le bureau gouvernemental de la famille (Sistema para el Desarrollo Ingegral de la Familia [DIF]). Ce livre constituait un des résultats d'une enquête ethnobotanique dirigée par le professeur Pierre Beaucage (Taller de Tradición Oral de CEPEC et Pierre Beaucage 1988).

Parfois les récits sélectionnés pour la publication furent ceux qui pouvaient être utilisés pour communiquer certains messages propres à développer les idées d'entre aide ou d'organisation sociale pour la défense des intérêts économiques des Maseuals. Ainsi notre première publication incluait le conte *Le tigre et la sauterelle* dans lequel la petite sauterelle

fait face au pouvoir despotique du tigre au moyen de diverses ressources ingénieuses dont l'association avec les autres insectes. D'autres récits comme celui de *L'origine du maïs* (R22) voulait communiquer un message de collaboration dans le travail de la culture du maïs, ce qui est en accord avec la culture traditionnelle.

Mais nous étions conscients que nos actions communiquaient beaucoup d'autres messages, parfois inconscients. Par exemple, le fait de transformer les récits oraux en brochures et livres contribuait à augmenter le prestige de la langue qui devenait ainsi une langue écrite comparable dans cet aspect à la langue espagnole. En adoptant les formes prestigieuses de la langue écrite et du livre, les productions littéraires des maseuals augmentaient l'estime des Maseuals pour leurs propres manifestations culturelles. Le fait de faire sortir de la clandestinité les récits constituait un autre signe de la valeur des productions artistiques des Maseuals.

Les brochures et les livres furent distribués gratuitement dans les communautés maseuales, surtout dans les écoles et l'organisation des coopératives des Maseuals de la région. On chercha à retourner aux narrateurs leurs récits transformés en œuvres imprimées.

Le théâtre fut aussi une ressource utilisée par le *Taller* comme moyen de diffusion dans la recherche de la revalorisation culturelle. Certaines performances théâtrales des récits traditionnels en langue maternelle avaient parfois le but de provoquer des réflexions sur les conditions sociales que vivent les Maseuals et de déclencher des processus d'organisation coopérative. Ainsi, par exemple, la mise en scène d'un conte sur l'opossum dans lequel cet animal hardi trompe de façon très ingénieuse et amusante des animaux puissants de la forêt qui veulent le tuer, a été très appréciée par les Maseuals de diverses communautés. Ce récit se représentait surtout pendant les réunions des organisations coopératives des communautés de la région. Le contenu de ce conte se voulait une allégorie des relations sociales entre les Maseuals et les Koyots (Métis), caractérisées par la domination de ceux-ci sur les autochtones. Après la représentation théâtrale des récits, on invitait l'auditoire à trouver des messages et à les appliquer à l'interprétation de leur réalité.

D'autre fois, le *Taller* fit la représentation théâtrale de récits mythiques comme "Un homme paresseux" (*Se tokniuj tatsiuj*) (R47) de Mme Rufina Manzano, dont nous avons parlé auparavant (4.1.1). Les mésaventures de l'homme paresseux voulaient souligner la valeur du travail, valeur importante pour les autochtones. En même temps, ce récit présente les anciennes croyances au Talokan et aux seigneurs qui l'habitent. L'ingéniosité des

membres du *Taller* permit d'utiliser des trucages pour simuler le comportement merveilleux des grains du Talokan, ce qui causait une vive impression dans l'auditoire. Il y eut des enfants qui envahirent la scène pour vérifier de près les "merveilles" qu'ils voyaient.

Parfois les représentations théâtrales ne cherchaient qu'à montrer la beauté de certaines manifestations culturelles. Ainsi les étudiants de l'école secondaire mirent en scène une noce autochtone avec la splendeur des vêtements maseuales, l'encens, les fleurs, la poésie d'amour chantée, les discours plein de bons conseils que donnent les parents et les parrains aux fiancés en cette occasion.

Ces représentations théâtrales constituèrent aussi un autre moyen de faire sortir de la clandestinité diverses manifestations culturelles réservées à la vie privée. Elles furent transformés en scénarios publics, représentés en utilisant la langue autochtone et parfois les ressources prestigieuses du théâtre moderne, comme les trucages, l'illumination avec de spots de diverses couleurs, le microphone et le magnétophone. Nous interprétons ces actions comme des moyens qui augmentèrent le prestige de certaines manifestations culturelles des Maseuals.

4.2. Le but de cette étude

Nous avons signalé auparavant que pendant les dix premières années (1976-1986) de notre travail dans les communautés maseuales, nous avons regretté notre manque de formation anthropologique. Pendant ce temps nous avons commencé à lire quelques œuvres de certains anthropologues. Notre intérêt principal dans ces lectures était l'interprétation des récits oraux que nous étions en train de recueillir. Nous voulions trouver des critères plus scientifiques pour nourrir nos actions de développement culturel. De façon plus spécifique, nous voulions surtout décrire les messages qui, d'après nous, portent les récits maseuals afin de nous en servir pour notre tâche pédagogique de développement culturel. Pour cette raison, nous avons commencé à lire les *Mythologiques* de Lévi-Strauss. Bien que nous ne comprenions pas complètement le sens de cette étude, nous croyions à cette époque que la ténacité dans l'étude de cette œuvre nous aiderait à dégager des messages cachés que portaient les récits qui nous intéressaient. Néanmoins, ces lectures ont eu des conséquences pratiques dans la collecte des récits. Par exemple, nous avons décidé, en suivant Lévi-

Strauss, de ne pas nous attacher à une seule version des récits collectés: Nous avons cherché toutes les variantes possibles de chaque récit.

En 1986 nous avons pris la décision d'étudier l'anthropologie. La motivation qui présida cette décision était donc de trouver dans l'étude de cette science de meilleures ressources pour mieux développer notre action éducative de développement culturel dans les communautés maseuales. En suivant le conseil de notre directeur de recherche, nous avons remis l'étude des traditions orales des Maseuals au doctorat et nous avons réalisé tout d'abord, notre recherche pour le mémoire de la maîtrise sur la récupération de notre expérience éducative dans les communautés maseuales entre 1976 et 1986 (Reynoso 1988). La réflexion sur les actions réalisées dans le passé, à la lumière de certaines théories scientifiques, nous aida beaucoup à interpréter les actions réalisées et à planifier les projets futurs. Nous considérons les études de maîtrise réalisées, comme un travail très fécond et suggestif, c'est-à-dire, que nous y avons trouvé ce que nous cherchions.

Dans les années 1989 et 1990 nous avons suivi des études de doctorat, toujours à l'Université de Montréal. Le sujet choisi pour notre recherche fut l'étude des traditions orales des Maseuals. À l'université, nous avons suivi divers cours sur le structuralisme lévi-straussien, sur la sémiotique narrative, sur l'oralité et sur d'autres thèmes indirectement reliés à nos intérêts de recherche. Pendant ces études, nous avons toujours été attiré par le travail de Lévi-Strauss sur les mythes parce que nous pensions que cet auteur était celui qui avait davantage approfondi l'étude des mythes sous l'angle anthropologique. Nous comprenions que Lévi-Strauss, dans ses travaux sur les mythes, adoptait une perspective comparatiste et cherchait de l'universel à partir d'oppositions binaires. Il nous semblait néanmoins possible d'atteindre une meilleure compréhension de certains récits de l'ethnie spécifique des Maseuals en utilisant certains éléments de la méthode que Lévi-Strauss avait utilisé pour aborder les mythes dans sa propre perspective. En délimitant notre recherche, nous avons alors pris la décision de ne travailler que les récits mythiques de notre collection. Il nous semblait que la pensée religieuse véhiculée par les mythes, constituait un élément clé pour comprendre la culture des Maseuals. C'est donc la conjonction de notre intérêt pour les mythes maseuals et les études lévi-straussiennes qui nous permirent de délimiter et d'orienter notre recherche.

Mais soudain, à la fin de 1990, près de la cinquantaine, une crise existentielle nous a fait abandonner notre travail à la Sierra et couper les liens qui, pendant quatorze années,

nous avaient attachés de façon très forte aux communautés maseuales et à l'équipe PRADE. Il a alors fallu refaire notre existence dans le travail éducatif des adolescents métis dans notre petite ville natale du centre-ouest du Mexique. Le sens de notre recherche, reliée aux actions dans les communautés maseuales s'est alors brouillé. S'ouvrait pour nous la perspective de continuer notre recherche dans le cadre du doctorat, dans la ligne d'un travail purement académique, sans liens directs avec la pratique, ce que nous avons toujours rejeté.

Dans cette situation, nous avons travaillé sur la sélection des récits que nous voulions retenir et nous avons commencé à explorer le sens de ces récits en appliquant des techniques que nous décrirons ensuite (4.4). Par ces moyens, nous espérions le résultat de faire apparaître des messages inconscients, les vrais messages, que portaient les mythes sélectionnés. Sans les possibilités économiques de nous dédier à temps plein à cette recherche, nous avons avancé très lentement dans notre recherche, dédiant seulement le temps marginal d'une exténuante charge de travail. En 1996, une bourse de l'Université de Montréal rendit possible un séjour de quatre mois à Montréal. Le contact étroit avec notre directeur de recherche et avec d'autres professeurs, nous aida à préciser un peu plus le but de notre recherche. Le professeur John Leavitt nous conseilla de chercher la vision du monde qui supporte les mythes sélectionnés. Notre directeur de recherche insista sur cette voie de recherche. Finalement, nous avons trouvé une route plus concrète pour l'exploration du sens de nos récits.

Nous pouvons donc énoncer le but de cette recherche en ces termes: Dans cette étude nous nous proposons, tout d'abord, de dégager les éléments de la vision du monde qui comporte un corpus de récits mythiques maseuals que nous avons sélectionnés. Parallèlement, le propos de cette étude est de trouver les similitudes des composants de la vision du monde maseuales, d'une part, avec les conceptions qu'on retrouve dans la mythologie des anciens Nahuas du haut plateau au XVI^e siècle, et avec les conceptions occidentales judéo-chrétiennes du catholicisme, d'autre part.

Il est important de signaler que cette recherche de similitudes entre les éléments de la vision du monde des Maseuals et celle des Aztèques ne veut pas dire que nous considérons les Nahuatls/Maseuals d'aujourd'hui comme les héritiers des Aztèques tels que décrits par Sahagún. Bien que les Maseuals partagent la même langue que les anciens Aztèques, ils constituaient au XVI^e siècle une périphérie de l'empire aztèque et il y a tout

lieu de croire que leur culture était déjà très différente (Beaucage, com. pers.). Les récits oraux que nous avons recueillis dans les communautés maseuales et que nous interpréterons dans cette étude n'ont probablement pas de lien directe avec les mythes de la haute civilisation des anciens Aztèques. Ils constituent plutôt des récits conservés depuis longtemps et réélaborés de façon permanente par les paysans maseuals.

Bien que la comparaison des éléments de la vision du monde des Maseuals avec ceux de la vision du monde d'autres cultures contemporaines de la Méso-amérique soit justifiée (par exemple avec leurs voisins Totonagues, étudiés par Ichon [1973/1990] et avec les Otomis du sud de la Huastèque étudiés par Galinier [1990] et qui habitent dans une région un peu plus éloignée), nous ne réaliserons ces comparaisons que de façon intermittente et non systématique.

Notre but fondamental est donc de dégager les éléments de la vision du monde qui se trouvent dans les récits de notre corpus et de préciser les ressemblances de ces éléments avec les éléments de la pensée des anciens Aztèques et du catholicisme.

4.3. Les données

De l'ensemble de plus de cinq cents récits que contient notre collection, nous avons résolu de retenir pour cette étude uniquement les mythes, c'est-à-dire, les récits qui ont un caractère sacré. Notre choix exclusif des mythes se fonde sur notre décision initiale pour suivre le plus possible la méthode du structuralisme lévi-straussien, lequel étudie de façon prioritaire les mythes. Mais cet intérêt pour l'interprétation des mythes de notre collection s'est maintenu après que nous ayons décidé de donner une orientation plus précise à notre étude, en cherchant les éléments de la vision du monde que portent les récits. Il nous a semblé que les mythes, à cause de leur appartenance à la sphère religieuse, constituent un matériel plus approprié que les contes pour dégager des éléments de la vision du monde des Maseuals. Une fois que nous avons opté pour l'étude exclusive des mythes, nous avons dû envisager le problème de définir quel récit était un mythe, que nous retiendrions, ou un conte que nous délaissierions. Le critère suivi fut très simple: Retenir tous les récits dans lesquels participent des êtres surnaturels. Il nous semblait que ce critère était très précis, adéquat et d'application très facile pour définir le corpus à étudier.

De cette façon, nous avons sélectionné tous les récits des origines. C'est-à-dire le mythe de Sentiopil, les mythes de la fin du monde antérieur et du commencement d'un

nouveau monde, les diverses variantes du récit de Jean l'Ours, les différentes versions du mythe de l'origine du Soleil, de l'origine du feu, de l'homme et de la femme et du maïs. Tous ces récits présentent l'intervention des dieux dans la construction du monde actuel.

Nous avons retenu aussi les récits dans lesquels les protagonistes sont des êtres surnaturels reliés aux ténèbres. C'est-à-dire, des entités surnaturelles rattachées au monde souterrain, qui menacent la vie ou l'intégrité des hommes habitant la surface de la terre, (*taltikpak*) pendant les heures néfastes de la nuit. Cet ensemble de récits est constitué par les narrations qui parlent de "gnomes" ou *masakamej*, de hiboux lesquels constituent des messagers des seigneurs du monde souterrain, du "sécheur d'hommes" ou *Takauatsal*, des gardiens de l'eau comme les sirènes et les boas. Nous avons inclus aussi diverses variantes d'un récit qui nous parle d'un homme qui perdit sa femme et voyage à divers lieux mythiques pour la chercher. Au cours de ce voyage, il entre en contact avec des sorciers et seigneurs de la montagne. Certains de ces récits et d'autres que nous avons retenus nous racontent des transformations d'hommes et de femmes en animaux, ce qui est en rapport avec l'ancienne croyance de peuples méso-américains au nahualisme.

Un troisième ensemble de récits que nous avons retenus pour cette étude nous raconte des visites des hommes de ce monde au Talokan, le monde souterrain. Nous y trouvons les diverses variantes du cycle de l'homme paresseux et de celui de la femme infidèle. La thématique d'un troisième ensemble de récits retenus se focalise sur l'argent qu'on trouve au monde souterrain et qui est administré par le *tepeuanij*, figure très rapprochée du diable des croyances chrétiennes. Les mésaventures de l'âme égarée dans l'au-delà, est un thème qui se trouve présent dans plusieurs récits de cet ensemble.

Au total, nous avons retenu soixante et onze récits de caractère mythique que nous interpréterons dans cette thèse.⁴¹

En suivant la taxonomie proposée par Tim Knab (1983), nous trouvons que les récits retenus peuvent être classés presque tous dans les trois genres majeurs considérés par les Maseuals. En effet, notre corpus est constitué surtout par de "récits des origines" (*uejkaujkayot*), de "récits vrais" (*tajtol melauj*) et de "grand récits" (*ueyitajtol*). D'autres fois, nous avons inclu quelques petits récits (*tajtol tepitsin*) qui contribuent à rendre plus clairs certains aspects d'autres récits qui appartiennent aux genres majeurs. Il faut

⁴¹ La propriété intellectuelle de tous les récits de notre collection appartient au *Taller de Tradición Oral*. Nous avons signé un accord avec le *Taller* pour utiliser le corpus que nous interpréterons dans cette étude.

remarquer que probablement plusieurs récits qui appartiennent par leur sujet aux trois genres majeur les plus importants dans la narrative maseuale, furent recueillis hors du contexte propre et pour cette raison, d'après Knab, ils doivent être considérés comme de petits récits (*tajtol tepitsin*) ce qui suppose, d'après ce chercheur, la perte de certaines caractéristiques essentielles de ces récits racontés hors contexte. Néanmoins, après que nous ayons examiné la valeur de tous les récits de notre corpus, nous avons relativisé l'affirmation de Knab en ce qui concerne la perte de caractéristiques essentielles dans les récits racontés hors contexte. Bien que nous trouvions parfois de très faibles variantes de certains récits traitant le sujet de façon partielle, elles portent souvent sur des éléments précieux qui complètent les éléments fournis par les récits appartenant aux genres majeurs auxquelles elles se rattachent. D'autres fois, certains récits qui furent racontés de façon très claire hors du contexte propre de la narration, constituent des pièces d'une extraordinaire richesse et ne peuvent pas être considérés amoindris par rapport à d'autres récits racontés dans le contexte exigé par la culture. Par exemple, nous ne pouvons pas accepter que le récit "L'homme rouge" (*Chichiltakat*) (R40) qui fut raconté par l'adolescent Antonio Rosario dans un contexte non-orthodoxe, c'est-à-dire, par écrit et par un adolescent qui, d'après Knab, n'a pas le droit moral de le raconter à cause de sa jeunesse, soit un récit qui perdit sa catégorie de *tajtol melauj* ("parole vraie") pour devenir simplement un "petit récit" (*tajtol tepitsin*). Dans notre corpus nous avons donc retenu des récits qui appartiennent à tous les genres considérés par Knab sauf le genre *tajtol tapalin* ou récits de sexe. Le manque de récits de ce dernier genre s'explique par le fait que nous n'avons pas trouvé dans ce type de narrations la participation d'êtres surnaturels.

En utilisant des critères spatiaux et temporels, nous avons regroupé les récits sélectionnés en trois catégories. Le premier ensemble est constitué par les récits cosmogoniques, c'est-à-dire, les récits qui racontent des événements situés dans les temps mythiques des origines. Ce premier ensemble de récits sera interprété dans la première partie de cette thèse. Les récits regroupés dans la deuxième catégorie narrent, presque tous, des interventions des êtres mythiques dans la vie des hommes dans l'espace et le temps humain. Ces narrations seront interprétées dans la deuxième partie de cette étude. La troisième catégorie qui constitue l'objet de notre étude dans la troisième partie, est formée par un ensemble de récits qui racontent des visites de certains êtres humains à l'espace

mythique du monde souterrain et aussi, comme nous allons le montrer, au temps mythique qui régit cet endroit, différent du temps des hommes.

Nous considérons comme point fort de notre corpus que cela constitue une collection de récits très représentative de la mythologie maseuale. Et ce, à cause de la recherche systématique que nous avons faite pendant plusieurs années dans les diverses communautés de ce groupe, de la sélection soigneuse des narrateurs par les enquêteurs de la même culture, de la patience dont nous avons fait preuve pour nous ajuster au temps de nos narrateurs, de la recherche systématique des sujets cherchant diverses variantes d'un même récit, de l'enregistrement magnétophonique, de la transcription nahuatl et de la traduction de façon soignée à l'espagnol du texte original, avec les petites réserves que nous avons mentionnées auparavant. Comme nous l'avons signalé à diverses reprises, la zone d'ombre la plus importante de notre enquête est probablement la méconnaissance, au moment de sa réalisation, des genres narratifs des Maseuals et de leurs contextes propres.

En ce qui concerne les narrateurs, malheureusement nous n'avons pas conservé des registres biographiques de tous ceux qui nous racontèrent des récits. Nous avons consigné auparavant notre décision initiale de chercher comme narrateurs particulièrement des vieillards que nous considérions comme les dépositaires principaux des anciennes traditions. Ce choix était influencé par la recommandation qu'on trouve dans l'article de Simoni Malya (1976) sur la collecte de littérature orale traditionnelle en Tanzanie laquelle avait inspiré notre recherche initiale.

En fait, la liste des narrateurs des récits du corpus retenu est constituée par vingt personnes dont seize narrateurs âgés entre cinquante et quatre-vingts ans, deux hommes dans la quarantaine, un homme au début de la trentaine et même un adolescent âgé de plus ou moins quatorze. Dans cet ensemble de vingt narrateurs il n'y a que trois femmes, toutes âgées probablement entre cinquante et soixante-dix ans. Une de ces femmes était une chamane-guérisseuse renommée dans le terroir maseual. Les deux autres femmes s'occupaient du ménage. L'adolescent était un étudiant décrocheur qui revint à l'école pour finir sa scolarisation primaire dans un de nos programmes éducatifs. Parmi les narrateurs masculins, probablement un ou deux étaient des chamanes-guérisseurs. Les autres étaient des paysans dont quelques uns ne travaillaient plus aux champs à cause de leur âge avancé. Leurs lieux de résidence étaient San Miguel Tzinacapan, Ayotzinapan, Tonalix, Yohualichan, Pinahuista et Santiago Yancuitalpan (voir Carte No. 2).

4.4. Notre lecture des mythes

Étant donné que notre premier but dans cette étude est de dégager les éléments de la vision du monde qu'on retrouve dans les récits mythiques maseuals sélectionnés, nous nous proposons pour y parvenir, de soumettre les récits de notre corpus aux procédures suivantes.

Tout d'abord, en partant du niveau le plus concret, soit l'interprétation de chaque récit, nous tâcherons de situer, au besoin, les éléments-clés qu'il contient dans son contexte ethnographique. Il s'agit ici d'établir un lien étroit entre le récit et les éléments de la culture auxquels le récit en question se rapporte de façon explicite ou implicite. Cette démarche sera spécialement utile et nécessaire quand les liens entre le récit considéré et la culture n'apparaissent pas de façon explicite.

Puis, au besoin, nous nous appliquerons à éclaircir le sens des termes-clés de chaque récit utilisés par le narrateur dans la version originale en langue maseuale. Bien que nous ne suivions pas la méthode ethnolinguistique, nous nous rappelons que Sapir et Whorf nous ont fait voir comment et dans quelle mesure la vision du monde d'un peuple se trouve conditionnée par la langue qu'il parle.

Ensuite nous chercherons les oppositions fondamentales qui structurent chaque récit et les médiations entre elles. Dans le cadre de son propre intérêt dans l'étude des mythes, Lévi-Strauss nous avertit, à ce propos, que l'histoire racontée dans un mythe ne constitue que *"la matière... l'instrument, non l'objet de la signification"*, que *"la pensée mythique procède de la prise de conscience de certaines oppositions et tend à leur médiation progressive"* (Lévi-Strauss 1958: 248-249), et que, pour trouver les éléments significatifs dans cette histoire, *"il faut d'abord l'appauvrir: ne retenant d'elle qu'un petit nombre d'éléments propres à exprimer des contrastes, et à former des paires d'oppositions"* (Lévi-Strauss 1964a: 346-347). En adoptant cette recommandation de Lévi-Strauss, dans la poursuite de nos propres objectifs, notre tâche sera ici d'identifier et d'isoler ces éléments significatifs, les oppositions, surtout les principales, et les médiations entre elles. Il s'agit de dégager un petit nombre de dimensions ou variables sémantiques pertinentes à la pensée mythique qui n'admettent chacune que deux ou trois valeurs (Sperber 1968: 196). Par exemple: les valeurs mâle et femelle, "haut" et "bas" sur l'axe vertical, les valeurs "au-dessus" et "en dessous" ou "interne" et "externe" quant à la localisation par rapport à un objet ou à un contenant. Nous considérons que l'identification, l'isolement et

l'interprétation de ces oppositions principales dans le contexte où elles se trouvent nous aideront à identifier et définir des éléments de la vision du monde présents à l'intérieur de chaque récit.

Il nous semble que le recours au traitement des oppositions binaires pour arriver à notre but spécifique est justifié parce que ces oppositions constituent des éléments essentiels de la nature même de tout mythe, ce qui peut se dégager de l'usage du critère utilisé par Lévi-Strauss (1973a: 154) pour distinguer un mythe d'un conte: Le mythe se caractérise par la vigueur des oppositions tandis que dans les contes ces oppositions apparaissent affaiblies. Si de fortes oppositions caractérisent les mythes, comment les oublier dans l'étude pour notre propos ? En même temps, bien que des réserves et des nuances aient été formulées concernant la généralité d'un seul type d'oppositions binaires, il ne faut pas oublier l'importance accordée à l'usage de ces oppositions, dans les études symboliques, par toute une longue tradition anthropologique, laquelle inclut des noms comme ceux des chercheurs de l'école française Durkheim, Mauss, Hertz et Lévi-Strauss et, dans l'aire méso-américaine, López Austin (1980: 59-68), entre beaucoup d'autres.

En continuant avec les procédures que nous utiliserons dans l'étude des récits de notre corpus, nous prêterons ensuite attention aux rapports entre les unités significatives, soit à l'intérieur du récit considéré, soit avec tout le réseau de significations contenu dans l'ensemble des récits de notre corpus. C'est-à-dire, nous tâcherons de trouver des agencements communs de catégories, et les liens qui les unissent entre eux. Il s'agit ici de découvrir des structures invariantes à l'intérieur d'un même récit ou entre divers récits de notre corpus, de "*...dégager des propriétés communes, en dépit de différences parfois si grandes...*" entre les mythes (Lévi-Strauss 1967: 401) en cherchant la dimension systémique de l'ensemble.

Notre tâche sera d'interpréter, à partir de notre connaissance de la culture maseuale, les éléments manifestes et cachés, en termes de vision du monde, que portent les récits de notre corpus. À cette fin, nous nous servirons aussi de tout élément qui puisse contribuer à éclaircir la compréhension des récits étudiés. Ainsi, nous utiliserons des informations explicites qui apparaissent dans le texte des récits au niveau de la surface narrative, des métaphores ou d'autres expressions symboliques contenues dans le texte des récits ou en rapport avec lui, qui puissent contribuer à notre propos. Nous utiliserons aussi de nos

propres observations, des souvenirs de notre long séjour chez les Maseuals et d'autres informations provenant des études publiées sur la culture des Maseuals.

En outre, bien que la matière fondamentale de cette étude soit constituée par notre corpus de récits maseuals, nous utiliserons aussi, au besoin, d'autres éléments empruntés à la mythologie nahuatl classique ou à d'autres peuples de la Méso-amérique du présent et du passé, surtout à celle des populations de langue nahua ou des populations avoisinantes comme les Totonagues. Et ce parce que, depuis l'apport fondamental de Paul Kirchhoff (1942/1960), on sait que la civilisation méso-américaine (comme l'indo-européenne) est une, et que ses diverses ethnies précolombiennes et contemporaines n'en expriment que des variantes.

D'autre part, étant donné que les Maseuals, comme aussi tous les groupes ethniques méso-américains, ont été soumis pendant les cinq derniers siècles à un processus de contact avec les conceptions judéo-chrétiennes du catholicisme et d'imposition religieuse; nous aurons recours aussi, au besoin, aux textes bibliques, au rituel et aux croyances du catholicisme qui peuvent nous aider à interpréter certains récits maseuals. Cependant nous ne puiserons que de façon sélective dans les sources externes (méso-américaines et judéo-chrétiennes) à cause de l'immensité de la tâche que supposerait le recours systématique et exhaustif à ces sources.

L'objet de notre recherche se limite donc fondamentalement à l'étude du système constitué par la mythologie des Maseuals, et plus spécifiquement, aux récits sélectionnés, mais nous nous servirons de tout autre élément qui puisse nous aider à les interpréter.

Il y a donc certaines similitudes entre la méthode de cette recherche et les travaux classiques de Lévi-Strauss sur les mythes. Mais en même temps, il existe aussi des différences fondamentales. Touchant les similitudes, nous trouvons que la méthode de notre recherche partage avec la méthode lévi-straussienne les éléments suivants:

- a) L'intérêt prioritaire pour les mythes en opposition aux contes.
- b) La décision de chercher toutes les variantes possibles d'un même mythe et de les traiter comme un seul récit.
- c) Le souci de situer les éléments-clés de chaque récit dans leur contexte ethnographique.
- d) L'intérêt pour éclaircir le sens des termes-clés de chaque récit utilisés par le narrateur dans la version originale.

e) La préoccupation pour rechercher et interpréter les oppositions fondamentales qui structurent chaque récit et les médiations entre elles.

f) La recherche de structures invariantes à l'intérieur d'un récit et entre les divers récits du corpus considéré.

g) L'adoption d'une vision systémique de l'ensemble de récits.

h) Le soin à se servir de tout élément qui puisse contribuer à éclaircir le sens de chaque récit.

Néanmoins, nos objectifs sont très différents de l'analyse structurale classique des mythes effectuée par Lévi-Strauss dans *Mythologiques* et notre méthode est différente également, bien qu'elle s'inspire beaucoup de la sienne sur certains aspects. En effet, les différences fondamentales sont:

a) Lévi-Strauss cherche de l'universel et dans cette quête, il adopte une perspective comparatiste. Comme nous l'avons dit plus haut, nous ne cherchons pas des universaux mais au contraire, des éléments de la vision du monde d'une population spécifique qui sera toujours notre point de référence fondamental. Nous n'aurons donc pas recours de façon prioritaire à la méthode comparative comme le fait Lévi-Strauss. Nous chercherons seulement à établir des ressemblances ponctuelles entre les éléments de la vision du monde que véhiculent nos récits et ceux des mythes d'autres populations méso-américaines du présent et du passé et nous chercherons aussi des ressemblances avec certains éléments de la conception du monde judéo-chrétienne du catholicisme.

b) D'autre part, il existe une autre différence importante et décisive entre notre méthode et celle de Lévi-Strauss. La démarche classique de l'analyse structurale des mythes de Lévi-Strauss est constituée par deux volets différents: 1) Il part de catégories empiriques qui peuvent être définies avec précision par la seule observation ethnographique et il adopte à chaque occasion le point de vue de la culture particulière de laquelle procède le mythe. 2) Ensuite, il abandonne ce niveau concret et il utilise ces catégories comme des outils conceptuels pour dégager des notions abstraites et les enchaîner en proposition (Lévi-Strauss 1972: 11). C'est-à-dire que la finalité de l'analyse structurale est: 1) Tout d'abord, la découverte de correspondances entre les textes. 2) Ensuite le dégagement, hors toute relation contextuelle, des concaténations symboliques qui permettent d'identifier la structure d'un mythe déterminé (Galinié 1990: 29). Or, comme nous venons de le signaler, nous suivrons dans notre interprétation des récits de notre corpus, les procédures du premier

volet de la finalité de l'analyse structurale classique. Mais en ce qui concerne la deuxième finalité de l'analyse structurale, notre méthode se démarque nettement de celle de Lévi-Strauss. C'est-à-dire que, nous ne chercherons pas des concaténations symboliques hors toute relation contextuelle. Cela signifie que nous ne ferons pas une analyse structurale des mythes de notre corpus au sens strict. Celle-ci constitue une différence fondamentale avec la méthode de Lévi-Strauss.

4.5. Nos hypothèses

Nous pouvons distinguer trois étapes différentes dans la formulation du cadre théorique de cette recherche. Dans la première étape, nous n'avons posé aucune hypothèse. Nous sommes partis de l'opinion que le contenu fondamental des récits de notre corpus était caché et que la signification des récits apparaîtrait après l'application des procédures de la méthode structurale. Notre manque initial d'hypothèses était donc un choix conscient de notre part. Au terme de cette étape, nous étions devenus très familiers avec le contenu des mythes choisis.

Dans la seconde étape, après que nous ayons suivi le conseil d'orienter de façon plus concrète notre étude à travers la recherche de la vision du monde, nous avons relu de façon systématique les récits dans la perspective proposée. Nous nous sommes alors rendu compte que dans certains récits, plusieurs éléments de la vision du monde des Maseuals étaient traités de façon explicite au niveau de la surface narrative ou parfois de façon métaphorique. Mais ce qui nous a frappé le plus fut le fait de trouver des mélanges entre les éléments méso-américains et les éléments chrétiens que contiennent nos récits. Alors, nous avons commencé à poser certaines hypothèses préliminaires dans l'optique du syncrétisme, hypothèses qui ont guidé notre recherche dans cette seconde étape.

Ainsi nous avons avancé que:

1. Les concepts fondamentaux de la religion méso-américaine ont subis une transformation profonde dans leur forme d'expression, sous l'impact de la pénétration des idées propres au christianisme. Cette transformation se manifeste par exemple, par la présence de personnage du panthéon chrétien (le Christ, Saint Pierre, Saint Martin, Saint Michel, etc.) dans les récits du corpus. Le concept de syncrétisme parut traduire adéquatement ce phénomène (Redfield , Tax , Edmonson, Reifler Bricker).

2. Le syncrétisme qui se manifeste entre des éléments de la religion préhispanique et le christianisme est également une forme et une condition de la persistance des anciennes idées religieuses. Ces dernières, en effet, résistent et persistent: les récits mentionnent sans cesse le monde souterrain (*Talokan*) et des multiples êtres spirituels non-chrétiens comme les "gnomes" (*masakamej*), les "tonnerres" (*kioujteyomej*), les "maîtres de la montagne" (*tepeuanimej*), le "Sècheur d'hommes" (*Takauatsal*), etc.

3. La fonction principale des récits cosmogoniques et de ceux traitant de sorcellerie, de guérison, des entités animiques de l'homme et des rapports avec les êtres surnaturels et qui se transmettent dans le contexte familial de façon indépendante de l'enseignement catholique officiel, est de reproduire les idées et valeurs fondamentales de la vision du monde spécifique des autochtones. Pour cela ils fournissent une forme nouvelle "syncrétique" aux anciennes catégories: avant/après, haut/bas, mâle/femelle, paternité/maternité, etc. Les récits actuels fournissent, par exemple, des renseignements précieux concernant l'ancienne croyance au monde souterrain et sa fonction de pourvoyeur de biens alimentaires et de la richesse des humains.

4. Compte tenu de ce qui précède, les conceptions fondamentales de la vision du monde des nahuas du passé sont toujours présentes dans les récits. Plus encore, elles semblent dominantes par rapport à celles du christianisme, malgré la présence officielle de la religion catholique dans les communautés maseuales.

C'est cette contradiction que nous avons pu résoudre dans la troisième étape après discussion avec le jury et de nouvelles lectures (dont Galinier 1990 et Carrasco 1975). Il nous apparut alors que la référence au syncrétisme comme concept fondamental affaiblissait notre cadre théorique. Le concept de "*double religion system*" de Carrasco (1975: 198-203) pourrait nous aider à mieux interpréter les phénomènes religieux que nous étudions.

Nous avons alors posé les hypothèses suivantes, qui sous-tendent notre cadre théorique actuel:

1. Dans la sphère des croyances et pratiques religieuses des Maseuals actuels, on trouve la coexistence de deux systèmes religieux relativement autonomes. D'abord, une religion publique, qui comprend les rituels et croyances catholiques, et ensuite une religion domestique, centrée sur le chamanisme et la croyance aux esprits, bienfaisants et malfaisants. Il y a donc juxtaposition et non fusion, d'un système de croyances, valeurs et

rites catholiques, et d'un système spécifiquement autochtone, dans un système symbolique et idéologique à deux branches bien différenciées.

2. Le syncrétisme ne disparaît pas pour autant. En effet, autant le pôle catholique que le pôle spécifiquement autochtone intègrent chacun divers éléments symboliques de l'autre: Dans le mythe de Juan Oso, par exemple, on voit le héros lutter avec les saints catholiques qui convaincront les Tonnerres (*Kioujteyomej*) de l'enchaîner au fond de la mer. Le concept de syncrétisme occupe désormais une place subordonnée dans notre cadre conceptuel pour rendre compte de cette forme d'articulation symbolique. C'est ce qui explique que bien que nous ayons sélectionné des récits qui appartiennent à la branche spécifiquement autochtone du *double religion system* nous rencontrons de nombreuses interférences des croyances catholiques. (Nous soulignerons au passage les formes que prend le syncrétisme).

3. Les croyances et pratiques autochtones apparaissent plus "cachées", grâce à divers procédés de camouflage: depuis la négation simple, jusqu'au délaïs sans cesse reportés (voir plus loin). Par ailleurs, elles ne se révèlent que dans le contexte domestique, qui est celui où nous avons réalisé notre enquête.

Commençons maintenant l'interprétation des récits de notre corpus.

PREMIÈRE PARTIE

LES ORIGINES

"Voici la relation orale de ce qu'on sait par rapport à la façon dont la terre fut initiée, il y a longtemps." (Légende des Soleils, Manuscrit de 1558, Les informateurs de Sahagún)

Dans cette première partie nous ferons une interprétation d'un ensemble de vingt-cinq récits maseuals qui peuvent, presque tous, être classés comme mythes d'origine, c'est-à-dire, qu'ils narrent des événements survenus aux temps de la création. Nous avons organisé cet ensemble d'éléments épars sur la cosmogonie en une séquence qui suit à peu près une logique temporelle.

Notre lecture commence (chapitre 5) par le récit de Sentiopil (R1). À notre avis, ce récit occupe une place très importante dans la mythologie maseuale parce qu'il intègre et synthétise diverses étapes et éléments-clés de la cosmogonie des Maseuals. En rapport avec R1 nous lirons aussi le récit "Le conte du crapaud" (R2) lequel a une relation très étroite avec l'épisode de l'origine des insectes qui piquent et le thème de la souffrance dans le travail que nous trouvons aussi dans le récit de Sentiopil (R1:4). Ensuite nous entreprendrons l'interprétation d'un ensemble de cinq récits sur la fin du monde antérieur par l'action de l'eau (chapitre 6). Ce thème a des profondes racines temporelles dans la tradition mythologique de la Méso-amérique et se trouve très diffusé dans toute cette aire. La seconde partie d'une de ces variantes (R6) qui parle du "fils du singe" (R13) fait partie d'une série de longues narrations (*ueytajtol*) sur Jean l'Ours lesquelles constituent l'objet de notre lecture dans le chapitre suivant (chapitre 7). Jean l'Ours, le héros de ces récits, devient, dans presque toutes les variantes, le maître de l'eau. Après l'interprétation des récits des chapitres 6 et 7, dans lesquels la thématique principale est en relation avec l'eau, nous effectuerons, dans les deux chapitres suivants, la lecture d'une série de récits qui portent sur le Soleil (chapitre 8) et sur le feu (chapitre 9). Les récits du chapitre 8 nous racontent l'apparition du Soleil, qui est aussi un thème ancien et très répandu dans la mythologie de la Méso-amérique, et un récit (R20) qui narre l'origine du feu (chapitre 10). Ensuite, dans le chapitre 11 nous lirons une narration sur l'origine de l'homme et de la femme (R21).

Enfin, nous interpréterons quatre variantes d'un récit sur la découverte du maïs par les hommes (chapitre 12) lesquelles racontent la partie finale d'une narration amorcée dans le récit de Sentiopil (R1). Nous fermerons cette première partie en faisant une synthèse des éléments de la vision du monde que portent ces récits cosmogoniques (chapitre 13).

CHAPITRE 5

SENTIOPIL, L'ENFANT DIEU MAÏS

Dans ce chapitre nous interpréterons la seule version dont nous disposons d'un récit maseual sur Sentiopil, l'enfant (*pil-*) dieu (*tio-*) maïs (*sen-*)⁴² (R1). Nous aborderons aussi un autre petit récit, "Le conte du crapaud" (R2), qui se rattache à un épisode de la narration de Sentiopil, l'origine des insectes piqueurs (R1:4).

5.1. Le récit

On n'a recueilli dans les communautés maseuales qu'une seule version de ce récit. Étant donné la grande importance accordée par le *Taller* à cette narration, nous avons cherché, sans succès, d'autres variantes dans les communautés maseuales. Le narrateur fit des additions postérieures à la première version qu'il nous raconta. Le résumé qui suit est basé sur l'intégration de la première variante (TTO: 17A-21A) et les additions postérieures du même narrateur. Le *Taller* publia la version intégrale bilingue, nahuatl-espagnol, dans un livre (Taller de Tradición Oral 1994: 44-50 et 60-66). Voici un résumé du récit:

R1

SENTIOPIL, L'ENFANT DIEU MAÏS *Francisco de los Santos Castañeda*

1. Il y avait un homme qui s'appelait Sentiopil. Il descendait d'un oiseau-mouche⁴³ et sa mère était la fille d'une ogresse (*tsitsimit*).⁴⁴ Les *tsitsimimej*

⁴² Bien que les jeunes Maseuals du *Taller* aient traduit Sentiopil par "Le fils du maïs" (TTO 1994: 44), nous adhérons plus à la traduction de Toumi (1992: 147): "enfant (*pil-*) dieu (*tio-*) maïs (*sen-*)" qui est plus en accord avec l'étymologie du mot et avec le contexte du récit. Cintiopil apparaît dans les textes relatifs aux divinités aztèques comme le "jeune dieu maïs" (*ibidem*).

⁴³ *Uitsikitsin, Trolilides* spp.

⁴⁴ On n'a trouvé le mot *tsitsimit* (pl. *tsitsimimej*) chez les Maseuals que dans ce récit. Les Maseuals du *Taller* ont traduit le mot "*tsitsimimej*" par "cannibales" (Taller de Tradición Oral 1994: 44). Le mot *tzitzimitl* (pl. *tzitzimime*) très employé dans la mythologie nahuatl classique peut se découper en deux lexèmes: *tzitzi-mitl* (*tzitzi*, "piquer" ou "pénétrer", et *mitl*), "flèche" ou "dard", *tzitzimitl*, "flèche ou dard qui pique ou qui pénètre"). Garibay (dans Sahagún 1992: 957) donne une probable traduction de *tzitzimitl* comme "de forme pyramidale", et celle-ci est la forme de la pointe de flèche. Sahagún (1992: 317 et 439) traduit *tzitzimime* par "diables", "démons", "habitants de l'air". Il y consigne la croyance des Nahuas classiques qui pensaient que les *tzitzimime* viendraient dévorer les hommes et femmes dans une fin de siècle (un siècle aurait 52 ans) lorsqu'ils ne pourront plus allumer le feu, ce qui marquera la fin du Soleil (*ibidem*). Pour le *Codex Zumárraga* les *tzitzimime* habitaient l'un des étages du Ciel et étaient des femmes décharnées, juste des squelettes, qui descendaient sur Terre pour provoquer des maux (cité par Robelo 1980 II: 709-711). On peut dégager des

mangeaient de la chair crue; ils mangeaient les hommes,⁴⁵ leurs propres frères. Ils étaient les *anteriores*.⁴⁶ L'oiseau-mouche connut la fille et il l'emporta.⁴⁷ Il fit un fils, mais ne le fit pas homme: Il fit seulement une boule de sang⁴⁸ et la mis sous la terre près d'une source. À côté de la source poussa une plante de maïs rouge, ce qu'on appelle *tsikat*⁴⁹. Des vieillards allèrent voir en quoi s'était transformée la plante de maïs. La plante avait un fruit, ils le coupèrent et ils virent que c'était encore une boule de sang.⁵⁰ La plante était née du sang et avait donné un fruit de sang. Ils le jetèrent dans la source. Il y demeura en tournant dans l'eau. Les vieillards retournèrent à la source et y trouvèrent un enfant nouveau-né. On dit qu'ils l'emportèrent chez eux et qu'ils l'élevèrent.

2. Quand *Sentiopil* grandit, il apprit à jouer de la musique. Quand les vieillards *tsitsimimej* et ses voisins voulaient que *Sentiopil* fasse danser la vieille femme *tsitsimit* et ses enfants, hommes et femmes, ils le faisaient jouer et ils dansaient. C'est ainsi qu'ils se réjouissaient.⁵¹

3. Les *tsitsimimej* voulaient manger *Sentiopil*. Un jour ils lui dirent: Ces vieilles femmes vont te baigner dans le *temascal*.⁵² Ils arrangèrent le four avec le feu

sources de la mythologie nahuatl classique une conception des *tzitzimime* comme des êtres terribles qui dévorent ou causent des maux aux hommes. Ils sont décrits généralement comme des femmes, mais parfois aussi des hommes. On les associe avec le feu, les ténèbres, la mort, l'air, les astres (spécialement le Soleil dans sa marche de l'après-midi au coucher).

⁴⁵ *Kristianos*: emprunt de l'espagnol *cristianos* ("chrétiens"), dans le récit original, signifie "homme".

⁴⁶ Le mot *anteriores*, utilisé par le narrateur, est aussi un emprunt de l'espagnol. Il est employé dans le sens de "ceux d'avant", les hommes du monde antérieur.

⁴⁷ Cette référence à l'oiseau-mouche et à la fille *tsitsimit* nous renvoie à la tradition mythique méso-américaine millénaire. Effectivement, l'oiseau-mouche ou colibri, aussi bien que les *tzitzimime*, sont des anciens symboles que l'on trouve dans plusieurs mythes documentés dès le XVI^e ou XVII^e siècle et aussi dans beaucoup de codex et d'autres sources et représentations. Au XVI^e siècle les peuples nahuas du Mexique central croyaient que les âmes des guerriers morts dans les combats se transformaient en colibris et qu'ils accompagnaient le Soleil dans sa marche journalière de l'orient jusqu'au zénith. Au zénith, à midi, se relevait la suite du Soleil et les femmes mortes en couches, les *tzitzimime*, accompagnaient le Soleil du zénith jusqu'à l'occident. Les colibris et les femmes *tzitzimime* constituaient donc la suite du Soleil. D'autre part, le motif de l'oiseau qui féconde une femme est très fréquent et dans la mythologie nahuatl classique, et dans la mythologie des peuples nahuas contemporains (Muñoz Camargo 1892: 155; Codex Telleriano-Remensis 1964-67: 220 et 236-238; Codex Vaticano A 1964-67: 96; Hystoire du Mechique 1979: 106-107; Sahagún 1992: 191; González Casanova 1928: 59-63; et Horcasitas 1979: 26-28). Les Maseuals contemporains considèrent le colibri comme un messenger de l'amour. Une fille qui voit un colibri qui vient butiner dans son jardin, devient heureuse parce qu'elle a un signe que l'amour est proche.

⁴⁸ "*Bola de sangre*", "boule de sang", en espagnol dans le récit original. (Référence à un fœtus).

⁴⁹ Le maïs rouge appelé *tsikat* ou *tsikataol* en langue maseuale, est considéré mâle, il est utilisé comme remède par les Maseuals (TTO et P. Beaucage 1988: 126-131) et il a été utilisé aussi comme remède par les Nahuas classiques (Sahagún 1992: 591). *Tsikat* est le nom de la fourmi *Atta* qui, dans un autre récit (R22), joue un rôle-clef dans la découverte du maïs.

⁵⁰ Le sang occupe une place très importante dans les croyances maseuales. Il est considéré un siège secondaire d'une des trois manifestations de l'âme: l'*ekauil* ("ombre"). Ils croient que la "perte" définitive de l'*ekauil* provoque la mort.

⁵¹ La musique chez les Maseuals est directement associée à la danse. L'emploi traditionnel de la musique qui accompagne la danse inclut les cérémonies rituelles des baptêmes et des noces et les célébrations des fêtes patronales des villages, dans lesquelles la musique accompagne les danses rituelles. Aujourd'hui les Maseuals célèbrent également avec la musique et la danse les anniversaires et les fêtes de fin d'études primaires ou secondaires.

⁵² Bain de vapeur amérindien. L'usage du *temascal* pour des fins médicinales et rituelles est encore très répandu dans la Méso-amérique. Le *temascal* est une espèce de four qui peut être en pierres ayant a un fourneau à l'arrière, à l'extérieur, où l'on fait chauffer des pierres. La personne qui va prendre un bain de

et le mirent dedans. Ils voulaient le rôti⁵³ pour le manger. Mais cet homme était comme un fils de Dieu, bien qu'il ne fut pas baptisé, il était fils de Dieu. Dieu lui accorda le pouvoir. Lorsque les *tsitsimimej* le firent entrer dans le four, il y trouva deux petites tortues.⁵⁴ Les petites tortues firent une lagune. Sentiopil y entra, se baigna dans le four, mais il ne fut pas rôti. Quand les *tsitsimimej* allèrent ouvrir le *temascal* pour le faire sortir et le dévorer, ils virent qu'il était encore vivant. Sentiopil s'en sortit. Il leur dit: Vous m'avez déjà baigné. Maintenant vous allez entrer au *temascal* pour vous baigner aussi. Lui-même fendit le bois et alluma le feu dans le four. Il mit là-dedans toute la descendance des *tsitsimimej*: le vieil homme, la veille femme et les jeunes filles. Il brûla tout le monde.

4. Après cela, Sentiopil recueillit la cendre dans un grand pot et il le ferma. Ensuite il remit la cendre au crapaud pour qu'il aille la jeter dans l'eau. Le crapaud voulait savoir ce qu'il y avait dans le pot. Même si on lui avait dit de ne pas l'ouvrir; lui, le sot, il l'ouvrit. Alors beaucoup de bestioles (*okuilimej*) sortirent du pot et lui piquèrent partout. Il y avait dedans des moustiques,⁵⁵ des guêpes⁵⁶ et beaucoup d'autres petites bêtes (*okuiltsitsin*). Les piqûres de ces bestioles rendit rugueuse la peau du crapaud, c'est pour cela que le crapaud a le dos rugueux.⁵⁷ Alors Sentiopil se fâcha.

5. Sentiopil épargna deux garçons et deux chiens⁵⁸ pour leur demander où ils avaient mis les os⁵⁹ de son père. Les *tsitsimimej* l'avait tué et ils l'avaient dévoré. Sentiopil pensa recueillir les os de son père. Mais les chiens les avaient mangés. Lui-même allait les bénir pour le reconvertir en homme⁶⁰. Il demanda aux garçons: Où

vapeur, entre au four, ferme la porte avec une pièce de tissu et verse de l'eau et des herbes médicinales sur les pierres chaudes, dégageant de la vapeur (TTO 1994: 262-264, 395-397). L'usage médicinal du *temascal* était, et est encore particulièrement important pour les femmes, avant et après l'accouchement (Sahagún 1992: 374, voir aussi Toumi 1992: 148).

⁵³ Le texte du récit nous informe premièrement que les *tsitsimimej* mangeaient de la chair crue (*nakat xoxouik*) (R1: 1) et après il nous dit qu'ils mangeaient leurs frères rôtis (*taixkal*) (R1: 3). Nous considérons que cette contradiction entre la consommation de la chair crue et rôtie n'est qu'apparente parce que le propos principal de ce récit n'est pas d'opposer la chair crue à la chair rôtie mais d'opposer la consommation cannibale à la consommation végétale du maïs qui caractérise l'humanité.

⁵⁴ Le mot maseual pour nommer les petites tortues d'eau douce est "*ayotsin*" qui veut dire littéralement: "petit ou vénérable être (*tsin*) à constitution (*yo*) aqueuse (*a-t*)". Classification scientifique: *Testudinides spp.*, *Kinosternides spp.* Pour les Maseuals, le mot *ayot* lui-même veut dire aqueux. La langue même donc établit un lien entre la tortue et l'eau et ce lien est très clair dans notre récit contemporain. Chez les totonaques de la Sierra la tortue est associée à la gestation du dieu maïs et à l'eau (Ichon 1990: 74-75). Les Nahuas classiques associaient la tortue avec le maïs et la musique. Il existe une représentation du dieu Macuilxochitl ("Cinq Fleur"), dieu du maïs, comme dieu de la musique sous une carapace de tortue. Les carapaces de tortues étaient utilisées comme tambours chez les Aztèques (Westheim 1977: 218-219).

⁵⁵ *Moyomej*, *Culex pipiens*.

⁵⁶ *Avispas* (emprunt à l'espagnol), ordre des Hyménoptères, *Polistes instabilis*, *Xylocopa spp.*

⁵⁷ Cf. Lévi-Strauss 1972: 104.

⁵⁸ Les Maseuals, et également beaucoup d'autres peuples méso-américains du présent et du passé croient qu'un chien accompagne l'âme du défunt pendant son pèlerinage vers l'autre monde.

⁵⁹ Le dieu Huitzilopochtli ("colibri du sud"), dieu principal des Aztèques, était aussi considéré comme un être décharné: On disait qu'il était né sans chair, avec les os seulement. On l'appelle aussi Omitecutli, "Seigneur des os" (HMP 1985: 23-24).

⁶⁰ Après cette expression: "le reconvertir en homme", l'identité du père de Sentiopil semble n'être pas claire. Est-il un colibri ou un homme ? Il s'agit probablement d'un fait de tonalisme qui consiste en la transformation d'un homme ou d'un dieu en animal par la projection d'une des manifestations de l'âme, l'*ekauil*, sur le corps d'un animal. Alors nous pouvons penser que le père de Sentiopil était un "homme" qui prenait l'aspect d'un colibri.

est-ce que vous avez mis les os de mon père ? Les garçons de lui répondre: Nous ne savons pas. Ce sont les chiens qui doivent le savoir parce qu'ils les ont emportés. Sentiopil donna aux chiens l'ordre de réunir les os. Il pensait les coller tous ensemble. Sentiopil assembla le squelette de son père. Il le fit tout entier comme celui d'un homme. Sentiopil dit à sa mère: Maman je vais amener le squelette de mon père. Tu ne dois pas tourner le visage pour le regarder jusqu'à ce que je l'aie mis ici près du foyer⁶¹. Après tu pourras le voir. Sentiopil fit ce qu'il se proposait mais la vieille femme ne sut résister et quand elle entendit que Sentiopil commençait à ouvrir la porte, elle se tourna pour le regarder et en ce moment là, le squelette se desarticula et tomba en morceaux. Sentiopil se mit en colère et dit: Ça ne va pas: Pourquoi t'es-tu retournée ? Je t'avais ordonné de ne pas te tourner pour me regarder.

*6. Après Sentiopil dit: Bon, maman, maintenant je vais semer le maïs. Je vais semer dans sept vallées, sur sept versants et dans sept gorges.⁶² Sentiopil dit à sa mère: Amène-nous une petite calebasse (*xikal*) avec de galettes de maïs (*taxkal*). La vieille femme remplit une, deux, trois calebasses de galettes de maïs. Elle ne pouvait presque pas supporter le poids des galettes. Passé midi, elle n'était pas encore arrivée.⁶³ Sentiopil alla à sa rencontre. Sentiopil lui dit: Mais maman, je t'avais dit de n'emporter qu'une calebasse de galettes comme ça. Mes ouvriers ne mangent pas beaucoup, je vais leur donner seulement un petit morceau.⁶⁴ C'est pour ça qu'il considéra que la vieille femme était sotte parce qu'il lui avait dit de n'emporter qu'une calebasse de galettes. Sentiopil fit travailler tous les animaux qui mangent du maïs. Il fit travailler l'écureuil⁶⁵, les coatis⁶⁶, le raton laveur⁶⁷ et les corbeaux⁶⁸. Sentiopil rompait en quatre morceaux chaque galette et il donnait un morceau à chacun des animaux. Sentiopil avait beaucoup de travailleurs mais ceux-ci ne mangeaient pas beaucoup. Il rompait une galette en quatre morceaux et les distribuait entre les travailleurs. Quelques-uns coupaient la broussaille, d'autres*

⁶¹ Le foyer de la cuisine, chez les Maseuals, est une place importante dans le rituel de guérison des maladies spirituelles, et de la recherche de l'âme "égarée". Les guérisseurs ou guérisseuses y font des rites et des prières pour retrouver et remettre l'*ekauil*, une des manifestations de l'âme de leurs clients pour leur faire récupérer la santé perdue (Entrevue avec Mme Rufina Manzano TTO: 246). Le foyer est aussi une place importante dans les rites de sorcellerie.

⁶² Pour les Maseuals, le chiffre sept (et ses multiples) est associé avec le maïs et avec le *Talokan*. D'autres sources contemporaines sur les nahuas de la Sierra de Puebla confirment l'association du chiffre sept avec le maïs (Reyes García 1990: 32-33). Les nahuas de l'époque classique associaient aussi le chiffre sept avec la nourriture, et spécialement avec la nourriture faite à base de maïs. Sahagún (1992: 33) nous dit: "Cette déesse Chicomecoatl ("Sept-serpent") était la déesse des aliments, aussi bien de ce qu'on mange, comme de ce qu'on boit... cette femme a dû être la première à faire le pain (galettes de maïs) et d'autres mets et plats". L'association du quatorze (deux fois sept) avec le *Talokan* apparaît très fréquemment dans le rituel des Maseuals: Chaque type ou caractéristique du monde souterrain existe en quatorze formes: quatorze puits profonds, quatorze chutes d'eau, quatorze lacs, quatorze barrages, quatorze plaines, quatorze chemins, quatorze routes, quatorze *milpas* (champs de maïs), quatorze rivières, etc. (Knab s/d: 30). La plante de maïs a généralement, sept étages de feuilles. La ville de Teotihuacan est organisée en forme de plante de maïs: le temple de Quetzalcoatl et la pyramide du Soleil occupent la place de l'épi de maïs; sept rues principales débouchent sur la *Calzada de los Muertos* ("rue des morts") comme les sept étages des feuilles de la plante de maïs; la pyramide de la Lune se situe à la place de la fleur (Vidéo de CONACULTA 1997).

⁶³ Quand les Maseuals travaillent aux champs, ils mangent à midi.

⁶⁴ Le maïs du *Talokan* est muni d'un grand pouvoir pour rassasier. D'autres récits le confirment.

⁶⁵ *Chechelot*, *Sciurus spp.*

⁶⁶ *Pesoj*, *Nasua narica*

⁶⁷ *Mapachin*, *Procyon lotor*

⁶⁸ *Pijpax*, *Crotophaga sulcirostris*

*coupaient les arbres, d'autres vaquent à d'autres tâches. Après il garda le maïs qu'il avait récolté en ce lieu qu'on appelle Kueskomatepek⁶⁹. Les habitants des hautes terres avaient un maïs plus allongé (*pitsakueueyak*) parce que ce maïs était bien emmagasiné. Ils se hâtèrent d'aller chercher le maïs. Nous, les habitants d'ici-bas, nous allâmes le chercher après. On avait déjà foulé aux pieds le grain. C'est pour cela que le grain d'ici est aplati (*pajpataxtik*).⁷⁰ Sentiopil garda cet aliment et il ne revint pas semer.*

*7. Sentiopil vivait seul. Il prit les enfants des *tsitsimimej* et il les garda dans un endroit qui s'appelle *Xochikaltenoj*⁷¹. Il garda les chiens à *Tekuantepek*,⁷² c'est pour ça que cet endroit s'appelle *Tekuantepek*. Sentiopil décida de bâtir une ville. Il alla la bâtir par là où se trouve *San Pedro*.⁷³ Cet homme était fils de Dieu. Il n'y avait pas encore de curés, il n'y avait rien encore, mais comme il était fils de Dieu, il pensait et il faisait les choses. Après il les bénissait et elles donnaient aussi de fruits. Comme Jésus qui est venu sur la terre, de même était cet homme qui est né de la terre. Il avait attaché le serpent⁷⁴ à *San Pedro*, là serait la ville. Cependant, le serpent s'échappa. Mais il l'attrapa de nouveau à *Mazapan*,⁷⁵ où il s'échappa à nouveau. Alors il le poursuivit et l'attrapa là où il est attaché, à *Mexico*.⁷⁶ Là il bâtit la ville de *Mexico* et après il bâtit la ville de *Puebla*.⁷⁷ Il bâtit cette ville (*Mexico*), il en fit sa ville. Mais c'était un autre temps, on dit qu'il faisait nuit.*

8. Sentiopil travaillait dans l'obscurité. Quand il aperçut qu'arriverait le temps dans lequel nous vivons, il dit qu'il ne se laisserait pas mourir parce que tous ceux

⁶⁹ A l'Ouest de San Miguel Tzinacapan il y a une montagne qui porte le même nom. Le mot "Kueskomatepek" signifie "sur (-k) la montagne (*tepe-t*) grenier (*kueskoma-t*)".

⁷⁰ Effectivement il existe des différences morphologiques entre le maïs cultivé en haute et basse montagne qui sont des variantes adaptées à chaque milieu écologique.

⁷¹ Le toponyme *Xochikaltenoj* peut être traduit par "en face (*tenoj*) de la maison (*kal-li*) des fleurs (*xochi-t*)". Nous n'avons localisé aucun endroit dans le terroir maseual qui corresponde à ce toponyme, mais il y a près de San Andrés Tzicuilan un endroit appelé *Xochikal* ("maison des fleurs"). Pour les nahuas classiques (Sahagún 1992: 374) *xochicaltzin* (forme révérencielle de *xochical*, "maison des fleurs") est le bain de vapeur amérindien, le *temascal* (voir note 52).

⁷² *Tekuantepek*, "sur la montagne (*tepe-k*) des fauves (*tekuani*)" est un village important en basse montagne non loin de la frontière du territoire habité par les Maseuals. Le récit signale qu'on appelle cet endroit "*Tekuantepek*" parce que Sentiopil y garda les chiens. Ici il faut préciser: Généralement on appelle *tekuani* le jaguar (*Panthera onca* ou *Jaguaris onca*), aussi bien dans le nahuatl classique que dans la langue maseuale actuelle mais dans les communautés maseuales on utilise aussi le mot *tekuani* pour désigner le coyote (*pio-tekuani*, "mangeur de poules", *Canis latrans*) et plus souvent encore pour se référer au chien. C'est ce dernier sens qui est attribué dans le récit au mot *tekuani* quand il nous dit que Sentiopil garda les chiens à *Tekuantepek*.

⁷³ Probablement il s'agit de la ville de *Zacapoaxtla* étant donnée que *San Pedro* (saint Pierre) est son saint patron. *Zacapoaxtla* est la ville la plus importante de la région, d'un point de vue administratif, où se localise le terroir des Maseuals. Après la conquête espagnole les noms des localités furent généralement assignés en utilisant la combinaison du nom du saint patron de la ville et le toponyme traditionnel en langue nahuatl. Ainsi on peut parler de *San Francisco Cuetzalan*, de *San Pedro Zacapoaxtla*, etc.

⁷⁴ Les Maseuals attribuent au serpent (*kouat*) des pouvoirs de fécondité, ils le considèrent comme un serviteur de *Talokan*. Nous aurons l'occasion dans cette étude d'interpréter divers récits sur ce thème. Parfois les Maseuals favorisent la présence de serpents boas (*masakouat*, "serpent chevreuil") dans leurs milpas (champ où on fait la culture du maïs) pour assurer de bonnes récoltes.

⁷⁵ *Mazapan*, "source (*a-pan*) des chevreuils (*masa-t*)", est une petite communauté des Nahuas de haute montagne.

⁷⁶ Le récit se réfère ici à la ville de *Mexico*. Dans le glyphe qu'identifiait la ville de *Mexico* avant la conquête espagnole et qui est devenu les armoiries du Mexique, on représente une aigle en train de dévorer un serpent.

⁷⁷ Il s'agit de la ville capitale de l'état de *Puebla* où se situe la région maseuale.

qui verraient le lever du jour, allaient mourir après. Il ne voulut pas attendre le lever du jour avec les gens, pour ne jamais mourir et pour voir ce qui arriverait à son travail. Sentiopil se déroba à la lumière du Soleil et il continue à vivre jusqu'à présent. Sentiopil habite là où il attacha le serpent. Il habite aussi au milieu de la mer. Il se trouve dans les profondeurs. Sentiopil fit un grand travail.

9. Un jour il vint visiter ceux qui avaient commencé à habiter Mexico. Les habitants de la ville étaient vaniteux. Les gens habitaient les maisons, mais ils ne savaient pas qui avait bâti la ville. Il leur demanda de lui faire cadeau de quelques sous. Il n'avait pas besoin de l'argent, bien sûr, dans l'eau on n'a besoin de rien. Mais on lui dit: C'est mieux que tu t'en ailles parce que sinon, on va te frapper. Sentiopil de répondre: Mais j'ai bâti cette ville. Ils dirent: Toi ? Qu'est-ce que tu as fait ? Comment l'as-tu bâti tout seul ? Sentiopil de répondre: J'ai pu la bâtir. Si vous ne me croyez pas, maintenant vous allez le croire. Il alla quelque part faire un trou dans le sol et commença à en jaillir beaucoup d'eau. La ville commença à s'inonder. Beaucoup de gens s'enfurent vers les lieux plus élevés. Quelques-uns montèrent à cheval. Alors ils lui prièrent: Vas refermer le trou que tu as ouvert parce que tu vas nous faire mourir. Sentiopil de répondre: Mais vous avez dit que je ne sais rien. Vous regardez les autres comme s'ils ne valaient rien. Mais nous tous, nous valons. Il fit réfléchir les Koyots⁷⁸. Ils répondirent: Nous allons te donner l'argent que tu veux. Nous allons t'accorder tous ce que tu nous demandes. Mais Sentiopil de dire: Je ne vais pas emporter l'argent. Je suis seulement venu voir pourquoi vous vous croyez les meilleurs.⁷⁹

10. Ce conte finit ici. Ce que je vous ai raconté c'est que cet homme est né de l'oiseau-mouche. C'est de lui qui procède la descendance de cet homme. C'est de cette façon que Sentiopil est né. Il a été jeté dans l'eau et il y prit la forme d'un homme. Il tua les tsitsimimej, ceux dont on dit qu'ils mangeaient de la chair crue, qu'ils mangeaient leurs propres frères. Ils tuèrent celui qui aida grandir Sentiopil. Ils le tuèrent et ils le mangèrent. Ils étaient les tsitsimimej. (TTO 1994: 44-50 et 60-66 et TTO: 17A-21A)⁸⁰

Au niveau de surface, le sens linguistique ordinaire de ce récit est très évident. Sentiopil nous est présenté comme un héros culturel qui abolit le cannibalisme; qui joue de la musique; qui transforme le four des *tsitsimimej* en *temascal* (bain de vapeur); qui cultive le maïs pour le donner aux hommes; qui bâtit des villes; qui se transforme en seigneur des eaux et qui châtie, par l'eau, les habitants de la ville de Mexico. En tant que fils de Dieu, Sentiopil apparaît doué d'un grand pouvoir, identique à celui de Jésus.

⁷⁸ Le terme *Koyomej* (sg. *Koyot*) est utilisé par les Maseuals pour se référer aux Métis et à tous les étrangers. Le terme *Koyot* (au sens strict "coyote") est méprisant.

⁷⁹ La vanité est un défaut fortement critiqué chez les Maseuals comme nous le constaterons dans 8.3 et il l'était aussi chez les anciens Nahuas comme on peut le déduire du texte du mythe du Soleil nouveau à Teotihuacan (8.1).

⁸⁰ Les citations (TTO) qui apparaissent à la fin de chaque récit qui ne portent pas la date de publication nous renvoient à la collection de récits non publiés du *Taller de Tradición Oral* (TTO) et à la page de cette collection.

Si nous allons plus en profondeur, nous voyons que certains éléments de la vision du monde qui se dégagent de ce récit, s'organisent autour d'une série d'oppositions telles qu'avant/après, cannibalisme/consommation du maïs, *tsitsimimej*/Sentiopil, vie/mort, ciel/terre-eau, haut/bas, Soleil/Sentiopil, Jésus/Sentiopil, lumière/obscurité, feu/eau, chaleur/froid, Koyots/Maseuals, etc.

Les principaux thèmes, traités par ce récit, peuvent se regrouper sur divers plans parmi lesquels le plan temporel apparaît comme fondamental. On pose surtout la question de l'avant, le temps des ogres; et l'après, celui des hommes, et Sentiopil est un démiurge qui collabore à la transition. Lui-même doit disparaître pour que la transition s'achève. Cette transition se déploie selon divers plans: alimentaire, cosmologique, spatial et social. Sur le plan alimentaire, ce récit pose le problème du passage de la consommation cannibale des ogres à la consommation du maïs par l'humanité (5.2) et celui de la nourriture des êtres de l'au-delà (5.3). Sur le plan cosmologique, R1 développe les thèmes de l'opposition et l'intégration des catégories eau/feu (5.4) et du passage d'un monde, initialement immergé dans l'obscurité, à l'alternance du jour et de la nuit, devenue possible par l'apparition du Soleil (5.5). Ce passage signifie aussi la fin d'une période cosmique et le commencement d'une nouvelle ère. En même temps, cette apparition du Soleil implique une vie brève pour les hommes. R1 nous suggère aussi des réflexions sur la sexualisation du cosmos (5.6), c'est-à-dire, sa segmentation en une partie masculine et une autre féminine. Et, du point de vue spatial, ce récit nous montre comment Sentiopil produit l'espace le plus connu des Maseuals (5.7). Abordons chacun de ces thèmes.

5.2. La nourriture des hommes

Dans la lecture de R1, du point de vue alimentaire, une opposition se présente immédiatement à notre attention: l'opposition *tsitsimimej*/Sentiopil qui représente l'antinomie cannibalisme/consommation du maïs.⁸¹ En rapport avec cette antinomie, ce récit nous suggère d'abord un parallélisme, un lien très étroit, entre le héros Sentiopil et le maïs; ensuite il nous présente Sentiopil engagé dans la lutte pour la suppression du cannibalisme, représentée par les *tsitsimimej*; puis, il nous narre comment le héros cultive le maïs pour en faire don aux hommes.

⁸¹ Bien qu'il s'agisse d'ogres (*tsitsimimej*) et non pas d'êtres humains, nous utiliserons le terme "cannibalisme" pour nous référer à la consommation de leurs confrères.

Nous trouvons en effet tout d'abord, un rapport étroit entre le maïs et Sentiopil comme le manifeste le nom même de ce dernier. Sentiopil veut dire: "Enfant (*pil-*) dieu (*tio* ou *teo*) maïs (*sin-*)" (voir note 42). On peut repérer aussi un clair parallélisme entre la gestation de Sentiopil, la germination et le développement de la plante de maïs, plus spécifiquement du maïs rouge (*tsikataol*, littéralement "maïs [*taol*] fourmi *Atta* [*tsika-t*]"). En effet, Sentiopil naît d'une "boule de sang" (rouge) comme la plante de maïs rouge pousse d'un grain de maïs de cette même couleur. La "boule de sang" qui donne origine à Sentiopil est mise sous la terre comme on sème le grain de maïs. La boule de sang est "semée" dans la terre humide pour permettre la germination de la plante qui rend possible la gestation de Sentiopil, de la même façon que le grain de maïs a besoin de la terre humide (de l'eau) pour permettre le développement de la plante de maïs.⁸² De même, la situation de Sentiopil à l'intérieur du four humide et chaud, sous la terre, nous renvoie à la situation du grain de maïs qui germe sous la terre humide et chaude. Pour les Maseuals les forces du *Talokan* (situé dans le monde souterrain), en même temps qu'elles font cadeau de l'eau à la terre pour la féconder, la réchauffent (R47:3) et lui communiquent la chaleur de la vie.

L'identification de Sentiopil au maïs apparaît aussi quand on compare comment Sentiopil sauve sa vie dans le *temascal*, grâce à la conjonction du feu et de l'eau, et s'en sort pour cultiver le maïs qui deviendra la nourriture des hommes; avec la conjonction aussi du feu et de l'eau, quand on fait bouillir le maïs et quand on fait griller les galettes (*taxkal*), nourriture fondamentale des hommes. Cette conjonction du feu (chaleur) et de l'eau (froid) nous renvoie ici à la conception maseuale de l'équilibre interne du corps humain entre les principes chaud et froid, considéré comme indispensable pour la conservation de la santé, et qui se maintient aussi par le choix approprié des aliments considérés comme "chauds" ou "froids", ce qui est vu comme indispensable pour une nutrition adéquate. L'équilibre de ces deux principes favorise l'harmonie interne du corps humain et donc, la santé.

Sentiopil, l'enfant-dieu-maïs, représente donc le maïs sous l'aspect d'un dieu. En plus du nom Sentiopil qui le rattache à la divinité, le texte du récit insistera aussi quatre fois (R1:3 et R1:7) sur la filiation divine de Sentiopil. Nous interprétons cette identification du maïs avec un dieu comme un moyen pour faire ressortir l'importance centrale accordée par la culture maseuale au maïs. Il est l'aliment prestigieux par excellence ou, comme disent les

⁸² D'après la mythologie maya classique, le corps de l'homme fut formé par la conjonction du maïs et du sang.

Maseuals, "*la chose principale au monde*". Le maïs est un élément essentiel de la vision du monde maseuale et, en général, méso-américaine.

Nous considérons ce récit maseual, comme une version moderne du mythe nahuatl classique de Cinteotl (*Hystoire du Mechique* 1985: 110). Ce dernier raconte comment, avant l'apparition du cinquième Soleil, le dieu Cinteotl ("dieu [*teotl*] épi de maïs [*cen-* ou *cin-*]") naquit dans une caverne de l'union de la déesse Xochipilli ("enfant ou seigneur [*pil-li*] fleur [*xochi-*]") et du dieu Piltzintecutli ("seigneur [*tecutli*] petit enfant [*pil-tzin*]"). Cinteotl se plaça sous la terre (mort) et, des différentes parties de son corps, sortirent les fruits que les hommes "*sèment et récoltent*", comme le maïs qui sortit de ses ongles. C'est pour ça que tous les dieux aimaient ce dieu et ils l'appelaient Tlazopilli ("seigneur [*pil-li*] aimé [*tlazo*]"). Dans le récit maseual, le maïs se montre associé à un dieu par des liens étroits, mais il n'apparaît pas comme le fruit du corps d'un dieu qui meurt dans la terre, comme le grain, pour donner les aliments aux hommes. Le maïs, dans R1, apparaît plutôt comme le don d'un dieu qui est né d'une plante de maïs et qui cultive ce grain pour le donner aux hommes. D'autre part, R1 n'est axé que sur le maïs, tandis que le mythe nahuatl classique de Cinteotl nous parle d'un éventail de plantes alimentaires que les dieux fournissent aux hommes parmi lesquelles, bien sûr, le maïs était la plante principale. Ce que nous voulons remarquer avec cette comparaison est l'existence de certains éléments communs entre les deux versions et des différences entre eux qui témoignent leur commune appartenance à la culture mésoaméricaine. Mais cela ne veut pas dire qu'il y ait des rapports de filiation entre le mythe de Sentiopil et celui de Cinteotl.

Quant à la tentative de Sentiopil de faire disparaître le cannibalisme, notre héros symbolise la consommation du maïs et, les *tsitsimimej*, par contre, représentent le cannibalisme. Le contexte de R1 semble nous suggérer que la consommation cannibale est inadéquate pour les hommes: Elle constitue la consommation de l'Avant qui doit disparaître. Et la consommation du maïs constitue la consommation de l'Après, celle qui est appropriée pour la vraie humanité. Pour cette raison, la première mission de Sentiopil est de faire périr les *tsitsimimej* cannibales pour préparer le monde à l'arrivée de la nouvelle humanité qui consommera le maïs. Il s'agit en fait, d'une évolution "positive" de

l'humanité vers des formes meilleures.⁸³ Et, effectivement, Sentiopil fait périr les *tsitsimimej* dans le four.

R1 nous dit aussi que Sentiopil cultive le maïs à l'aide des animaux pour faire cadeau de ce grain précieux à la vraie humanité (R1:6). Ces animaux qui aident Sentiopil à cultiver le maïs sont des animaux qui, à l'heure actuelle, consomment le maïs. On peut dire que par ce travail, ils ont obtenu le droit de se nourrir du précieux grain. Le maïs ne sera donc pas un aliment exclusif à l'homme, certains animaux en mangeront également.

D'autre part, dans l'épisode que nous sommes en train d'interpréter, R1 fait ressortir les qualités merveilleuses de la nourriture à base de maïs: avec peu de galettes on peut faire manger beaucoup des animaux qui aident Sentiopil⁸⁴ (R1:6). Pour insister dans cette idée le récit remarque que la mère de Sentiopil ne connaît pas les propriétés merveilleuses des galettes de maïs et que Sentiopil la méprise à cause de cela. C'est une autre façon de faire ressortir l'opposition entre le cannibalisme, rattachée à l'Avant, à la consommation du maïs, de l'Après étant donnée que la mère de Sentiopil est une femme *tsitsimit* et donc cannibale.

Par la suite, Sentiopil emmagasinera le maïs dans une caverne à Kueskomatepek ("sur la montagne [*tepe-k*] grenier [*kueskoma-*"]), où il sera retrouvé par les *Ajkopauanimej* ou *Arribeños* (les Nahuas de haute montagne) et les Maseuals (R1:6, R22:4 et R24:1). Le fait d'emmagasiner le maïs dans la caverne peut être interprété comme une façon d'annoncer le rattachement du maïs au *Talokan* (situé dans le monde souterrain) auquel on accède par les cavernes et qui, selon d'autres récits (R51, R52, R53 et R56) et les croyances des Maseuals, gère le maïs et, en général, lui donne sa fécondité.⁸⁵ D'après la mythologie nahuatl classique le maïs était aussi emmagasiné à l'intérieur d'une montagne, Tonacatepetl ("la montagne [*tepetl*] de notre chair [*to-naca*]"). Les anciens Nahuas qui habitaient la vallée de Mexico identifiaient cette montagne avec la haute montagne enneigée Iztaccihuatl ("femme [*cihuatl*] blanche [*iztac*]") située entre les villes de Mexico et Puebla.

⁸³ On retrouve cette même évolution dans la Légende des Soleils qui relate comment quatre mondes ont précédé le nôtre. Les "géants", mangeurs de nourriture impropre, furent détruits par un déluge, pour que puissent apparaître les humains mangeurs de maïs (voir 6.1).

⁸⁴ Cette affirmation du pouvoir merveilleux du maïs pour rassasier les hommes sera retrouvée dans plusieurs autres récits en rapport avec le maïs de *Talokan*.

⁸⁵ À Teotihuacan les recherches archéologiques découvrirent que les Teotihuacanis de l'époque classique mettaient le grain de maïs sous la Terre, dans les cavernes du réseau qu'ils avaient creusé sous cette grande cité (pour en faire sortir un matériel constructif, le *tezontle*). Ce rituel visait probablement à assurer la fécondité du maïs en le mettant dans les cavernes qui sont associées avec le monde souterrain du *Tlalocan*. (Manzanilla en CONACULTA 1997). Ou simplement à le préserver au sec à l'abri de la *palomilla*.

Ce récit nous décrit une nouvelle étape d'un long processus: la découverte du maïs, qui sera éventuellement disponible comme aliment de la nouvelle humanité. C'est donc le récit d'un passage du moins au plus: la consommation cannibale est remplacée par la consommation du maïs. Le passage d'un stade à l'autre se réalise par l'intermédiation de Sentiopil. La fonction médiatrice de ce démiurge est symbolisée aussi de façon très claire par le fait qu'il est conçu par une jeune ogresse, mais sa gestation se réalise dans une plante de maïs. Les deux pôles de l'antinomie, cannibalisme et consommation du maïs, sont donc présents dans sa naissance. Une fois que Sentiopil accomplit cette mission médiatrice fondamentale, son intervention n'est plus nécessaire, il ne s'en occupera plus. Ce sera le *Talokan* (situé dans le monde souterrain) qui fera la gestion du maïs et assurera sa fécondité (voir R47:3) et le Soleil (nous le verrons après dans R7:9, R16:4, R19:3) qui fournira aux hommes les conditions nécessaires pour sa culture.

5.3. La nourriture des seigneurs de l'au-delà

Si bien Sentiopil brûle les *tsitsimimej* dans le *temascal*, la tentative de Sentiopil pour les annihiler reste tout de même inachevée, les *tsitsimimej* continuent à vivre, et dans les bestioles qui piquent (*okuiltsitsin*), et dans la mère de Sentiopil, et dans les deux enfants des *tsitsimimej*, sauvés par Sentiopil pour retrouver les os de son père. Sentiopil n'a donc pas mis fin à la race des ogres. Elle subsiste d'une certaine forme dans les continuateurs des *tsitsimimej*. En effet, les bestioles qui piquent sont considérées dans la langue maseuale comme des dévoreurs d'hommes. Si bien les Maseuals utilisent le verbe *tipinia* "piquer" pour se référer aux piqûres des insectes, ils utilisent aussi très fréquemment le verbe *kua*, "manger", pour évoquer aussi leurs piqûres. Et ceci est le cas dans notre récit où nous trouvons les expressions: "*entos nochi kikuajkej in sapo in nojón okuilimej... kikuajkej in nejón okuilimej*" ("*et alors tous ces petits animaux dévorèrent le crapaud.... ces petits animaux le dévorèrent*") (R1:4). Le verbe *kua*, "dévorer", est donc employé deux fois dans le mot *ki-kua-jkej*, "le dévorèrent", dans ce cas, au crapaud⁸⁶ pour signaler qu'ils le piquèrent.

Plus encore, notre récit semble se préoccuper d'établir plus nettement un lien entre les insectes piqueurs et l'anthropophagie.⁸⁷ Il nous informe aussi que, parmi les diverses

⁸⁶ Nous verrons dans R2 que le crapaud était un homme qui s'est transformé en crapaud.

⁸⁷ Ce lien entre les insectes piqueurs et l'anthropophagie est assez répandu en Amérique du Nord même chez les Eskimos (Inuits) (R. Savard, communication personnelle).

bestioles qui proviennent de la cendre des *tsitsimimej*, il y a les moustiques. Cela est particulièrement intéressant pour cette ligne d'interprétation parce que les moustiques, en plus d'injecter des substances irritantes, sucent le sang des personnes. Et comme le sang, est considéré par les Maseuals comme un siège important de l'*ekauil*, une des entités animiques de l'homme, laquelle transmet à l'homme l'énergie vitale qui provient de l'animal compagnon ou *tonal* (4.6.2); alors les piqûres des moustiques dans R1:4 peuvent être interprétées comme une forme minimisée d'appropriation de l'énergie vitale humaine par ces bestioles. Elles constituent donc une continuation des *tsitsimimej* et elles exercent une consommation semblable à celle des *tsitsimimej*, mais à toute petite échelle.

D'autre part, les *tsitsimimej* épargnés par Sentiopil (sa mère et deux enfants) continuent à vivre (R1:5). Mais le récit n'explique pas ce qui leur advient. Il ne nous dit pas ce que sont devenus les *tsitsimimej* épargnés par Sentiopil.⁸⁸ Cependant il existe un certain rapport entre les *tsitsimimej* et un groupe de femmes "dangereuses" dont parlent quelques chamane-guérisseurs (*tapajtiani*) maseuals contemporains. Ces chamane-guérisseurs affirment que, dans la partie occidentale⁸⁹ du *Talokan*, appelée *Tonalan* ("la place [*an*] du Soleil [*tonal*]"), il y existe une montagne, *Talokantepet* ("montagne [*tepet*] du *Talokan*") où se repose le Soleil, après sa marche journalière. Dans cette montagne il y a une maison, *Siuaujichan* ("maison [*ichan*] des femmes [*siua-uj*]") ou une caverne, selon d'autres opinions, où habitent des femmes "dangereuses", qui ne sont pas appelées *tsitsimimej* mais qui peuvent être assimilées à elles, d'après le rapport évident avec les *tzitzimime* de la mythologie classique. Ces femmes sont: la *Mikisiuauj* ("la femme [*siua-uj*] de la mort [*miki-*]"); la *Ejekasiuauj* ("la femme [*siua-uj*] des vents [*ejeka-*]") et la *Asiuauj* ("la femme [*siua-uj*] des eaux [*a-*]"). Celle-ci est identifiée par quelques Maseuals comme la *Llorona*, qui est la héroïne d'un récit méso-américain très répandu (voir R36:3). Les Maseuals attribuent à ces femmes des pouvoirs de mort, surtout contre les hommes qui parcourent les chemins pendant la nuit. On dit aussi que la *Mikisiuauj* a de grands yeux et porte une torche enflammée (Knab, s.d.: 24-25).

⁸⁸ Nous allons voir dans un récit sur l'origine du Soleil (R17:3) que deux hommes du monde antérieur se réfugièrent dans des grottes pour ne plus mourir. Eux aussi dévorent les humains qui commettent l'erreur de sortir pendant la nuit.

⁸⁹ L'occident est marqué par un caractère féminin dans la symbolique méso-américaine à cause du rattachement du coucher du Soleil avec les femmes qui l'accompagnent comme sa suite, les *tzitzimime* de la mythologie classique.

Le lien entre ces femmes "dangereuses" avec les *tzitzimime* de la mythologie nahuatl classique se fonde donc sur le fait que toutes les deux sont associées au déclin du Soleil, à l'occident "là où le Soleil entre dans sa maison" (*tonalkalakiampa*), au monde souterrain et aussi aux ténèbres, à la mort, au vent et au feu. Une de ces femmes "dangereuses" est rattachée à l'eau, ce qui n'est pas le cas des *tzitzimime* de la mythologie nahuatl classique. Cette femme "dangereuse", assimilée à la *Llorona*, qui, d'après la mythologie méso-américaine, tua ses enfants, garde un étroit rapport avec les autres femmes de ce groupe à cause de son association avec la mort, la nuit, l'occident et son appartenance à la féminité.

Ces femmes "dangereuses" qui ont beaucoup de point communs avec les *tzitzimime* de la mythologie nahuatl classique et qui subsistent dans l'infra monde, constituent, d'après les croyances des chamane-guérisseurs (*tapajtianij*) maseuals, une menace permanente pour les hommes pendant la nuit. La peur des Maseuals envers ces femmes "dangereuses" constitue aujourd'hui un écho de la peur des anciens Aztèques des *tzitzimime* qui menaçaient chaque jour à l'arrivée de la nuit (cycle des jours) et qui devraient venir à la fin de ce cinquième "Soleil" (cycle des âges). En effet, les Aztèques pensaient que le cinquième "Soleil", c'est-à-dire, le monde actuel, serait détruit au bout d'une fin de siècle, par un tremblement de terre et que les hommes seraient dévorés par les monstres occidentaux ou *tzitzimime*. Aujourd'hui, les Maseuals actuels considèrent la fin d'un jour, le coucher du Soleil, l'arrivée des ténèbres, comme un mement dangereux où les hommes sont menacés d'engloutissement de la part, entre autres, d'êtres mythiques, dont des femmes "dangereuses". Ceci constitue, comme nous le verrons après (13.2), un moyen de contrôle social qui induit les hommes à rester dans leurs maisons pendant la nuit.

Cette persistance des *tsitsimimej* annonce déjà le sort de l'homme maseual que plusieurs récits, que nous interpréterons après (entre autres R:7:9, R16:4 et R19:3), se chargeront de préciser et de réitérer: Il est destiné, d'une part, à manger du maïs, le don divin; et, d'autre part, il se trouve menacé d'être dévoré par les êtres rattachés à l'au-delà.

Il existe une affinité entre les ogres, les insectes piqueurs et le crapaud. Selon les croyances des Maseuals, le crapaud se nourrit de sang humain. Ils croient que cet animal suce le sang des personnes endormies. Or, comme nous venons de le signaler plus haut, le sang est considéré comme un siège important de l'*ekauil* (4.6.2), principe animique qui transmet à l'homme l'énergie vitale qui provient de son *tonal* ou *alter ego* animal. Pour cette raison, les Maseuals ne tolèrent pas la présence des crapauds à l'intérieur de leurs

maisons; ils considèrent que les crapauds causent des maladies (le *nemoujtil* ou "épouvante" consiste à la perte de l'*ekauil*) et font mourir les personnes. Nous reviendrons sur ce thème. Les anciens Nahuas, eux aussi, considéraient la présence des crapauds et des grenouilles à l'intérieur d'une maison comme un signe de mauvais augure pour ses habitants. Ils croyaient que des personnes malveillantes les conduisaient dans les maisons pour faire du mal à leurs habitants (Sahagún 1992: 75). Les crapauds sont considérés aussi par les Maseuals comme des serviteurs ou *molenderas*⁹⁰ (genre féminin) du *Talokan* et ce probablement parce qu'ils habitent parfois à l'entrée des cavernes qui sont conçues comme les entrées de ce monde souterrain. Le maître même du *Talokan*, *Talokan Tata* ("Notre Père *Talokan* [Terre]"), selon la description d'un chamane-guérisseur (*tapajtijkej*), est censé avoir des dents comme celles des crapauds⁹¹ (Knab s.d.: 42). Et *Chalchiuhtlicue* ("celle de la jupe [*cue-itl*] de jade [*chalchihuitl*]"), la déesse épouse de Tlaloc, le maître du *Tlalocan*, à l'époque classique, était représentée par une grenouille.

Dans le récit que nous interprétons (R1:4), le crapaud, curieux désobéit et ouvre le sac qui, à la manière de la boîte de Pandore des anciens Grecs, est peuplé d'éléments néfastes.

En rapport avec ce sujet, voici le résumé d'un petit récit (*tajtoltepinsin*) qui reprend les thèmes associés aux insectes qui piquent et au crapaud, mais dans lequel la figure de Sentiopil est substituée par celle de Jésus.

R2

LE CRAPAUD

Gabriel Francisco Pedro

*1. Il y a beaucoup d'années quand Jésus vivait dans le monde, il conversait avec les gens et leur demandait: Qu'est-ce qui vous fait souffrir? Les hommes de répondre: Là où nous travaillons, il y a beaucoup d'épines et il y a des insectes qui font mal⁹² à l'homme, comme les fourmis,⁹³ les guêpes, les jicotes⁹⁴ et plusieurs espèces de fourmis (*kanachi taman askat*) qui piquent. Jésus aida les hommes à rassembler tous ces insectes (*okuilimej*), les mit dans une boîte et envoya un homme les jeter à la mer. En chemin l'homme dit: Les insectes sont probablement déjà morts, je vais ouvrir la boîte pour voir. L'homme ouvrit la boîte et les fourmis*

⁹⁰ "Celle qui moude ».

⁹¹ Les crapauds n'ont pas de dents.

⁹² *Tekua*, qui "dévorent (*kua*) les gens (*te*)"

⁹³ *Askat*, *Atta spp.*

⁹⁴ Le mot "jicote" est un emprunt de l'espagnol au mot maseual "xikot", genre *Bombus*.

(askamej, Atta spp.) et les jicotes sortirent et piquèrent⁹⁵ l'homme partout. Les fourmis, les guêpes et les jicotes n'ont jamais disparus de la terre parce que l'homme qui allait les jeter dans la mer, n'y arriva pas. L'homme retourna à son pays, il avait l'épaule couverte de gonflements provoqués par les piqûres des insectes. Jésus sut de l'échec de cet homme et dit: Cet homme laissa échapper de la boîte tous les insectes qui font mal à l'homme. Maintenant ils ne disparaîtront plus. Nous ne pouvons rien faire. Comme il ne les emporta pas à la mer, dorénavant il les mangera comme châtimement pour n'avoir pas obéi à l'ordre que je lui ai donné. À partir de maintenant, il se transformera en crapaud⁹⁶ et il mangera les fourmis, les guêpes et les jicotes. C'est pour ça que maintenant nous voyons que là où il y a une fourmilière, le crapaud s'approche pour manger les fourmis. (TTO: 28A-30A)

Nous avons trouvé que R1:4 narre comment Sentiopil tente d'annihiler les *tsitsimimej*, qui représentent le cannibalisme, et comment la désobéissance du crapaud, donne origine aux insectes piqueurs. Reprenant un des épisodes de R1, cette deuxième narration (R2) raconte comment Jésus réalise une nouvelle tentative pour annihiler les petites bêtes qui piquent. Elles sont associées ici à la souffrance dans le travail de la culture de la terre pour obtenir la nourriture. Mais cette nouvelle tentative de Jésus échoue à cause, de nouveau, de la désobéissance d'un homme qui se transforme en crapaud. Les bestioles continuent à exister pour symboliser l'association du travail de cultiver le maïs avec la souffrance. Association nécessaire comme le dit Jésus explicitement: "*nous ne pourrions rien y faire*" (R2:1). Les possibilités sont donc épuisées. Aussi bien la situation initiale que la finale se caractérisent par la présence des bestioles qui piquent, par l'association de la souffrance au travail, et donc par la consommation, selon la langue, des hommes par les insectes piqueurs pendant que les hommes cultivent leurs propres aliments. C'est-à-dire, qu'ainsi que dans la Bible l'homme doit manger du pain à la sueur de son front (Genèse 3: 19), l'homme Maseual doit obtenir les galettes pour assurer sa subsistance en souffrant les piqûres des épines et des bestioles. Ce qui implique, d'une certaine manière, la consommation de l'homme de la part des bestioles.

Le crapaud dans R2 ne jette pas, non plus, les insectes piqueurs à la mer et il doit se nourrir de ces bestioles. Il devient donc le destinataire final, dans la "chaîne alimentaire", de ceux qui "dévorent" les hommes (les insectes piqueurs). Il y a donc une inversion simple

⁹⁵ *Peuak kikua*, "commencèrent à le 'dévorer'." Le verbe employé dans ce récit pour se référer aux piqûres des insectes est de nouveau le verbe *kua*, "dévorer".

⁹⁶ *Sapo* (emprunt de l'espagnol). L'affirmation que les hommes des temps mythiques se sont transformés en animaux sera répétée fréquemment dans beaucoup de récits de notre corpus.

du rapport crapaud-moustique: dans R1 ces derniers le mangent, dans R2 c'est lui qui les mange. Dans les deux cas c'est une punition.

En bref, au plan alimentaire, notre lecture nous a permis de déceler, tout d'abord, l'importance centrale attribuée par la culture maseuale au maïs comme aliment des hommes. En même temps elle nous suggère que le sort de l'homme maseual est, d'une part, de manger du maïs, le don divin, et, de l'autre, qu'il est toujours menacé de se faire "manger" par les insectes piqueurs qui constituent une continuation des *tsitsimimej*. Le crapaud, qui devait aider Sentiopil et Jésus et qui désobéit, est puni soit en se laissant piquer par les moustiques, soit en en faisant sa nourriture.

5.4. L'eau et le feu

Dans la mythologie et en général dans la pensée nahuatl classique, les catégories eau et feu, leur opposition et leur intégration, jouent un rôle organisateur de la signification fondamentale. L'eau et le feu constituent en même temps les principes générateurs et destructeurs de la vie. En effet, les mythes anciens nous racontent que la terre est née dans les eaux primordiales d'un monstre crocodylien appelé *Cipactli* (caïman) (HMP *In* Garibay 1985: 25-26) et que le Soleil et la Lune surgirent du feu à Teotihuacan (voir 8.1). Si l'eau et le feu apparaissent associés à la génération de la vie, ils le sont aussi à la fin, à la destruction du monde puisqu'un des quatre âges antérieurs du monde finit sous l'action de l'eau et un autre, sous celle du feu (*Légende des Soleils*). Mais, dans les conceptions des anciens Nahuas, ces destructions constituent des événements nécessaires pour la reconstruction, pour la renaissance du monde ce qui représente un mal nécessaire pour une évolution positive.

D'autre part, dans la tradition judéo-chrétienne, l'eau se trouve associée à la renaissance. Le baptême par l'eau signifie l'effacement du péché originel et en même temps la renaissance à la vie dans un état de grâce. Le feu, au contraire est associé au châtement éternel en Enfer. Mais, en même temps, le déluge, dans la Bible, constitue un moyen de châtement et de purification de l'humanité, et le feu nouveau dans le rituel de la nuit de la Pâque symbolise la résurrection de Jésus-Christ, son triomphe sur la mort. Le feu a été utilisé aussi pour châtier les habitants de Sodome et Gomorrhe dans l'histoire de Lot (Genèse 19: 1-28). À partir de ces conceptions de la mythologie classique nahuatl et de la

tradition judéo-chrétienne nous nous demandons si les catégories eau et feu jouent un rôle organisateur de la signification important dans R1. Explorons ce thème.

Tout d'abord, nous trouvons que, dans R1, Sentiopil apparaît tenacement rattaché à la terre (*tal*) et à l'eau (*at*). Tout au long du récit, maintes fois il nous est présenté en rapport avec ces deux éléments. En effet, la boule de sang qui donne origine à Sentiopil est mise sous la terre près d'une source (eau) (R1:1). Le fruit que donne la plante qui pousse à cet endroit est jeté à l'eau et y tourne (R1:1). Un enfant naît dans l'eau et les vieillards le conduisent sur la terre (R1:1). À l'intérieur du four (sous la terre), il se sauve grâce à l'eau fournie par les tortues (R1:3). Il sème le maïs dans la terre (R1:6). Sentiopil attache le serpent, considéré par les Maseuals comme un symbole de la fécondité de la terre (voir note 74), à la ville de Mexico pour signifier que la ville assurera la nourriture pour ses habitants (R1:7). Avant l'apparition du Soleil, Sentiopil s'en va habiter dans l'eau (R1:8). Il châtie aussi les habitants de Mexico au moyen de l'eau (R1:9). Finalement, Sentiopil qui "*est né de la terre*" (R1:7) nous dit explicitement le récit, finit sa mission dans l'eau où il habite jusqu'à présent (R1:8). Le rattachement de Sentiopil à la terre et à l'eau dans R1 est donc très net, bien que son lien principal et définitif soit avec l'eau.⁹⁷

En opposition au rattachement de Sentiopil à l'eau, nous pouvons dégager aussi un lien très étroit entre les *tsitsimimej* et le feu (*tit*). En effet, les *tsitsimimej*, en absence de l'eau, rôtissent leurs propres frères dans le four pour les dévorer (R1:3), ils sont brûlés par Sentiopil dans le four et leurs cendres, qui ne sont pas jetées dans l'eau de mer, se transforment en insectes (R1:3-4) dont la piqûre est assimilée par les Maseuals à une brûlure. La mère de Sentiopil, femme *tsitsimit*, fait échouer la tentative de celui-ci pour redonner la vie à son père près du foyer (feu) (R1:5). La consommation, la mort et la transformation des *tsitsimimej* apparaissent donc reliées au feu, en absence de l'eau.

Il faut remarquer aussi que la fin de la gestation de Sentiopil se réalise à l'intérieur de l'eau dans un mouvement circulaire (R1:1). Or, le fait de tourner dans l'eau (*kichiujtok in ruedaj*) a une signification de particulière importance parce que, d'une part, le mouvement réitéré, dans la pensée des Nahuas, est considéré inquiétant parce qu'il est associé au passage du monde naturel au surnaturel ou *vice versa* (voir Toumi 1984 cité par Aramoni 1990: 138); et, d'autre part, l'eau constitue ici un générateur de la vie associée à la

⁹⁷ Le mythe totonaque du dieu maïs (Ichon 1990: 73-93) nous montre aussi le héros rattaché à la Terre et à l'eau.

naissance du héros de notre récit. Le caractère surnaturel de Sentiopil uni au fait qu'il naisse dans l'eau préfigurent donc les pouvoirs surnaturels de génération de vie dont il sera investi.

L'association du mouvement cyclique réitéré dans l'eau avec le passage au monde surnaturel se trouve aussi dans les croyances des anciens peuples méso-américains comme nous pouvons le dégager de ce texte de Fray Diego Durán au XVI^e siècle qui nous informe sur les sacrifices humains d'enfants au dieu de l'eau:

"... ils croyaient tellement que le dieu de l'eau la dévorait et l'emportait pour lui, qu'aujourd'hui j'ai eu beaucoup de difficulté à les persuader que ce n'était pas vrai. Ils disaient que quand ils jetaient la fille à l'eau, l'eau faisait un grand bruit, et quand l'eau l'avalait, en même temps qu'elle faisait ce bruit, l'eau faisait un grand tourbillon." (Fray Diego Durán 1967: 292, Cité par Aramoni 1990: 128)

Le mouvement cyclique du tourbillon apparaît ici associé à la mort de la victime.

En revenant à R1, si la naissance de Sentiopil est associée à l'eau, est-elle aussi associée au feu ? L'association de Sentiopil avec le feu se manifeste dans le fait qu'il se sert du feu pour tuer les *tsitsimimej* dans le four. Il a la faculté de tuer par le feu. Mais la mort qu'il inflige aux *tsitsimimej* n'a pas seulement une signification négative, elle annonce aussi le monde nouveau, l'arrivée de la nouvelle humanité qui rejettera le cannibalisme et pratiquera la consommation du maïs. Ceci représente le même genre d'évolution positive que l'on retrouve dans la *Légende des Soleils*. Mort et renaissance sont donc mêlées de façon inextricable dans la pensée de ce peuple de tradition agricole, comme le grain qui se transforme (*xokoya*, "s'aigrit") pour redonner la vie dans un mouvement "cyclique" de perpétuelle renaissance. Mais le pouvoir de Sentiopil sur le feu est limité étant donné qu'il appartient fondamentalement à l'eau. C'est pour cela qu'il échoue à redonner la vie à son père sous l'influence du feu du foyer domestique (R1:5). Ce qui montre les limites de ce démiurge quant au fait de surmonter la contradiction vie/mort. Il réussit dans son propre cas cependant, en se cachant du Soleil.

Alors que Sentiopil a fait périr les *tsitsimimej* par le feu, il se sert de l'eau pour châtier les hommes du monde nouveau. L'épisode R1:9, qui ferme ce récit, nous fait connaître comment Sentiopil est allé visiter la ville de Mexico voir comment les Koyots (Métis) "s'estiment beaucoup" (c'est-à-dire sont vaniteux). Lors de la visite de Sentiopil, les Métis ignorent que Sentiopil a bâti la ville de Mexico. Il leur demande de l'argent, mais les habitants de la ville menacent de le frapper, alors Sentiopil fait "un trou dans le sol et y

commença à jaillir beaucoup d'eau, la ville commença à s'inonder" (R1:9). Les habitants de la ville demandent alors à Sentiopil de refermer le trou et lui offrent de l'argent que Sentiopil refuse, non sans leur reprocher leur mépris pour les autres. Le récit ne précise pas si Sentiopil referma le trou, mais l'expression: "Il a fait réfléchir les Koyots" (R1:9) nous induit à penser qu'il ne les a pas fait périr, mais a seulement voulu leur donner une leçon.

Cet épisode a des ressemblances avec les récits nahuas classiques sur la fin d'un des mondes antérieurs par l'action de l'eau, mais nous pouvons aussi percevoir des ressemblances avec le récit biblique du déluge. D'une part, nous trouvons dans ce récit maseual que ce n'est pas un déluge dont on parle, mais d'une inondation: Celle-ci est en accord avec ce que nous trouvons dans une variante de la *Légende des Soleils* (voir Tableau no. 2) où Chalchiuhtlicue ("celle de la jupe [*cuei-tl*] de jade [*chalchihui-tl*]"), déesse des eaux terrestres, est celle qui régit l'époque des inondations et non pas son consort Tlaloc, le dieu de la pluie. Il ne s'agit donc pas dans le récit de Sentiopil d'un déluge comme celui de la Bible. Il s'agit plutôt d'une inondation, puisqu'il ne pleut pas, l'eau jaillit d'un trou que Sentiopil fait dans le sol. Mais, d'autre part, de façon parallèle à ce que nous trouvons dans la Bible, l'inondation dans ce récit, constitue un châtement. Cette fois-ci contre les Koyots (Métis) qui habitent la ville de Mexico parce qu'ils sont vaniteux, qu'ils menacent de frapper Sentiopil, de qu'ils ignorent que la ville a été construite par Sentiopil et parce qu'ils méprisent les autres comme s'ils ne valaient rien. De même que dans la Bible où le déluge constitue un châtement en raison de la perversion morale: De l'incontinence sexuelle: *"Les fils de Dieu virent que les filles des hommes étaient belles et ils choisirent, comme femmes, toutes celles qu'ils voulurent"* (Genèse 6: 2), ici les Koyots sont châtiés et Sentiopil les fait réfléchir sur leur conduite morale, sur leur rapport avec les autres.

De façon métaphorique et parfois explicite, apparaît ici un jugement sur les rapports ethniques entre les Métis (Koyots) et les Maseuals. Les Métis ou de façon plus précise, les habitants de la ville de Mexico, se voient supérieurs et méprisent les autres (peut-être, d'après le contexte, les Amérindiens représentés par Sentiopil). Leur valeur est basée sur l'argent. Ils offrent de l'argent à Sentiopil, qu'ils lui avaient refusé auparavant, pour l'induire à refermer le trou. Mais Sentiopil n'a pas besoin d'argent puisque dans l'eau *"on n'a besoin de rien"* (R1:9). L'argent, en effet, constitue aujourd'hui un marqueur de la différence entre les Maseuals et les Koyots (Métis). En général les Maseuals sont beaucoup

plus pauvres que les Méfis et ceux-ci établissent fréquemment des rapports d'exploitation économique avec les Maseuals.

Nous trouvons donc dans cet épisode une allusion faible à une fin du monde par l'eau laquelle est un thème central dans la mythologie classique où l'annihilation de l'humanité constitue un moyen nécessaire dans la marche du monde vers le perfectionnement. Nous reviendrons sur ce thème qui est l'objet du chapitre suivant (6).

Les catégories eau et feu peuvent nous servir aussi pour interpréter la différence entre le rattachement des *tzitzimime* de l'ancienne mythologie aux astres et le rattachement des *tsitsimimej* de ce récit au bas. Parallèlement, ces mêmes catégories semblent nous aider aussi à trouver une explication sur le fait que dans R1 la figure de Sentiopil, qui apparaît très semblable à celle du démiurge précolombien Quetzalcoatl ("Serpent à plumes précieuses") lequel appartenait au ciel clair de l'est, ne semble conserver aucun rattachement au ciel sidéral. Explorons cette voie d'interprétation.

Il faut tout d'abord remarquer que Quetzalcoatl ressemble à Sentiopil parce que Quetzalcoatl est né de Mixcoatl ("serpent [*coatl*] de nuages [*mix-*]"), un guerrier céleste, et d'une vierge, Chimalma ("celle qui porte [*ma-*] le bouclier de guerre [*chimal*]"), femme guerrière, divinité occidentale, qui appartient au groupe des femmes qui meurent dans l'accouchement du fils aîné (Códice Vaticano-Ríos, cité par Enciclopedia de México II: 1-2). De façon semblable, Sentiopil est né d'un colibri et d'une jeune fille *tsitsimit*. On se rappelle que d'après la mythologie classique, les colibris étaient associés aux guerriers morts dans les combats et constituaient la suite du Soleil de l'Orient jusqu'au Zénith. De même, les *tzitzimime* étaient souvent conçues comme des femmes mortes en couches, elles aussi étaient considérées de façon symbolique comme "guerrières" qui portaient un prisonnier (l'enfant non-né) dans leur ventre, et qui constituaient la suite du Soleil dans la marche journalière de celui-ci vers l'Occident. D'autre part, Quetzalcoatl fit don du maïs aux hommes (voir chapitre 11: introduction) et il bâtit la ville de Tula. De même, d'après R1, Sentiopil fait don du maïs aux hommes et bâtit les villes de Mexico et Puebla. Quetzalcoatl, comme étoile du matin, appartient au haut; à première vue, on ne peut pas relever de lien astral pour Sentiopil qui appartient à la terre et à l'eau, au bas. De la même manière, les *tzitzimime*, dans les temps classiques, étaient rattachées aux étoiles ou, dans d'autres sources, elles constituaient la suite du Soleil, c'est-à-dire qu'elles étaient rattachées au haut. Les *tsitsimimej* de notre récit maseual appartiennent au contraire au bas.

Tout d'abord, il faut rappeler que de même que les anciens Nahuas, les Maseuals contemporains considèrent le ciel (*Iluikat*, "les eaux [at] célestes [*ilui-k*]") comme une prolongation des eaux de la mer qui forment la voûte céleste. L'eau donc n'est pas seulement rattachée au bas mais aussi au ciel.

D'autre part, la lecture attentive de notre récit nous révèle qu'il existe également d'autres liens, quoique faibles et indirects, entre Sentiopil, qui appartient à l'eau et le Soleil, celui-ci rattaché au feu, du fait que la mythologie classique nous dit qu'il est né dans le feu (8.1) et que les récits Maseuals que nous lirons plus tard (chapitre 8) associent le Soleil au feu. En effet, R1 nous raconte que le père de Sentiopil était un colibri et sa mère, la fille d'une vieille femme *tsitsimit* (R1:1). Or, dans le contexte de la mythologie nahuatl classique, comme nous venons de le signaler, aussi bien l'oiseau-mouche ou colibri que les femmes *tzitzimime*, apparaissent associés au Soleil. Le colibri y représente aussi bien le Soleil, que les guerriers qui l'accompagnent dès l'aube jusqu'à midi; et les *tzitzimime* constituent la suite du Soleil de midi au coucher. Mais ce rattachement des *tsitsimimej* et du colibri au Soleil n'apparaît pas dans notre récit étant donné que la conception de Sentiopil par l'union du colibri et de la fille *tsitsimit* précède l'apparition du Soleil. Néanmoins les termes même de *uitsikitsin* ("colibri") et de "*tsitsimimej*" évoquent l'ancien rattachement du colibri et des femmes *tzitzimime* au Soleil. Cette évocation reflète faiblement et de façon indirecte ce lien existant dans la mythologie nahuatl classique.

Nous aventurerons une autre hypothèse qui pourrait nous servir à établir une certaine association du colibri avec le Soleil et le feu dans le rituel des Maseuals. Pendant les célébrations du Jeudi-saint et de *Corpus Christi* du rituel catholique, les Maseuals décorent le cierge principal porté dans les processions avec des fleurs fabriquées en cire et en papiers de diverses couleurs. Un colibri, fabriqué lui aussi en cire est suspendu par un fil de fer et se balance en rapprochant son bec au centre d'une de ces fleurs. Or, les Aztèques représentaient souvent le Soleil par une fleur. Nous suggérons donc qu'il existe probablement dans cette pratique contemporaine des Maseuals un certain rapport entre le colibri et le Soleil, celui-ci représenté par une fleur dans l'ancienne symbolique nahuatl. Cette hypothèse se fortifie quand nous considérons que les deux célébrations mentionnées (Jeudi-saint et *Corpus Christi*) sont en rapport avec le culte à Jésus-Christ, lui-même associé au Soleil comme nous le verrons par la suite (5.5), et aussi que le contexte où a lieu

la rencontre du colibri et de la fleur est un cierge, lequel constitue un objet destiné à la production du feu.

Nous avons dû donc faire appel à la mythologie classique et au rituel des Maseuals pour trouver un rattachement indirect des *tsitsimimej* et du colibri de R1 avec le Soleil, alors que cette relation était manifeste dans la mythologie nahuatl classique. Pourquoi cette différence ? La dissemblance pourrait être liée à l'introduction du catholicisme. Le choc de la conquête et la force érosive permanente, à partir du XVI^e siècle, de la pénétration du christianisme, ont transformé de façon profonde l'ancienne religion méso-américaine. On se rappelle que Sahagún (1992: 317 et 419) décrivait les *tzitzimime* comme des "diables" ou "démons". Nous savons que le Diable dans la vision du monde chrétienne apparaît rattaché au bas, en Enfer. Or, dans le concept de l'Enfer chrétien, le feu constitue un élément essentiel, ce qui coïncide avec le rattachement des anciens *tzitzimime* et des *tsitsimimej* de notre récit maseual (R1) au feu. Par ailleurs, la pénétration du concept chrétien d'Enfer dans les conceptions maseuales contemporaines aurait provoqué un glissement sémantique où le lien astral, le rattachement des *tsitsimimej* et du colibri au Soleil a disparu. Cette association des *tzitzimime* avec les diables pourrait expliquer aussi pourquoi dans la mythologie mésoaméricaine contemporaine on appelle fréquemment les *tzitzimime diablas*, ("*diablasses*") (voir R20:1) et pourquoi leur rattachement au Soleil, au haut, s'est brouillé et ils ont été déplacés vers le bas.

Ce glissement sémantique du concept de *tzitzimitl* vers celui de diable a peut être été favorisé par l'association entre Jésus-Christ et le Soleil (voir 5.5) réalisée lors de la pénétration dans la Méso-amérique de la religion catholique. En effet, l'opposition Jésus-Christ/Diable, propre à la religion catholique, fit probablement disparaître les liens Soleil-*tzitzimime* et déplaça ceux-ci vers le bas.

Pour sa part, le manque de lien astral de la figure de Sentiopil, laquelle semble se substituer par celle de Quetzalcoatl, paraît obéir à une logique analogue. Sentiopil, qui s'oppose à Jésus, appartient à l'eau, au bas, et laisse la place astrale à Jésus identifié au Soleil (feu). Nous trouverons un glissement semblable dans 7.6.

Nous venons donc de trouver que l'opposition eau/feu, qui jouait un rôle fondamental comme organisateur de la signification et avait des profondes racines temporelles dans la religion méso-américaine et dans les conceptions judéo-chrétiennes, joue aussi, dans R1, un rôle de première importance à ce sujet. De la même façon que notre

lecture avait dégagé que l'opposition entre Sentiopil et les *tsitsimimej* se représente par l'antinomie consommation du maïs/cannibalisme, ici Sentiopil et les *tsitsimimej* s'opposent par leur appartenance respective à l'eau et au feu. Bien que, dans R1, le lien entre les *tsitsimimej* et le Soleil n'existe pas, puisque le Soleil n'était pas encore apparu. Il existe tout de même un rapport étroit entre les *tsitsimimej* et le feu, le cannibalisme et la nuit. De même nous trouvons des rapports d'isomorphisme entre la figure de Sentiopil et celle de l'ancien dieu Quetzalcoatl mais, au contraire de celui-ci, Sentiopil n'a pas de lien astral. Il est intéressant donc de ne trouver ici, dans le cas des *tsitsimimej* et aussi dans celui de Sentiopil que le manque sélectif d'un attribut: le rattachement au haut, le lien astral impliquant l'association avec le Soleil dans le cas de *tsitsimimej* et avec l'étoile du matin de la part de Quetzalcoatl. À partir de cette constatation nous postulons que les seigneurs de la nouvelle religion, le catholicisme, prennent possession du ciel et que les anciens seigneurs de la religion méso-américaine se trouvent souvent déplacés vers le monde d'en bas, comme nous essayerons de le montrer dans la section suivante (5.5) et dans l'interprétation d'autres récits de notre corpus. Les récits que nous interpréterons dans les chapitres suivants (6, 7, 8, 9 et 11) nous montrerons aussi l'importance significative que joue l'ensemble de catégories feu/eau, chaleur/froid, dans la mythologie maseuale.

5.5. L'apparition du Soleil

La lecture de R1, nous suggère aussi que l'apparition du Soleil (*Tonal ou Tonaltzin*), le lever du jour (*tanesi*), marque une segmentation de la ligne du temps en deux grandes périodes: un temps initial et un temps postérieur. La première période se caractérise par les ténèbres et la présence des *tsitsimimej*, les ogres du monde antérieur, qui habitent la terre et pratiquent le cannibalisme. À la fin de cette période, Sentiopil détruit les *tsitsimimej*, fait le don du maïs aux hommes, invente le *temascal* (bain de vapeur), bâtit des villes et provoque une inondation dans la ville de Mexico. La seconde période, qui commence avec l'apparition du Soleil, constitue le temps de la lumière, le temps de l'humanité actuelle, celle qui consomme le maïs. L'apparition du Soleil marque donc la fin de la première période et le passage au temps de la nouvelle humanité.

Ce récit nous présente par conséquent, une situation initiale dominée par l'obscurité sur la terre et une situation finale, après l'apparition du Soleil, qui se caractérise par l'alternance du jour et de la nuit. Le passage de l'obscurité à la lumière ne signifie donc pas

le triomphe absolu de la lumière sur les ténèbres. La situation finale se caractérise plutôt par le partage du temps de la journée entre la lumière et l'obscurité. C'est-à-dire que la dialectique de l'opposition entre la lumière et les ténèbres se résout dans l'alternance et la complémentarité des pôles. La fin de l'Avant, le temps des ténèbres, et l'arrivée de l'Après, le temps de la lumière, ne constitue donc pas une négation des ténèbres, mais un dédoublement de ce principe en obscurité et lumière qui intègre les deux pôles. Le cycle des jours est ainsi instauré.

La nuit (*youal*) constitue ainsi, dans le cycle journalier, une prolongation des temps archétypiques des ténèbres primordiales qui étaient dominées par les *tsitsimimej*. De cette manière, la nuit devient, comme apparaît dans beaucoup de récits de notre corpus, un temps dangereux où les hommes risquent d'être dévorés par des créatures héritées des âges antérieurs survivants sous la terre, dans l'air ou au fond de la mer et, surtout aux entrées du *Talokan* lesquelles peuvent apparaître au point de rupture de la nuit (*tajkoyouak*, "mi-[*tajko*] nuit [*youak*]"). Par contre le jour (*tonal*) constitue un temps où les hommes peuvent travailler et cultiver le maïs (*taol*), leur aliment. Le temps de la journée sera plus sûr pour les hommes mais la sécurité pendant le jour n'est pas totale. L'homme se trouvera menacé aussi pendant le temps de la lumière mais à moindre échelle. Nous trouvons ainsi un dédoublement du temps propice de la journée en temps favorable et temps néfaste.

En général, la nuit constitue un temps dangereux et le jour apparaît comme un temps plus sûr qui permet à l'homme de cultiver le maïs pour vivre. La nuit apparaît associée principalement à la menace d'être dévoré et à la mort; et le jour, avec la vie. Le mouvement cyclique de mort et de renaissance s'harmonise bien avec la pensée d'un peuple agricole où la mort et la renaissance de la nature sont une observation constante à travers le cycle des saisons. Et la mort est vue ainsi, non seulement comme un événement négatif, mais comme une condition nécessaire pour le renouveau de la vie.

D'après R1, l'apparition du Soleil implique aussi la vie brève pour les hommes puisque "... *tous ceux qui verraient le lever du jour, allaient mourir après*" (R1:8). Cette remarque nous renvoie à ce que nous trouvons dans l'épisode du mythe nahuatl classique du Soleil nouveau à Teotihuacan (que nous lirons dans 8.1) lequel nous narre comment les dieux ont dû se sacrifier, mourir, pour faire vivre le Soleil. Mais si dans le mythe classique tous les dieux ont été sacrifiés, même le dieu Xolotl qui a voulu échapper (8.1); ici Sentiopil, "... *n'a pas voulu attendre le lever du jour avec les gens pour ne jamais mourir et*

pour voir ce qu'advierait de son travail. Sentiopil se déroba à la lumière du Soleil et il continue à vivre jusqu'à présent" (R1:8). La force symbolique du sacrifice des dieux dans le mythe classique, qui se sacrifient tous pour céder leur énergie au Soleil, lequel assurera la vie sur la terre, se trouve ici dans R1 réduit, Sentiopil échappe à la mort après l'apparition du Soleil.⁹⁸ Nous trouvons donc ici une situation inversée par rapport à celle du mythe classique.

Si Sentiopil représente l'ancienne religion, exilée vers le bas (5.4); et le Soleil (identifié par les Maseuals avec Jésus) représente la nouvelle religion (le catholicisme) qui occupe désormais le haut; nous interprétons que la résistance de Sentiopil à mourir constitue, peut-être, une façon d'affirmer la survivance de l'ancienne religion mais sous des formes plus clandestines.

Dans R1:1 notre récit continue à nous faire réfléchir sur les problèmes de la vie et de la mort. En effet, on peut repérer que l'opposition entre Sentiopil et les *tsitsimimej* est marquée par ces connotations. Sentiopil y apparaît associé fondamentalement à la vie en opposition aux *tsitsimimej* qui sont associés à la mort. Néanmoins, quoique Sentiopil nous semble rattaché principalement à la vie, il tue les *tsitsimimej* dans le *temascal*, mais son geste a des connotations plutôt positives parce qu'il cherche à mettre fin au cannibalisme. En effet, Sentiopil célèbre la vie avec la musique qu'il joue en même temps que les *tsitsimimej* pensent le faire mourir pour le dévorer pendant qu'ils dansent. Chez les Maseuals, la musique et la danse profanes sont associées aux célébrations, et plus particulièrement aux baptêmes des nouveau-nés et aux mariages qui annoncent la procréation. Elles constituent des expressions de célébration de la vie.⁹⁹ Par contre la danse des *tsitsimimej* qui anticipe la tentative de dévorer Sentiopil ne représente pas une danse de célébration de la vie mais une danse de mort.

Bien que l'opposition Sentiopil/Soleil (bas/haut, temps antérieurs/temps postérieurs, eau/feu, obscurité/lumière) apparaisse de façon très nette dans le texte de R1, elle n'apparaît pas comme une antinomie absolue, mais comme une opposition complémentaire. La fonction de Sentiopil a été de donner le maïs aux hommes et celle du Soleil, de fournir les

⁹⁸ D'autres hommes du monde antérieur le feront aussi comme nous le verrons dans le chapitre suivant.

⁹⁹ Ce rapport entre la musique et la vie est plus explicite dans un mythe des Tonaques, voisins des Maseuals, dans lequel le père du dieu maïs joue de la musique pendant que sa femme est enceinte de ce dieu. Le dieu maïs joue aussi de la musique avant de réaliser ses créations (Ichon 1990: 73-81).

conditions pour la reproduction cyclique du maïs, à partir du travail humain, comme nous le montrerons par la suite (voir chapitre 6).

Notre lecture dégage aussi en même temps des rapports de parallélisme et d'opposition entre les figures de Sentiopil et de Jésus. Dans le texte du récit, Sentiopil est comparé avec Jésus: "*Comme Jésus qui est venu sur la terre, de même était cet homme (Sentiopil) qui est né de la terre. C'était pareil*" (R1:7). Cette comparaison veut signifier tout d'abord le partage d'une même hiérarchie entre Sentiopil et Jésus. La seule différence qui les oppose est que Jésus "*est venu sur la terre*" et Sentiopil "*est né de la terre*". Mais s'ils partagent la même hiérarchie, ils appartiennent à deux pôles différents dont un est la terre. Ensuite, dans le texte: "*Mais cet homme (Sentiopil) était comme un fils de Dieu, bien qu'il ne fût pas baptisé, il était fils de Dieu. Dieu lui accorda le pouvoir*", nous trouvons l'affirmation de la filiation divine de Sentiopil et de son pouvoir. Mais, en même temps, un élément nouveau apparaît: Sentiopil "*ne fut pas baptisé*". C'est-à-dire que nous trouvons dans ces citations de façon très nette deux démiurges qui partagent le même pouvoir mais le premier (Jésus) n'appartient pas à la terre, il "*est venu sur la terre*", et le second (Sentiopil) "*est né de la terre*" et "*ne fut pas baptisé*". Ici apparaît donc de façon très claire l'expression d'une dualité. Dans laquelle, dans un pôle, se situe Sentiopil, rattaché à la terre et qui se démarque sans ambiguïté du baptême chrétien. Par contre, dans l'autre pôle se trouve Jésus, qui n'appartient pas à la terre.

Ces mêmes idées sont réitérées et certains aspects sont précisés dans R1:7 où nous trouvons:

"Cet homme (Sentiopil) était fils de Dieu. Il n'y avait pas encore de curés, il n'y avait encore rien, mais il était fils de Dieu. Il pensait et il faisait les choses. Après il les bénissait et elles donnaient des fruits."

Dans cette citation, on attribue donc de nouveau à Sentiopil la filiation divine et des pouvoirs divins. Mais nous trouvons ici dans la phrase "*Il n'y avait pas encore de curés*", l'affirmation que Sentiopil se démarque nettement de la religion catholique, d'une part; et, d'autre part, de l'antériorité de Sentiopil par rapport aux curés qui sont associés à la religion catholique.

À partir de ces remarques, nous corroborons l'affirmation que nous venons de faire concernant la conception duale du monde divin que nous suggère ce récit. En effet, la figure de Sentiopil qui a le même pouvoir que Jésus, est rattaché à la terre, au bas. Au

contraire, Jésus nous renvoie au monde du haut parce que, d'après les croyances maseuales, Jésus est associé au Soleil: Il est le Soleil, comme nous allons le montrer tout de suite. En même temps, est affirmée l'antériorité de Sentiopil par rapport à la religion chrétienne.

Dans la pensée maseuale, Jésus est associé au Soleil. Bien que ni dans notre récit ni dans l'ensemble des récits de notre corpus nous trouvons un lien explicite entre Jésus et le Soleil, cette association est clairement établie dans le rituel et les croyances des Maseuals. Voici quelques exemples qui confirment cette assertion: À San Miguel Tzinacapan, le Dimanche des Rameaux, les Maseuals décorent l'autel de l'église du village avec un disque solaire qui sert de fond à l'image de Jésus sur l'âne représentant son entrée triomphale à Jérusalem avant sa passion (Luc 19: 29-40). Sous cet aspect les Maseuals, appellent Jésus en espagnol *Nuestro Padre Jesús* ("Notre Père Jésus"). À l'occasion de cette même célébration les Sanmigueleños décorent également les murs de leur église avec des disques en papiers de diverses couleurs qui représentent le Soleil. Jésus y est donc associé au Soleil. D'autre part les chamane-guérisseurs (*tapajtianij*) maseuals disent aussi, de façon qui ne nous laisse aucun doute, que Jésus-Christ soutient la vie de l'homme sur la terre par sa "*très sainte lumière*" (**nexti**) ou "*grâce*" (**gracia**), par son voyage journalier à travers le ciel (Knab s.d.: 17), c'est-à-dire, comme le Soleil. L'association de Jésus avec le Soleil est donc très nette à partir des éléments fournis par ces exemples empruntés au rituel et aux croyances. Il est important de remarquer ici qu'il semble que le dieu Soleil ait été relativement moins important à l'époque précolombienne dans la Méso-amérique et que son culte se soit accru par la suite sous l'influence du christianisme (Beaucage, Com. Pers.) à cause de son association avec Jésus.

D'autre part, il faut remarquer que la théologie et le rituel catholiques rattachent aussi Jésus-Christ au Soleil. En effet nous trouvons dans le cantique de Zacharie dans l'Évangile de Luc le verset suivant qui annonce l'incarnation de Jésus-Christ: "*Par la grande miséricorde de notre Dieu, nous visitera le Soleil qui naît en haut, pour illuminer ceux qui vivent dans les ténèbres et les ombres de mort, pour guider nos pas sur le chemin de la paix*" (Luc 1: 78-79). Et cette association entre Jésus-Christ et le Soleil apparaît aussi dans le rituel catholique de Noël où nous trouvons la phrase: "*Aujourd'hui naît le Soleil divin, de la Vierge sans tache*" (Hymne des Vêpres de Noël, Secretariado Permanente del Episcopado de Colombia 1979 I: 257).

D'ailleurs, nous trouvons dans les croyances chrétiennes des éléments qui nous aident à établir un autre parallélisme entre la figure de Jésus et celle de Sentiopil. En effet, d'une part, Jésus nous est présenté par l'Évangile (Luc 2: 26-38) et par la théologie catholique comme un être de transition né de la Vierge Marie (terrestre) fécondée par l'Esprit-Saint (céleste), celui-ci représenté par une colombe (oiseau) dans l'iconographie chrétienne. Et d'autre part, Sentiopil né d'une fille *tsitsimit* (terrestre) et d'un colibri, oiseau qui appartient au monde céleste tant par son caractère d'oiseau comme, d'après la mythologie nahuatl classique, par son rapport avec le Soleil (voir 5.4).¹⁰⁰ Il se trouve donc ici un agencement de catégories d'anciennes conceptions de la religion méso-américaine, similaire à un agencement de catégories de croyances de la tradition chrétienne, dont la figure de Jésus commande en haut et celle de Sentiopil, en bas. Le monde d'en haut est très proche des croyances chrétiennes et le pôle d'en bas (la terre et l'eau) suivent de près les anciennes conceptions de la religion méso-américaine. Néanmoins, nous trouverons plus avant et à plusieurs reprises (R9:10, R11:7, R15 et R42) que ce monde d'en bas sera aussi "contaminé" par la présence du Diable d'origine chrétienne. Si Sentiopil demeure une divinité rattachée à la terre et à l'eau, le Soleil, pendant son parcours céleste, et Jésus, qui lui est associé, se montrent donc clairement rattachés au haut, au monde astral.

Avec l'apparition du Soleil, Sentiopil finit son activité créatrice, et il disparaît; sa présence, son action médiatrice, n'est plus nécessaire. Alors ce sera le tour du Soleil (assimilé par les conceptions maseuales à Jésus-Christ) de maintenir les créations de Sentiopil. La succession de Sentiopil et le Soleil dans les fonctions créatrices est en parallèle étroit avec l'alternance des démiurges créateurs Quetzalcoatl et Tezcatlipoca dans la mythologie des Nahuas classiques (Castellón 1989a: 128).

D'autre part, la jeunesse attribuée à Sentiopil par R1 (le récit l'appelle *okichpil*, "garçon") contraste avec la vieillesse attribuée fréquemment aux *tsitsimimej* (appelés *nanitaj*, *tatitaj*, "vieil homme", "vielle femme") dans ce récit. R1, en effet, nous raconte que la mère de Sentiopil était fille d'une vieille femme, que des vieillards étaient allés voir en quoi s'était transformée la plante de maïs, que des vieillards trouvèrent un enfant nouveau-né (R1:1), que des vieillards faisaient jouer de la musique à Sentiopil et que la vieille femme dansait (R1:2), que Sentiopil brûla le vieil homme et la vieille femme (R1:3) et que

¹⁰⁰ La fécondation des vierges terrestres par des dieux célestes déguisés en oiseaux semble être un fait récurrent dans diverses mythologies. On se rappelle, par exemple la fécondation, de Lédà par Zeus transformé en cygne dans la mythologie grecque.

la mère de Sentiopil, est appelée deux fois "vieille femme" (R1:6). Nous interprétons que la vieillesse attribuée aux *tsitsimimej* est associée ici au monde ancien qui se termine, celui de la consommation cannibale. Au contraire, Sentiopil nous est présenté dans R1 comme un jeune homme (*okichpil*, "garçon"). La jeunesse attribuée à ce héros nous renvoie à la perpétuelle vitalité associée au renouveau cyclique du maïs auquel il est associé, et au monde nouveau qu'il annonce. L'opposition vieillesse/jeunesse nous conduit donc ici à l'opposition entre l'Avant associé au cannibalisme, à l'Après relié à la consommation du maïs. Nous savons déjà que les mythes classiques nous présentent aussi le plus fréquemment les *tzitzimime* comme de vieilles femmes anthropophages. Au contraire, Cintiopilli apparaît dans la mythologie classique comme appartenant au groupe de divinités qui se caractérisent par la jeunesse (Nicholson 1971: 417 et 424, Toumi 1992: 147). Ces rattachements du passé sont similaires à ceux que nous trouvons dans R1.

Enfin, faisons une dernière remarque: dans R1, il existe une corrélation entre les faits d'ordre alimentaire et les faits d'ordre cosmologique. L'obscurité initiale, l'âge antérieur, est associée au cannibalisme; et la production et la consommation du maïs, avec la lumière du Soleil, avec l'âge actuel.

5.6. La sexualisation du cosmos

Dans la série d'oppositions qui organisent la signification de R1, les antinomies masculin/féminin et paternité/maternité jouent aussi un rôle significatif important. En effet, nous avons déjà signalé que dans ce récit est suggéré, quoique de façon très faible et brouillée, que le colibri et la jeune femme *tsitsimit* qui engendrent Sentiopil, à travers l'ancien rattachement qui évoquent les termes de colibri et de *tsitsimit*, semblent être reliés avec le Soleil, que Sentiopil termine sa gestation dans la terre et l'eau et qu'il se rattache à ces éléments-ci, en opposition au Soleil.

Or, de même que chez les peuples nahuas du passé et du présent, on trouve chez les Maseuals l'attribution du caractère masculin au ciel (haut) et du caractère féminin à la terre (bas). Pour le moment il nous suffira d'évoquer quelques expressions empruntées au rituel des Maseuals, lesquelles nous permettent de dégager ces rattachements. Par la suite, dans l'interprétation d'autres récits (R5:3 et R17:7 entre autres), nous reprendrons ce thème. En effet, l'expression espagnole dont nous avons parlé auparavant "*Nuestro Padre Jesús*" ("Notre Père Jésus"), utilisée par les Maseuals et sert à désigner la figure de Jésus-Christ

sur l'âne, dans son entrée triomphale à Jérusalem le Dimanche des Rameaux (Luc 19: 29-40). Or, comme nous l'avons remarqué auparavant (5.5), Jésus est associé par les Maseuals au Soleil. La paternité et donc la masculinité sont attribuées à Jésus (appelé "Notre Père") qui représente le Soleil.

Mais une expression empruntée à une prière d'une chamane-guérisseuse (*tapajtijkej*) est très explicite au sujet de la maternité et féminité de la terre et la masculinité et paternité du ciel: "*Il me semble que je sais bien qu'ici sur la terre j'ai ma Mère Vénérable et dans le ciel, j'ai mon Père Vénérable*" (*Pané kualí nikhmattok que nikhpia in Taltikpak Noueyinantsin uan nikhpia Iluikat Noueyitatsin*) (Entrevue réalisée par nous-même à Mme Rufina Manzano, San Miguel Tzinacapan, 1977. TTO: 259).

Néanmoins, il faut faire ici une précision. Si bien la conception duale du monde des peuples nahuas fait souvent des découpages de la réalité à partir d'un couple de catégories ou principes opposés, chacun des deux pôles de l'antinomie se dédouble souvent à son tour en un nouveau couple régi par le même principe (Castellón 1989a: 125). Ainsi nous trouvons dans les croyances des Maseuals un couple au ciel: Dieu (masculin) et la Vierge Marie (féminine) ou encore le couple Soleil (masculin) et Lune (féminine) et un autre couple au *Talokan*: Talokan Tata (masculin) et Talokan Nana (féminine). Indépendamment du sexe des démiurges impliqués dans chaque couple, les premiers, rattachés au ciel, sont conçus de façon prioritaire comme masculins et les seconds qui appartiennent à la terre, comme féminins.

En revenant à R1, nous trouvons en effet que, d'une part, un couple rattaché par les anciennes croyances méso-américaines au Soleil, marqué par le caractère masculin mais dédoublé en masculin (colibri) et féminin (fille *tsitsimit*), réalise la conception de Sentiopil (R1:1); et, d'autre part, la plante de maïs rouge (*tsikat*), lequel est considéré comme mâle par les Maseuals (TTO et Beaucage 1988: 126), et la terre et l'eau, rattachées à la féminité, terminent de façon complémentaire sa gestation (R1:1). Or, comme Sentiopil, quoique mâle, se rattache définitivement à la terre et surtout à l'eau, il doit être, lui-même, d'une certaine façon, marqué par la féminité. Mais, si ce rattachement de Sentiopil à la féminité n'apparaît pas dans R1, il faut signaler que la figure du dieu Cinteotl (2.3 et 5.2) de la mythologie classique, à laquelle Sentiopil se ressemble, apparaît parfois comme masculine et d'autres fois comme féminine.

Sentiopil, comme médiateur, réalise donc la synthèse des deux pôles de l'antinomie comme le montrent les faits de sa conception par un couple caractérisé par la masculinité et de sa gestation par un autre couple marqué par la féminité. Cela est aussi en rapport avec l'ambiguïté du caractère, quelques fois masculin et d'autres fois féminin, attribué par les Maseuals au maïs, associé à Sentiopil. Par exemple, en opposition au caractère masculin attribué au maïs rouge, les Maseuals considèrent comme féminin les maïs blanc, jaune et bleu (TTO et Beaucage: *ibidem*).

Il faut remarquer ici avec López Austin (1998: 29) que les catégories masculin/féminin ne sont pas directement associées au sexe du personnage ou la chose en question. Ces catégories ne servent pas seulement à marquer le sexe mais elles s'appliquent aussi à d'autres réalités purement classificatoires.

5.7. La production de l'espace

Du point de vue géographique, les Maseuals utilisent deux expressions principales pour se référer aux directions: L'expression *para ajko*, "vers le haut" (sud), pour signaler la direction du Haut Plateau et l'expression *para tani*, "vers le bas" (nord), pour se référer à la direction de basse montagne. Cette conceptualisation des Maseuals de leur espace physique, semble, bien sûr, conditionnée par la topographie de la région. En effet, le terroir maseual se localise sur le versant est de la Sierra Madre Oriental, sur une pente qui descend de façon très accélérée vers les plaines de la côte du Golfe du Mexique. Il se situe à mi-chemin entre le Haut Plateau et les plaines de l'État de Veracruz. Dans une topographie comme celle-ci il semble raisonnable que les catégories "vers le haut" et "vers le bas" soient très importantes. En fait ces directions constituent des catégories dominantes utilisées par les Maseuals pour s'orienter dans leur espace physique. Dans l'usage quotidien elles sont même plus employées que les directions du lever et du coucher du Soleil.

En outre, les expressions *para ajko* ("vers le haut") et *para tani* ("vers le bas") sont chargées de connotations associées aux rapports inter-ethniques: Le monde d'en haut est, *grosso modo*, le monde des villes modernes, le monde des Koyots (Métis). Bien qu'il existe des plantations de Métis à mi-montagne et en basse montagne, cet espace constitue le milieu des agriculteurs amérindiens, de leurs hameaux et petites villes. Ainsi, l'expression

tej de para ajko ("tù es né en haut") est une expression équivalente à "tu es Métis".¹⁰¹ Remarquons l'association des Métis, le groupe social dominant, au haut et des Maseuals, au bas.

Notre lecture de ce récit trouve que les localités nommées dans le texte sont des hameaux, des petites et des grandes villes qui ont une existence réelle et qui se situent aussi bien dans la basse et la haute montagne que dans le haut plateau. Le parcours du héros Sentiopil à travers les diverses localités géographiques nommées dans la séquence des épisodes du récit, suit sans hésitation une route qui commence dans la basse montagne (le monde amérindien) et monte directement vers le haut plateau (le monde des Métis) jusqu'à la résidence définitive du héros dans l'eau, simultanément au haut, à la ville de Mexico là où "*il avait attaché le serpent*" (R1:7)¹⁰² et au bas, au fond de la mer "*il habite aussi au milieu de la mer, il se trouve dans les profondeurs*" (R1:7). Il rejoint alors le personnage de *Jean l'Ours-Tlaloc*, comme nous allons le signaler dans le chapitre 7.

En effet, Sentiopil garde les chiens à Tecuantepec qui est une petite ville localisée au pied de la montagne, dans les limites des plaines côtières de l'état de Veracruz (voir note 72). Ensuite il garde les enfants des *tsitsimimej* à Xochikaltenoj ("en face [*teno*] de la maison des fleurs ou du bain de vapeur [*xochikal*]"). Le récit se réfère probablement à un endroit situé près du petit hameau maseual appelé Xochikal, localisé dans la juridiction de San Andrés Tzicuilan, à mi-montagne (voir note 71). Après, Sentiopil attache le serpent pour fonder sa première ville, San Pedro. Ici le récit se réfère probablement à la ville de Zacapoaxtla, étant donné que San Pedro est le saint patron de cette ville mi-autochtone, mi-métisse.¹⁰³ Zacapoaxtla est une ville avec un rôle commercial et administratif très important aussi bien pour la région nahuat de haute montagne, où elle se situe, que pour la région maseuale (voir note 73). Ensuite Sentiopil attache de nouveau le serpent à Mazapan, ancienne *hacienda*¹⁰⁴ qui est actuellement un petit hameau nahuat localisé au sommet de la Sierra (voir note 75). À la suite de quoi, il fonde les villes de Mexico et Puebla (villes

¹⁰¹ Il est vrai qu'en bas, dans les plaines côtières, non loin de la région maseuale, se localisent des villes commerciales et industrielles importantes comme Papantla et Poza Rica mais les Maseuals n'ont plus la communication commerciale qu'ils avaient autre fois, spécialement avec la ville de Papantla. À partir des années soixante, la construction d'un réseau routier orienta la communication des Maseuals presque exclusivement dans cette direction.

¹⁰² On se rappelle que la ville de Mexico, dans le passé, était une cité lacustre.

¹⁰³ Nous écartons la possibilité que San Pedro soit le petit hameau maseual de Xaltipan, où saint Pierre en est aussi le saint patron, parce que le narrateur raconte son histoire précisément à Xaltipan et nous pensons que si l'histoire se référait à Xaltipan, il aurait employé des expressions plus concrètes pour le préciser.

¹⁰⁴ Voir note 15.

métisses), situées dans le haut plateau (voir notes 76 et 77). Finalement le récit signale que Sentiopil s'en va habiter aussi bien à la ville de Mexico, qu'au fond de la mer.

Notre texte se réfère aussi à d'autres localisations géographiques qui ont également une existence réelle. Ce sont: la montagne grenier, Kueskomatepek ("montagne [*tepe-k*] grenier [*kueskoma-t*]"), où Sentiopil garde le maïs. Le texte du récit se réfère probablement à la montagne qui porte ce nom, localisée à l'ouest de San Miguel Tzinacapan, à mi-montagne, dans le terroir maseual. Et, en rapport avec la découverte du maïs dans cette montagne, R1 fait deux autres références géographiques, qui sont régies aussi par le découpage des valeurs haut et bas, haute montagne et basses terres, quand il nous dit que les habitants de haute montagne (les *Arribeños* ou *Ajkopatokniuan*, ("nos [*to*] frères [*kniuan*] qui habitent en haut [*ajkopa*]")) sont allés tout d'abord chercher le maïs et les Maseuals qui habitent dans la basse et mi-montagne, sont allés le chercher par la suite.

Le schéma est donc très clair, le chemin de parcours du héros monte tout droit à partir de la basse montagne, à travers le monde amérindien, vers les villes métisses du haut plateau et finit par la bilocation du héros, en même temps en haut et en bas. En fait ce mythe fondateur intègre le haut et le bas par ses déplacements. Les déplacements du héros se réalisent sur tout l'espace géographique le plus connu par les Maseuals. Sentiopil crée donc l'espace des Maseuals.

Il est intéressant de remarquer que R1 est structuré de façon relativement consistante, sur un agencement d'antinomies duales telles que: avant/après, ciel/terre-eau, haut/bas, feu/eau, cannibalisme/consommation du maïs, mort/vie, masculin/féminin, paternité/maternité, ténèbres/lumière, Koyots/Maseuals, manger/être-dévoré, etc. Nous insistons sur le caractère de cohérence relative de ces antinomies et sur le fait que ces oppositions apparaissent dans ce récit fréquemment comme des oppositions complémentaires.

Le contenu du mythe de Sentiopil se situe de façon très nette dans le pôle de la religion autochtone. Nous avons trouvé plusieurs similitudes entre les éléments de ce récit et ceux de divers anciens mythes des Nahuas qui permettent de le placer de façon très claire dans la sphère de la tradition religieuse autochtone. Cependant, notre interprétation a pu dégager que la comparaison entre Sentiopil et Jésus qui se trouve dans le récit, peut être interprétée comme une façon d'affirmer l'opposition et la coexistence du système religieux

autochtone présidé par Sentiopil et rattaché au bas, d'une part; et, d'autre part, le système religieux chrétien gouverné par Jésus (le Soleil) et rattaché au haut.

CHAPITRE 6

LA FIN DU MONDE

Le récit de Sentiopil nous raconte comment le héros châtia les habitants de la ville de Mexico au moyen de l'eau (R1:9). Cet épisode est en rapport avec une série de cinq récits maseuals (R3-R7) que nous interpréterons maintenant. Nous appellerons cet ensemble de récits le "cycle de la fin du monde". Les récits de ce cycle nous narrent la fin du monde antérieur et la fin de ses habitants par l'action de l'eau, laquelle est suivie, dans R7, par la construction d'un monde nouveau pour l'humanité actuelle.

On trouve des antécédents de ces récits aussi bien dans diverses narrations de la mythologie nahuatl classique, spécialement dans les récits qu'on appelle *Légende des Soleils*, que dans le récit biblique du déluge (Genèse ch. 6-8). Dans la mythologie méso-américaine, le récit de la fin du monde par l'eau appartient aussi à une longue tradition et il a eu une large diffusion géographique.

Comme certains récits de ce cycle sont en rapport étroit avec la *Légende des Soleils*, nous commencerons par présenter tout d'abord de façon assez synthétique cet ancien mythe nahuatl fondamental (6.1) avant d'interpréter les cinq récits maseuals qui intègrent le cycle de la fin du monde.

6.1. La Légende des Soleils

Pour la pensée nahuatl de l'époque classique, le monde avait existé plusieurs fois consécutives. La première "fondation de la terre" avait eu lieu il y a plusieurs milliers d'années. Avant l'époque présente, quatre autres "Soleils" ou âges avaient existé. Pendant tout ce temps il y eut une certaine évolution en spirale dans laquelle apparurent des formes chaque fois meilleures d'êtres humains, de plantes et d'éléments (León-Portilla 1993: 58).

Entre les diverses variantes de la Légende des Soleils, la plus intéressante de toutes est, sans doute, celle du *Manuscrito de 1558* ("Manuscrit de 1558") des informateurs de Sahagún et ce à cause du fait qu'elle a été écrite en langue nahuatl. C'est aussi la plus longue et la plus complète de toutes (Gardner 1986: 29). Voici une traduction presque littérale du texte de ce mythe qui suit de près la traduction espagnole de León-Portilla

(1993: 102-103) du texte original en langue nahuatl. Par la suite nous incluons un tableau synthétique sur les principales variantes de cet important mythe nahuatl classique.

LÉGENDE DES SOLEILS
Manuscrit de 1558
Les informateurs de Sahagún

1. *Voici le récit oral de ce qu'on sait de la manière dont la terre fut initiée, il y a longtemps. Voici, une par une, ses diverses fondations (âges). Ainsi on sait de quelle façon commença, de quelle manière chaque Soleil initia, il y a 2513 ans, aujourd'hui le jour 22 mai de l'an 1558.*

2. *Ce Soleil, 4-tigre, dura 676 ans. Ceux qui vécurent à l'époque de ce premier Soleil, furent mangés par des ocelots ("tigres"), pendant le temps du Soleil 4-tigre. Et ce qu'ils mangeaient était notre nourriture, (7-chiendent). Ils vécurent 676 ans. Et ils furent mangés en l'an 13. Ils périrent et (tout) termina. Alors, le Soleil fut détruit en l'an 1-roseau. Ils commencèrent à être dévorés le jour 4-tigre et tous périrent et tout termina.*

3. *Ce Soleil s'appelle 4-vent. Ceux qui habitèrent aux temps de ce deuxième (Soleil), furent emportés par le vent pendant le temps du Soleil 4-vent et ils périrent. Ils furent arrachés (par le vent) ils se transformèrent en singes; leurs maisons, leurs arbres... Tout fut arraché par le vent, et ce Soleil fut aussi enlevé par le vent. Et ce qu'ils mangeaient était notre nourriture, 12-serpent. Ils vécurent 364 ans. Ainsi, en un seul jour, ils périrent emportés par le vent, ils périrent dans le signe 4-vent.*

4. *Son an était 1 silex. Ce Soleil 4-pluie était le troisième. Ceux qui vécurent pendant le troisième (âge) au temps du Soleil 4-pluie, périrent aussi. Il plut du feu sur eux et ils se transformèrent en guajolotes (dindons), et le Soleil fut brûlé aussi. Toutes leurs maisons brûlèrent. Ils vécurent 312 ans. Ainsi ils périrent. Il plut du feu pendant un jour entier. Et ce qu'ils mangeaient était notre nourriture, 7-silex. Son an était 1-silex et son jour 4-pluie. Ceux qui périrent étaient ceux (qui s'étaient transformés en) guajolotes (pipiltin, dindons). Et ainsi, aujourd'hui on appelle les petits des guajolotes: pipil-pipil.*

5. *Ce Soleil s'appelle 4-eau. Le temps qui dura l'eau fut 52 ans. Et ceux qui vécurent pendant ce quatrième âge, vécurent au temps du Soleil 4-eau. Le temps qu'il dura fut de 676 ans. Et voici comment ils périrent: ils furent sumergés par l'eau et ils se transformèrent en poissons. Le ciel tomba en un seul jour et ils périrent. Et ce qu'ils mangeaient était notre nourriture, 4-fleur. Son an était 1-maison et son signe 4-eau. Ils périrent. Toutes les montagnes périrent, l'eau se répandit pendant 52 ans et ainsi finirent leurs ans.*

6. *Ce Soleil, son nom 4-mouvement, c'est notre Soleil, au cours duquel nous vivons maintenant. Et voici son signe et voici comment le Soleil est tombé dans le feu, dans le fourneau divin, là-bas à Teotihuacán. Ce fut aussi le Soleil de notre prince, à Tula, c'est-à-dire de Quetzalcoatl. (Cité par León-Portilla 1993: 102-103, notre traduction au français)*

Le Tableau no. 2 prétend intégrer de façon synthétique les éléments fondamentaux des principales variantes de la Légende des Soleils (voir les sources à la fin du tableau).

Cette vision synthétique d'ensemble nous sera très utile dans notre interprétation des récits maseuals sur les fins des diverses étapes cosmologiques (chapitre 6 et 8) lesquelles contiennent des éléments qui se trouvent dans quelques variantes du mythe classique. Nous avons réalisé ce tableau à partir des tableaux qu'inclut Gardner (1986: 19-33) à la fin de son article. Il faut remarquer que la séquence des "Soleils" (étapes cosmogoniques) varie dans les diverses versions, que certaines variantes ne consignent que deux ou trois étapes et que nous avons suivi la séquence de la variante du *Manuscrito de 1558* que nous venons de présenter.

Tableau no. 2
LÉGENDE DES SOLEILS
Éléments fondamentaux des principales variantes

	PREMIER SOLEIL	DEUXIÈME SOLEIL	TROISIÈME SOLEIL	QUATRIÈME SOLEIL
NOMS	Soleil de ténèbres Soleil de Tezcatlipoca 4-jaguar	Soleil de vent Soleil de Quetzalcoatl 4-vent	Soleil de pluie de feu Soleil de Tlalocantecutli Soleil de jade 4-pluie	Soleil d'eau Soleil de Chalchihuitlicue 4-eau
MODE DE DESTRUCTION	Les hommes sont dévorés par des jaguars ou par le ciel qui tombe sur eux.	Les hommes sont emportés par le vent.	Les hommes sont brûlés par le feu ou périssent dans des tremblements de terre.	Les hommes sont annihilés dans une inondation.
DURÉE	676 années	364, 676, 4010, 1714 années	312, 364, 4801 années	312, 676, 4008, 1716 années
NOURRITURE	7-chiendent, pignons	12-serpent, mizquiltl, acotzintli	7-silex, acicintli, cencocopi, tzincoacoc	4-fleur, cincocopi, acicintli, atzitzintli
HABITANTS	Des géants mais faibles	Hommes transformés en singes et se cachent sous les pierres ou dans les cavernes	Hommes transformés en chiens, papillons et dindons Quelques-uns se sauvent dans une caverne et ce sont les hommes actuels	Hommes transformés en poissons, quelques-uns se sauvent dans une arche. Des géants
DATE DE DESTRUCTION	4-jaguar, 1-lapin	4-vent, 1-chien, 1-silex, 1-lapin	1-silex, 4-pluie, 9-tremblement de terre	1-lapin, 4-jaguar

Sources: Historia de los Mexicanos por sus Pinturas, Hystoire du Mechique, Motolinía: Memoriales, Leyenda de los Soles (Manuscrito de 1558), Codex Vaticanus A 3738 (Codex Ríos), Anales de Cuauhtitlán, Diego Muñoz Camargo: Historia de Tlaxcala, Fernando de Alva Ixtlixochitl: Obras históricas (Sumaria Relacion et Historia de la Nación Chichimeca). (Cités par Gardner 1986).

Après cette présentation succincte de la *Légende des Soleils*, commençons maintenant la lecture des récits maseuals qui intègrent le cycle de la fin du monde.

6.2. Les récits maseuals

Trois des récits maseuals (R3, R5 et R6) que nous lisons maintenant se rapprochent d'avantage à la *Légende des Soleils* et les deux autres (R4 et R7), au récit de la Bible (Genèse 6-8). Néanmoins, nous trouvons des éléments mélangés des deux traditions dans les cinq récits qui nous occupent ici.

Voici le résumé du premier récit (R3) et un tableau qui contient une synthèse de ce même récit et des quatre autres variantes du cycle de la fin du monde (R4, R5, R6 et R7):

105

R3
LE DÉLUGE¹⁰⁶
Rafael Vázquez

1. *Il y a longtemps, ceux qui vivaient dans un autre monde, vivaient dans l'obscurité, dans la nuit. Il n'était pas difficile de manger parce que lorsqu'ils avaient faim, ils prenaient une pierre et ils pouvaient s'en rassasier. S'ils avaient soif, ils faisaient un petit trou dans la terre et ils en buvaient l'eau.*

2. *Un jour, Dieu les fit disparaître de la terre. Dieu fit croître les eaux et tous périrent noyés. Quelques-uns dirent qu'ils n'allaient pas périr et ils bâtirent une grande arche (arca). Ils y entrèrent et s'enfermèrent pour ne pas se noyer. L'arche flottait à la dérive. Lorsque l'eau commença à s'évaporer, l'arche s'arrêta et ils ouvrirent la porte. Ces hommes se réjouirent de pouvoir sortir, de voir le lever du jour, de tout voir si beau.*

3. *Ils virent beaucoup de petits animaux sur la terre: de petits oiseaux et d'autres animaux. Alors ils décidèrent d'allumer un feu et ils commencèrent à rôtir les petits animaux pour les manger.*

4. *Dieu pressentit que tous les hommes n'avaient pas péri et il envoya deux anges¹⁰⁷ voir ce qui se passait sur la terre. Les anges vinrent et ils virent que les hommes étaient en train de rôtir les animaux. Les anges s'assirent avec eux. Les hommes leur dirent: Goûtez cela vous aussi, c'est délicieux. Alors les anges les goûtèrent aussi et ils retournèrent voir notre Dieu pour lui dire ce qui se passait. Dieu sut immédiatement que les anges avaient mangé avec les hommes. Il leur demanda s'ils avaient goûté la viande des animaux rôtis. Ils lui dirent que oui, car ils ne pouvaient pas tromper notre Dieu. Dieu de leur dire: Comme vous avez goûté*

¹⁰⁵ Les résumés des récits que nous n'incluons pas dans le corps de la thèse, se trouvent dans l'Annexe.

¹⁰⁶ Le récit original en langue maseuale est appelé en espagnol "*El diluvio*" (le déluge).

¹⁰⁷ Le récit utilise le mot *iluikapilimej*, "enfants (*pilimej*) du ciel (*iluika-t*)" qui est le mot que les Maseuals emploient pour se référer aux anges. Remarquons le rattachement des anges à la jeunesse.

cela, allez-vous-en avec eux ! Vous recueillerez les animaux qui meurent. S'il y a un chien qui meurt, s'il y a un bœuf qui meurt, c'est pour vous, vous le mangerez.

5. Les hommes qui s'opposèrent à Dieu continuèrent à vivre, il ne les fit pas disparaître, mais il les transforma en animaux. Ils furent transformés en singes (mono) et après ils entrèrent dans la forêt.¹⁰⁸ (TTO: 177-178)¹⁰⁹

¹⁰⁸ La forêt (*kuouijitik*) est considérée par les Maseuals comme un espace dangereux.

¹⁰⁹ Voir note 80

Tableau no. 3
LE CYCLE DE LA FIN DU MONDE
Résumé des cinq variantes

R3 LA FIN DU MONDE Rafael Vázquez	R4 QUAND LE MONDE FINIT Salvante	R5 LE SINGE Gabriel Francisco Pedro	R6 LE SINGE Salvante	R7 LE DÉLUGE Pedro Arrieta
<p>Ceux qui vivaient dans un autre monde, habitaient dans l'obscurité, mangeaient des pierres et buvaient de l'eau des trous qu'ils faisaient dans le sol (R3:1).</p> <p>Un jour Dieu fit croître les eaux et tous les hommes périrent noyés (R3:2).</p>	<p>(Pas d'épisode équivalent)</p> <p>On dit que les hommes et toutes les choses disparurent sous l'eau qui monta jusqu'au ciel (R4:1).</p>	<p>Il y avait un homme riche qui comptait sur son argent (R5:1).</p> <p>Un jour l'eau monta et tout fut détruit (R5:2).</p>	<p>En ce temps là, un singe habitait dans la forêt, il était comme l'un de nous, c'était une personne importante qui avait un commerce. (R6:1)</p> <p>Dieu avait décidé la fin du monde et fit venir le déluge. (R6:2)</p>	<p>Noé croyait que Dieu est dans la terre et dans le ciel. Les autres hommes affirmaient que Dieu n'est que dans le ciel. Dieu pensa annihiler les hommes (R7:1).</p> <p>Il plut pendant quarante jours et le monde fut inondé (R7:5). Les gens montaient dans les arbres, mais le vent les brisa et les fit tomber dans l'eau. Hommes et animaux furent détruits (R7:7).</p>
<p>Quelques hommes bâtirent une grande arche et y s'enfermèrent pour ne pas se noyer (R3:2).</p>	<p>Quelques hommes et animaux, avertis par Dieu, se sauvèrent dans une grande boîte (R4:1).</p>	<p>L'homme riche, qui entendit parler de la fin du monde, se fit faire une grande boîte et y s'enferma avec sa famille, sa nourriture et son argent et se sauva (R5:2)</p> <p>(Pas d'épisode équivalent)</p>	<p>Le singe fit une grande boîte et y enferma tous les aliments et l'argent qu'il avait. Il y pensa survivre pendant deux ou trois ans. (R6:1)</p> <p>(Pas d'épisode équivalent)</p>	<p>Noé, sa famille, toute espèce d'animal et de grain, se sauvèrent dans l'arche que Dieu fit faire à Noé (R7:2-4). D'autres gens se sauvèrent dans des boîtes (R7:6).</p> <p>(Pas d'épisode équivalent)</p>
<p>Après la fin du monde, les hommes qui se sauvèrent dans l'arche, se réjouirent de voir le lever du jour (R3:2).</p> <p>Les hommes allumèrent le feu, rôtirent et mangèrent les animaux morts (R3:3). Dieu envoya les anges voir ce qu'ils faisaient et les anges participèrent au festin des hommes (R3:4).</p>	<p>De nouveau il faisait jour sur la terre, elle était libre quoiqu'on ne l'eût pas encore bénie (R4:3).</p> <p>L'homme alluma le feu et rôtit la viande des animaux morts qui appartenaient à notre Dieu. Le ciel envoya un vautour voir ce qui faisaient les hommes mais ceux-ci ne lui permirent pas de s'approcher (R4:4).</p>	<p>(Pas d'épisode équivalent)</p> <p>(Pas d'épisode équivalent)</p>	<p>(Pas d'épisode équivalent)</p> <p>(Pas d'épisode équivalent)</p>	<p>(Pas d'épisode équivalent)</p> <p>(Pas d'épisode équivalent)</p>
<p>Dieu transforma les anges en animaux charognards (R3:4) et les hommes en singes qui se réfugièrent dans la forêt (R3:5)</p>	<p>Au ciel on dit au vautour de ne manger que des animaux morts (R4:4). L'homme fut transformé en singe et habite dans les cavernes des montagnes (R4:5). Tous les animaux furent transformés (R4:5).</p>	<p>Pour montrer son pouvoir sur l'homme, Dieu le transforma en singe (R5:3)</p>	<p>Dieu le transforma en singe. Il mit sa tête entre ses pattes et transforma ses mains en pieds et sa bouche, en anus. Le singe n'avait plus d'intelligence et il est entré dans la forêt. Ses enfants n'ont pas eu l'intelligence de bâtir des maisons (R6:3).</p> <p>(TTO: 21)</p>	<p>Dieu dit à Noé de faire un nouveau monde et de se mettre à cultiver le grain comme toujours (R7:8). Les gens qui se sauvèrent dans les boîtes, eurent peur du monde, entrèrent dans la forêt et se cachèrent dans les montagnes, en dessous les pierres (R7:9).</p> <p>(TTO: 164-171)</p>
(TTO: 177-178)	(TTO: 211)	(TTO: 522-523)	(TTO: 21)	(TTO: 164-171)

Nous considérons que les oppositions fondamentales qui sont présentes dans ces cinq variantes du cycle de la fin du monde sont celles entre l'avant et l'après, Dieu (ciel, haut) et les hommes (terre, bas), les ténèbres et la lumière, la consommation de l'avant et de l'après, et l'humanité et l'animalité. Réalisons une lecture de ces cinq récits à travers ces catégories.

6.3. Le premier et le second mondes

Du point de vue de la perspective temporelle, les cinq récits de ce cycle opposent de façon explicite (R7:9) ou implicite un premier monde (*yekinika semanauak*, "premier monde") à un second (*titeonkamej semanauak* "nous appartenons au deuxième monde"). En effet, R7 nous dit: "*Dieu avait décidé de sauver Noé et de former un autre monde*" (R7:5) où l'expression "*un autre monde*" nous parle de la transition d'un premier monde à un second. De même la phrase: "*Dieu dit à Noé: 'Maintenant tu dois faire un nouveau monde'*" (R7:8) fait référence à la transition entre deux âges. Et de façon plus claire ce même récit explicite: "*L'humanité qui vécut avant le déluge, était le premier monde, nous qui vivons actuellement, nous sommes le second monde*" (R7:10). R3:1 nous parle aussi de la transition entre un monde ancien et un âge nouveau et les autres récits font de même de façon implicite. La transition successive entre divers âges (variable selon les versions) que nous trouvons dans la *Légende des Soleils* se trouve donc ici simplifiée en deux âges seulement.

Comme dans le déluge de la Bible, dans ces récits maseuals, c'est Dieu, le Dieu du ciel qui réalise la transition (R3:2, R4:1, R5:3, R6:1 et R7:1). Dieu se sert de l'eau pour tout détruire. Il fait croître les eaux (*kichiuk se ueyi at*) (R3:2, R4:1, R5:2) ou fait venir un déluge ("*diluvio*" ou simplement "*luvio*")¹¹⁰ (R6:1, R7:7). Et les eaux montent jusqu'au ciel pour détruire les hommes, les animaux et toutes les choses. Si dans R1 l'eau était apparue en même temps comme un élément générateur de vie (R1:1) et comme élément d'annihilation (R1:9), dans ce récit nous trouvons ce dernier rôle assigné à l'eau. En effet, l'eau se trouve associée à la destruction mais cette destruction constitue l'annonce d'un monde nouveau (R7:8), de renouveau de la vie. Ce qui est en accord aussi bien avec le sens des catastrophes et reconstructions cycliques du monde dans la mythologie nahuatl

¹¹⁰ Malgré l'utilisation dans les récits du mot espagnol "*diluvio*" ou de la simplification de ce mot en "*luvio*", il nous semble qu'il s'agit toujours d'une inondation (eaux terrestres) et non pas d'un déluge (eaux célestes).

classique que, d'une certaine façon, avec le sens du passage de l'ancien au nouveau monde dans la Bible (Genèse 8: 22 et 9: 1-17).

Mais l'eau ne constitue pas le seul instrument de destruction, R7:7 signale que "*les gens montaient sur les arbres, mais le vent (ejekat) les brisa et les fit tomber à l'eau*". Ce renseignement de R7 constitue un écho affaibli de la *Légende des Soleils* (voir 6.1 et Tableau no. 2), laquelle nous présente la destruction d'un des mondes successifs (le deuxième Soleil) par la force du vent. Or, le vent apparaît dans nos récits maseuals associé surtout à la destruction de la vie¹¹¹. Cependant, si le vent est utilisé dans R7 pour faire périr les hommes, dans R21:2, que nous lirons après, Dieu souffle au nez d'un homme d'argile pour lui communiquer la vie et le transformer en Adam, de façon semblable à ce que nous trouvons dans la Bible où Dieu souffle au visage d'Adam "*l'haleine de la vie*" (Genèse 2:7). Ce double caractère du vent comme agent destructeur et générateur de vie, que nous trouvons dans nos récits maseuals, est en accord avec le rôle assigné au vent dans la mythologie nahuatl classique où la destruction des hommes avec la collaboration du vent, constitue aussi l'annonce d'un monde nouveau, du renouveau de la vie. Ce qui est confirmé aussi par le fait que Quetzalcoatl, un des demiurges créateurs dans la mythologie nahuatl classique, est souvent associé au vent comme Ehecatl Quetzalcoatl où le nom Ehecatl signifie "vent" (Nicholson 1971: 416). Mais, parallèlement, le dieu Quetzalcoatl est aussi associé à la destruction du monde par le vent dans le deuxième Soleil (voir Tableau no. 2).

Nous voyons également dans la *Légende des Soleils* que les hommes furent aussi annihilés par le feu et dévorés par les ocelots. Nous nous demandons alors si ces éléments-ci apparaissent dans la mythologie maseuale. À notre avis, ces éléments ont été transformés, mais ils apparaissent encore de façon brouillée dans le récit de Sentiopil. Rappelons-nous que les *tsitsimimej* rôtaient leurs collègues, c'est-à-dire, ils les faisaient périr par le feu (*tit*) et ensuite ils les dévoraient (R1:1), et que Sentiopil a fait périr tous les *tsitsimimej*, les ogres du monde antérieur, par le feu (R1:3). Tout comme dans la *Légende des Soleils*, les éléments eau, vent et feu comme agents destructeurs de l'ancienne humanité apparaissent donc dans la mythologie maseuale.

Dans le récit biblique apparaît une raison explicite qui provoque et justifie la destruction du monde par le déluge. Il s'agit d'une raison d'ordre moral, d'un péché d'incontinence sexuelle. En effet, d'après la Bible, "*Comme les fils de Dieu voyaient que*

¹¹¹ Nous verrons plus avant que le vent est source de plusieurs maladies (*malejekat*).

les filles des hommes étaient très belles, ils prirent, comme femmes, toutes celles qu'ils voulaient" (Genèse 6: 2). À cause de cette méchanceté dans le cœur de l'homme, Dieu décide de l'exterminer (Genèse 6: 5-7). Au contraire, dans l'ancienne tradition Nahuatl, aucune raison d'ordre moral n'est invoquée comme cause provoquant les successives destructions du monde. Selon cette dernière conception, le monde doit périr et renaître, de façon cyclique, comme le fait le grain qui se transforme (*xokoya*, "s'aigrit") pour redonner la vie. Dans une seule variante des récits maseuals qui nous occupent ici (R7), la cause de la destruction du monde est explicitée. On l'attribue à la quête d'autonomie de l'homme de la terre par rapport au Dieu du ciel, à la négation de l'homme du pouvoir de Dieu sur le monde (R7:1). Nous nous occuperons tout de suite de ce thème.

6.4. Le ciel et la terre

Probablement sous l'influence du récit biblique, dans l'ensemble de cinq variantes du cycle de la fin du monde, c'est Dieu (*todios*, "notre dieu") (R3:2, R4:1, R5:3, R6:2, R7:1), qui appartient au ciel (*Iluikak*, "ciel") (R3:4, R4:4, R7:1), qui fit croître les eaux qui le couvrirent la terre (R3:2, R6:2, R7:1) et qui fit disparaître les hommes qui habitaient sur la terre (R3:2, R4:1, R5:2, R6:2, R7:7). Mais nous y trouvons aussi des éléments de la mythologie nahuatl classique comme le fait, partagé par les deux traditions, de l'annihilation des hommes sous les eaux ou des éléments que nous ne trouvons que dans la *Légende des Soleils* (voir Tableau no. 2) comme la transformation des hommes survivants en singes (R3:5, R4:5, R5:3, R6:3) ou en d'autres espèces d'animaux (R3:4, R4:5). Comme dans la Bible, Dieu apparaît dans notre ensemble de récits maseuals, comme le facteur de la transition entre l'avant et l'après et comme le maître de la vie et de la mort. Comme nous venons de le signaler (6.3), la cause du déluge est explicitée dans R7:1 qui nous dit que les hommes affirmaient que Dieu n'est que dans le ciel, c'est-à-dire, qu'ils se considéraient autonomes par rapport au Dieu du ciel. À cause de cette quête d'autonomie, ils ont été châtiés. La morale que l'on peut dégager de R7 est l'impossibilité de l'autonomie humaine et la dépendance des hommes par rapport au Dieu du ciel.

Cela est réitéré dans deux autres récits de ce cycle (R5 et R6) où nous trouvons l'opposition d'un homme riche (*kipiaya tomin* "avait de l'argent") (R5:1) ou d'un commerçant important (*yetoya ika negocio* "avait un commerce") (R6:1), à accepter la volonté de Dieu de les faire périr. D'abord tous les hommes de la terre sont annihilés et,

ensuite, l'homme riche, en utilisant son argent et son intelligence, défie le pouvoir divin et réussit à se sauver mais il est transformé en singe. Cela signifie le pouvoir incontestable du Dieu du ciel sur l'homme de la terre. La capacité de l'homme d'échapper à une catastrophe décidée par Dieu s'avère donc impossible.

Il faut remarquer ici un rapport de parallélisme entre cet épisode et l'épisode R1:9 que nous avons lu dans le chapitre antérieur (5). Dans celui-ci, Sentiopil châtie les habitants de la ville de Mexico, les Méfis (*Koyomej*), au moyen de l'eau parce qu'ils se croient supérieurs (*namoueyinekij*) et de qu'ils nient à Sentiopil l'argent (*centavos, tomin*) qu'il leur demande, mais par la suite les Méfis offrent à Sentiopil de l'argent pour éviter la mort par l'inondation (R1:9). Les Méfis essayent donc de se sauver de la catastrophe provoquée par Sentiopil (eau, bas) au moyen de l'argent, de la même façon que l'homme riche, à partir de son argent et de son intelligence, essaie de s'échapper de la fin du monde et de la volonté de Dieu (ciel, haut) (R5 et R6). Néanmoins l'argent apparaît comme un moyen insuffisant pour contrecarrer la volonté du Dieu du ciel, qui appartient au haut et de Sentiopil, celui-ci rattaché à l'eau, au bas. Dans R1:9 le châtement de Sentiopil n'arrive pas à l'annihilation des Méfis, il ne fait que les faire réfléchir. Dans R5 et R6, le Dieu du ciel ne les fait pas périr, il les transforme en singes (comme aussi dans la *Légende des Soleils*. Voir 6.1). Cette comparaison nous permet donc de dégager d'une part la dualité divine qui oppose et met en parallèle le Dieu du ciel, qui appartient en haut, et Sentiopil, divinité rattachée à la terre et surtout à l'eau en bas. Et d'autre part, l'insuffisance de l'argent pour contrecarrer la volonté des dieux, ce qui peut être interprété comme une valorisation négative de la richesse et des hommes qui la possèdent.

Les cinq variantes du cycle de la fin du monde affirment donc le pouvoir tout-puissant de Dieu. Il y apparaît comme le maître de la vie et de la mort des hommes et des animaux. Néanmoins dans R4 et R7 (les deux versions les plus rapprochées du récit biblique du déluge) l'opposition Dieu/hommes se trouve un peu affaiblie. En effet, la volonté de Dieu de détruire les hommes est, dans ces récits, moins radicale que dans R3, R5 et R6. Comme dans le récit biblique, Dieu intervient même pour sauver quelques hommes et animaux, en conseillant à certains hommes de faire une grande boîte (*cajón, caja ueyi, kaxon ueyi*), une arche (*arca*), pour se sauver de la catastrophe. Ce fait témoigne de nouveau de la juxtaposition des éléments de la mythologie méso-américaine et du récit biblique. En effet, dans les récits de ce cycle, coexiste la conception méso-américaine

radicale qui considère nécessaire la mort pour faire naître la vie, avec la conception biblique basée plutôt sur les principes moraux de faire périr les méchants et de sauver les bons ou les élus.

Dans les diverses variantes du cycle de la fin du monde, si l'opposition ciel/terre, Dieu/hommes, dans un premier moment, semble impossible à surmonter, cette opposition entre Dieu et les hommes ne se montre pas définitive: Elle n'est que transitoire. Dans R7, l'annihilation des hommes et des animaux est présentée de façon explicite comme une étape dans la construction d'un monde nouveau dans lequel la complémentarité de l'action du Dieu du ciel et de la terre contribuent à établir les conditions nécessaires au développement d'une nouvelle humanité, d'un monde nouveau (R7:8). Ce fait s'harmonise aussi bien avec les conceptions méso-américaines de succession de diverses étapes cosmogoniques où la destruction de la vie est suivie de la renaissance dans un cycle de perfectionnement progressif, qu'avec les conceptions bibliques qui considèrent la transition du monde antédiluvien au post-diluvien comme une forme de punition et de purification.

D'autre part, nous avons déjà trouvé (5.6) que la masculinité et la paternité se rattachent, dans la pensée des Maseuals, au haut et la féminité et la maternité, au bas. Le Dieu du ciel, à cause de son rattachement au haut, doit donc être marqué par les caractères masculin et paternel. Et c'est ce que nous trouvons de façon implicite dans la phrase: *"Il ne sait pas prendre soin de lui-même, c'est moi qui sait comment prendre soin de mon fils"* (*amo yejua kimati, ta se tokniuj, se nopili siempre nejua nikmati*) (R5:3) où la paternité correspond au Dieu du ciel et, dans ce cas, la filiation, à l'homme qui habite sur la surface de la terre. Or, nous venons de montrer que, dans l'ensemble des variantes qui nous occupent ici, le Dieu du ciel nous est présenté comme doué d'un pouvoir irrécusable sur les hommes et les animaux de la terre. C'est ce que nous pouvons constater aussi par rapport aux hommes dans la phrase que nous venons de citer. Apparaît donc dans nos récits l'association de la masculinité et de la paternité avec la domination. Nous reviendrons sur ce point dans la lecture d'autres récits. D'autre part, la primauté du Dieu du ciel, plus rattachée à la religion catholique, nous montre de nouveau la tendance à la prévalance des idées de la religion des dominateurs sur celles de l'ancienne religion méso-américaine, dont les divinités principales sont davantage rattachées au monde d'en bas (5.5).

6.5. Les ténèbres et la lumière

R3 nous informe que, après la fin du monde, s'opéra le passage de l'obscurité initiale du monde qui était immergé dans les ténèbres (*nemiaj tatayouayan*, "ils vivaient dans l'obscurité") (R3:1), au lever du jour (*kiskej ya, kualtsin tanesik ya*, "il [le Soleil] est sorti, le beau levé du jour commença") (R3:2). Le premier monde est donc associé de nouveau aux ténèbres (*youal*) et le second monde, à la lumière (*tanex*). Le récit signale que les hommes se réjouirent (*pakkej ya*) de voir le lever du jour, de tout voir si beau (R3:2). Ce récit associe donc la joie des hommes à la lumière du jour. Le temps des ténèbres au contraire nous est présenté dans le récit de Sentiopil (R1) comme un temps dangereux dans lequel rôdent les forces menaçantes des *tsitsimimej*.

De même, dans R7:9 les hommes qui s'échappèrent du cataclysme dans des boîtes (*kaxomej*), eurent peur du monde et entrèrent dans la forêt et se cachèrent dans les montagnes et en-dessous des pierres, constituent, dans les croyances des Maseuals, des êtres menaçants, rattachés au monde terrestre, lesquels agissent dans les ténèbres ou à l'ombre du jour, dans la forêt, dans les montagnes ou dans les cavernes. La nuit, les ténèbres, sont donc associées à la peur, à la menace de se faire manger, par opposition à la lumière qui se rattache à la joie, à la possibilité de vivre, comme nous le constaterons aussi plus avant (R16:3). Il faut remarquer que diverses sources classiques de la *Légende des Soleils* (Códice Ríos 1964-67, Muñoz Camargo 1892 et Alva Ixtlilxochitl 1975) consignent aussi le fait que certains hommes du monde antérieur se sauvèrent sous les pierres ou dans les cavernes (voir Tableau no. 2). Ce qui rend évident de nouveau la ressemblance étroite qui existe entre l'ancienne mythologie et nos récits maseuals.

Néanmoins, on se rappelle que Sentiopil eut, lui aussi, peur de la lumière du Soleil et qu'il se réfugia dans l'eau (R1:8). S'il représente un être de transition entre le temps des ténèbres et l'âge de la lumière, il est tout même davantage rattaché aux ténèbres, comme l'exprime très bien la phrase: "*Sentiopil travaillait dans l'obscurité (youak)*" (R1:8). Et comme Sentiopil est marqué dans R1 par un caractère positif, il n'existe donc pas une association nécessaire entre les ténèbres et la méchanceté et entre la lumière et la bonté. La pensée nahuatl apparaît ici donc moins manichéenne que la pensée religieuse occidentale. D'autre part, la recherche de Sentiopil de la clandestinité veut également symboliser, à notre avis, la place clandestine assignée, dans le présent, aux manifestations de l'ancienne religion et de ses démiurges.

On peut dégager aussi de R7:9 que l'arrivée du monde nouveau, de la lumière, marque une segmentation des êtres: la vraie humanité appartient au jour, et les êtres de l'âge antérieur qui subsistent encore dans les temps présents, seront rattachés à l'espace sauvage (*ouijkan*) et au temps néfaste de la nuit (*youal*), laquelle constitue une continuation dans les temps présents, des temps archétypiques des ténèbres primordiales.

La terre passe donc d'une situation initiale d'obscurité à une situation finale marquée par le lever du jour, par l'apparition de la lumière. Ce qui implique l'instauration du cycle journalier, de l'alternance du jour et de la nuit, de la lumière et des ténèbres. La lumière et l'obscurité constituent donc une paire de valeurs opposées mais complémentaires. La lumière du jour apparaît associée à la joie et, nous le verrons dans R16:4, à la possibilité pour l'homme de travailler pour subvenir à ses besoins alimentaires. Et les ténèbres apparaissent associées à la peur, à la menace d'être dévoré. L'antinomie lumière/ténèbres nous conduit donc aussi à la contradiction fondamentale: manger/être-dévoré laquelle constitue le sort des humains (cf. TTO et Beaucage 1990).

R4 nous dit dans une phrase: "*De nouveau, il faisait jour sur la terre*" (R4:3). Cette phrase nous suggère une alternance de la lumière et des ténèbres, c'est-à-dire, qu'elle parle probablement d'une séquence: lumière, ténèbres, lumière. Il nous semble que cette phrase nous renvoie de façon subtile à l'alternance de diverses époques, de façon semblable à l'ancienne conception de l'alternance de divers Soleils ou époques cosmogoniques comme dans la *Légende des Soleils* qui nous présente une séquence de diverses époques ou "Soleils".

6.6. La transition alimentaire

On se souvient que, dans la légende aztèque des Soleils (6.1), les épisodes sont traversés par une spirale "évolutive" qui se manifeste par les aliments que consomment les humanités successives. On trouve des éléments similaires dans le mythe maseual. En effet, du point de vue de la consommation, R3:1 nous raconte comment les hommes du premier monde mènent une vie primitive: Ils mangent des pierres (*tet*) et boivent de l'eau (*atsin*) de la surface humide de la terre. Ils ne produisent pas leurs propres aliments, ils les trouvent dans le sol, sous leurs pieds. On se rappelle que dans la *Légende des Soleils* les habitants du monde, pendant le troisième Soleil, mangeaient, eux aussi, du silex (voir Tableau no. 2). Apparaît donc ici une autre similitude avec l'ancienne mythologie.

Par la suite, les hommes qui se sont sauvés de la catastrophe, inventent la culture en allumant le feu (*tit*) pour rôtir la viande des animaux morts et les consommer (R3:3 et R4:4). Cette consommation est une consommation carnée et culturelle: Ils mangent de la viande cuite mais d'animaux morts. Cependant, Dieu n'accepte pas cette consommation. La participation des anges au festin défendu des hommes est aussi rejetée par Dieu. Pour les châtier, Dieu transforme les hommes en singes (*mono*) (R3:5, R4:5, R5:3, R6:3) et les anges (*ángeles*) en animaux charognards (R3:4). La transformation des hommes en singes est aussi un fait que l'on trouve dans la *Légende des Soleils* (voir Tableau no. 2).

Par rapport au feu allumé, R4:4 nous dit qu'au ciel on dit au vautour: "*Vas voir ce qui se passe (sur la terre), il y a beaucoup de fumée*" (*xikitati toni ne mochiua, tapopoca*). On trouve le motif du ciel enfumé à cause du feu allumé par les hommes qui se sont sauvé de la fin du monde aussi bien dans la mythologie nahuatl classique (*Leyenda de los Soles* 1975: 120 cité par Castellón 1989a: 147) que dans la mythologie contemporaine de diverses populations méso-américaines, entre autres les Totonagues (Ichon 1973: 52-55 voir 22.1.), voisins des Maseuals. La fumée qui gêne les dieux du ciel dans la tradition mésoaméricaine s'oppose de façon radicale à l'holocauste d'animaux purs sacrifiés par Noé à Jéhovah après le déluge. En effet, la Bible nous dit que Jéhovah aspira la douce odeur de l'holocauste de Noé et promit dans son cœur de ne jamais exterminer les êtres vivants de la terre (Genèse 8: 20-21). Tandis que dans la mythologie mésoaméricaine, comme nous venons de le signaler, le feu allumé, et donc la fumée qui se dégage, ne sont pas acceptés par Dieu. Dans la tradition judéo-chrétienne, l'odeur de l'holocauste représente la reconnaissance de la dépendance des hommes par rapport à Dieu. Il s'agit ici d'un sacrifice pour honorer la divinité, c'est-à-dire, il implique une certaine façon de nourrir Dieu avec des aliments humains, lesquels sont brûlés complètement. D'autre part, nous allons voir dans la lecture de divers récits de notre corpus, que la fumée (R4:4 et le récit totonaque de 22.1) spécialement celle du tabac (R26:3, R35:2) gêne d'autres êtres surnaturels.

Ni la première forme de consommation (manger des pierres), ni la seconde (celle des charognards), dont parlent les récits de ce cycle, sont donc acceptées par Dieu. Le monde est encore en attente de l'arrivée de la vraie humanité et de la manifestation de la nourriture appropriée pour les hommes: Le maïs, que Sentiopil a mis dans la caverne (R1:6).

De façon semblable à ce que nous raconte la *Légende des Soleils* (6.1), la transition alimentaire qu'on peut dégager, en général, des récits maseuals de ce cycle, passe donc à travers diverses espèces de subsistances, très pauvres au début, mais qui acquièrent progressivement, à travers une évolution positive, des caractéristiques chaque fois meilleures.

6.7. La diversité des êtres

D'après les récits de ce cycle, les hommes du monde antérieur ou furent annihilés par la volonté de Dieu au moyen de l'eau ou du vent, ou furent transformés en singes à cause de leur quête d'autonomie et de leur usurpation des pouvoirs divins (R3:3 et R4:4), ou furent transformés en d'autres espèces d'animaux (R3:4 et R4:5). On se rappelle que, d'après ce que nous raconte la *Légende des Soleils* (6.1), pendant le deuxième époque ("Soleil"), les hommes furent aussi transformés en singes, après la destruction des hommes par le vent.

Dans les récits de ce cycle, la régression (*mokepak* ou *mochiuak*, "sont redevenus") des hommes du monde antérieur à l'animalité, se manifeste par des renversements physiques et psychologiques. Dans R5 le héros est transformé en singe par le renversement de ses organes de consommation en organes d'excrétion et aussi par le renversement de ses mains en pieds. En effet, ce récit nous informe que "*Dieu le renversa de telle sorte qu'il mit sa tête entre ses pattes, ses mains se transformèrent en pieds et sa bouche, en anus*" (R5:3). Cet épisode nous raconte un fait semblable à celui relaté dans l'épisode d'un récit de la mythologie nahuatl classique (*Légende des Soleils* 1975: 120 cité par Castellón 1989a: 147) lequel nous narre comment, après la fin du monde, pour châtier les survivants (Tata et Nene, "nos parents") parce qu'ils avaient enfumé le ciel, Tezcatlipoca leur coupa les cou et raccommoda leur tête dans leurs fesses et ils se transformèrent ainsi en chiens.

R4 dans la situation initiale, nous montre le héros comme un homme intelligent et prévoyant. Il est fier, non seulement de son pouvoir économique mais aussi de son intelligence. Mais il souffre des renversements psychologiques associés à sa transformation en animal. L'homme transformé en singe abandonne l'espace humain et entre dans l'espace sauvage: "*Il habite, depuis lors, dans la montagne, là-haut il bâtit sa maison, il dort dans les cavernes, il ne retourna pas chez lui*" (R4:5); ou, d'après R5, il habite dans la forêt (*koujtaj*) (R5:1). Ce qui implique une régression de l'humanité à la nature animale. De la

même façon, la transformation des anges en animaux charognards (R3:4), constitue une régression de la nature angélique à l'animalité. Le passage d'un monde à un autre est donc associé à une transformation de catégories des êtres par la régression des hommes et des anges à l'animalité.

Plus encore, R4:5 signale que "*tous les animaux furent transformés*" (*kinkepkej nochi okuilimej*), c'est-à-dire, que le passage implique aussi la transformation de tous les animaux. Ce fait constitue donc, un antécédent, au plan mythique de la diversité animale sur la terre. La nature animale apparaît de cette façon étroitement reliée à la nature humaine et angélique. Les hommes et les anges du monde antérieur sont transformés en animaux. Au plan mythique, les frontières entre les humains, les animaux et les êtres surnaturels apparaissent donc comme perméables dans certaines circonstances.

Nous trouvons aussi dans (R3 et R4) que les anges (*ángeles*) et le vautour (*tsojpilot*) remplissent des rôles médiateurs. En effet, aussi bien le vautour, envoyé par le ciel pour épier les hommes (R4:4), que les anges (R3:4); étaient déjà des médiateurs comme messagers du ciel auprès des hommes. Le rôle de médiateur attribué au vautour se fonde sur le fait que cet oiseau charognard se rattache à l'espace intermédiaire du ciel atmosphérique, entre le ciel et la terre et sur le fait qu'il est en contact avec la matière morte (voir Aramoni 1990: 64) et la mort implique un passage. Le rôle de médiateur de l'ange se fonde sur le fait qu'il est un messager du ciel auprès des hommes de la terre. Ce qui correspond au rôle assigné aux anges dans les grandes traditions religieuses du Vieux Monde. En effet, le terme "ange" en langue grecque (*aggelos*) veut dire "messager" et celui-ci est le rôle qu'ont attribué à ces esprits célestes la religion grecque antique, le judaïsme, le christianisme et l'islam. Et celui-ci est le rôle qu'exerce l'ange dans le récit maseual qui nous occupe.

D'autre part aussi bien le vautour que l'ange par leur faute, sont condamnés à consommer des cadavres: Ils deviendront des animaux charognards¹¹² (R3:4, R4:4). Quant au vautour, son contact particulier avec la mort en fait un animal marqué dans la pensée des Maseuals. En correspondance avec la croyance des Maseuals, on retrouvera plus loin dans plusieurs récits cet oiseau charognard associé de façon symbolique au *tonal* (double animal) des sorciers (*naualmelj*) (R38:3, R41:2, R42:1, R47:5 et dans un récit totonaque de 22.1).

¹¹² Dans un récit totonaque, le vautour se transforme aussi en animal charognard (Ichon 1973: 52-55 voir texte en 22.1)

Les figures du vautour et de l'ange qui remplissent des rôles semblables dans R3 et R4 nous renvoient en même temps à la coexistence d'éléments qui appartiennent à la religion méso-américaine et à la religion catholique. En effet, le vautour qui représente les *tonalmej* des sorciers se rattache plutôt à la tradition religieuse méso-américaine et l'ange, à la tradition judéo-chrétienne. C'est pour cela que le vautour, nous le verrons dans R47:5, est plus rattaché à la terre bien qu'il soit ici un envoyé du ciel; et l'ange (appelé parfois *iluikapili*, "enfant [*pili*] du ciel [*iluika-t*]") se rattache nettement au ciel comme le confirment son nom en langue maseuale et dans la tradition chrétienne. Nous trouvons donc ici de nouveau des éléments qui font ressortir le dualisme de la tradition religieuse méso-américaine et la coexistence de certains éléments qui appartiennent aux deux traditions.

En somme, ces récits nous montrent comment la Divinité toute puissante décide de détruire l'univers pour donner naissance à un monde nouveau. La volonté des hommes ne peut pas s'y opposer. Ceux qui, par ruse, réussissent à s'en tirer, se trouvent transformés en êtres inférieurs, tout comme ceux (anges, vautours) qui désobéissent à Dieu dans le nouveau monde également.

Nous pouvons constater aussi que dans les récits de ce cycle, que le Dieu du ciel occupe la place que, dans les récits classiques nahuatl, occupaient Quetzalcoatl et Tezcatlipoca. De la même sorte, nous pouvons apprécier que la place de divers agents destructifs présents dans la tradition mythologique des Nahuas comme l'eau, le feu, le vent, les bêtes féroces, est ici occupée surtout par l'eau, laquelle constitue le principal agent destructif du monde dans la Bible. Peut-être ce virement doit être expliqué en fonction de la force expansive de la pénétration du christianisme. Cependant, nous trouvons dans les récits maseuals que nous venons de lire la coexistence d'éléments de la mythologie des Nahuas des temps classiques avec des éléments du récit de la Bible. Nous mentionnerons, par exemple, la présence du vent comme un agent destructeur de l'humanité pendant la catastrophe, la transformation des hommes du monde antérieur en singes ou en êtres surnaturels, qui sont dans le monde présent des créatures héritées du monde antérieur et l'évolution des modes de subsistance vers des formes chaque fois meilleures. La tradition religieuse judéo-chrétienne aussi bien que la tradition religieuse autochtone d'avant la Conquête sont ici présentes côte à côte nous avons trouvé parfois des coïncidences entre les deux traditions.

En comparant les figures de l'ange et du vautour qui réalisent des rôles semblables dans les récits de ce cycle, notre interprétation a pu également dégager l'appartenance de l'ange au monde d'en haut, qui est plus rattachée à la branche catholique de la religion maseuale; et, d'autre part, l'appartenance du vautour, associé à la figure du sorcier et rattaché à la terre, à la branche de la religion méso-américaine. Ce fait semble être en rapport direct avec la coexistence de deux systèmes religieux relativement autonomes.

CHAPITRE 7

JEAN L'OURS

Nous dédions maintenant notre attention à l'interprétation de six variantes d'un récit sur le fils d'une femme humaine et d'une bête (ours [*oso*] dans cinq variantes [R8-R12] et singe [*mono*] dans R13) mi-humain mi-bête sauvage, doué d'un grand pouvoir, qui devient le maître de l'eau.¹¹³ Ce récit constitue une variante du récit "Jean de l'Ours" de la tradition orale des Pyrénées autant françaises (Pous 1979, Fabre 1968-69) qu'espagnoles (Espinosa, 1967) dans lequel le héros s'identifie par la vaillance et la ruse qu'il montre devant des situations difficiles qui semblent insurmontables. On trouve des variantes de ce récit dans la tradition orale de plusieurs régions du Mexique aussi bien que de l'Amérique du Sud (Arguedas 1960-61, Vidal de Battini s/d, Fourtané 1990). D'après Knab (1983: 140-141), le récit de Jean l'Ours est raconté chez les Maseuals spécialement aux enfants mâles pour leur inculquer les valeurs propres aux hommes. D'après la classification de Knab (3.7.4), le récit de Jean l'Ours appartient au genre *ueyitajtol* ("grand récits"). Dans ce chapitre, après l'interprétation des récits du cycle de Jean l'Ours, nous lirons un autre récit (R15) dans lequel le héros, qui est le Diable, devient lui aussi le maître de l'eau.

7.1. Les six variantes du récit

Voici un résumé très succinct d'une des variantes des récits de ce cycle (R8) et un tableau qui synthétise l'ensemble des épisodes des six versions que nous avons recueillies:

¹¹³ Généralement les récits de ce cycle sont très longs. Parfois la narration se réalise en diverses sessions pendant plusieurs soirées. Sur le contexte de performance de ce récit chez les Maseuals, voir Knab (1983: 136-141).

R8

JEAN L'OURS¹¹⁴

Francisco Ortigoza Téllez

1. Une femme va laver le linge au ruisseau et un ours l'enlève. Il la conduit loin dans la montagne. L'ours la nourrit avec des "lions,¹¹⁵ coyotes¹¹⁶ et chevreuils qu'il chasse. Il lui achète aussi du savon pour se laver comme nous procurons ce qui manque dans notre cuisine. Là-haut, loin dans la montagne, dans la forêt; un petit enfant naît de l'ours et de la femme.

2. L'enfant demande à son père, l'ours, de lui apporter diverses pièces de chasse (pécari,¹¹⁷ "tigres" (*tekuani*) et chevreuils afin de l'éloigner pendant qu'il sort de la caverne chercher un chemin pour s'enfuir avec sa mère. L'ours lui apporte un pécari que l'enfant mange cru "parce qu'il est dans la montagne". Sa mère en mange aussi. Finalement l'enfant lui demande un chevreuil et pendant que l'ours le cherche, l'enfant et sa mère descendent de la montagne et s'enfuient au village. L'ours demande aux animaux où sont sa femme et son enfant, mais ils ne savent pas où ils sont allés. L'ours décide de ne pas aller les chercher. La femme et son enfant arrivent de nuit au village et ils sont reçus par le grand-père de l'enfant.

3. Le prêtre baptise l'enfant, il devient son parrain et se charge de l'élever. On lui donne le nom de Jean l'Ours.

4. Le prêtre envoie Jean l'Ours à l'école. Mais des enfants méchants lui tirent les poils. Jean l'Ours frappe deux enfants et les tue parce qu'il a beaucoup de force dans ses mains. Le prêtre le fait sortir de l'école et il le fait travailler à son service. L'enfant a environ huit ans. Jean l'Ours obtient de son parrain une carabine et un bâton de fer de cent quintaux¹¹⁸ que le prêtre fait faire en ville. Pour transporter le bâton on a besoin de quatre paires de bœufs. Jean l'Ours prend le bâton dans ses mains et il joue avec. Il ne le trouve pas lourd parce que "Jean, l'animal (*in okuilin*), est fort." Son parrain a peur de lui et il veut que l'enfant meure.

5. Le prêtre envoie Jean l'Ours à une ferme éloignée pour amener du bois. Dans la ferme les "tigres" dévorent les deux ânes qu'il y conduit. Jean l'Ours frappe les "tigres" avec son bâton, les soumet et les charge avec le bois. Le prêtre renvoie Jean l'Ours remettre les "tigres" dans la forêt de peur qu'ils ne mangent les gens qui vont à la messe.

¹¹⁴ Cette version, la plus longue de toutes, a obtenu le prix national mexicain de narrative amérindienne "Rosario Castellanos" (Ortigoza 1980). Quand nous avons recueilli ce récit le narrateur n'a pas voulu le raconter jusqu'à ce que l'auditoire des enfants, des personnes plus âgées de sa famille et d'autres invités, se soit réuni. Il nous a raconté cette narration en deux sessions, pendant deux soirées différentes, avec un intervalle de plusieurs semaines entre la première et la seconde.

¹¹⁵ Les termes "tigres" et "leones" (tigres et lions) dont parlent les récits maseuals constituent des emprunts à l'espagnol. Les récits maseuals, quand ils utilisent ces termes, semblent ne pas se référer aux grands félins de la faune méso-américaine comme le jaguar, le puma ou l'ocelot (voir Toumi 1992: 108). Pour cette raison nous utiliserons plutôt dans ce travail les termes "tigres" et "lions" (entre guillemets) que "jaguars" et "pumas".

¹¹⁶ *Piotekuan* ("dévoreur de poules"), *Canis latrans*.

¹¹⁷ *Kuapitsot* ("cochon de la forêt"), *Tayassu pecari*.

¹¹⁸ 1 quintal vaut 46 kg.

6. Le prêtre envoie Jean l'Ours à une grande maison éloignée et solitaire pour qu'il soit tué par un "mauvais air (esprit)" (*amokuali ejekat*)¹¹⁹. Trois personnes qui y étaient allés à l'avance, y ont été tuées. Jean l'Ours part avec sa carabine, son bâton, ses provisions et une bête de somme. Un domestique l'accompagne. Jean l'Ours et son domestique arrivent à la maison après cinq jour de marche. Pendant la nuit, lorsqu'ils se reposent, ils entendent les bruits et des pas d'un "animal" (*okuilin*) dans le grenier. Puis, l'animal tombe près de Jean l'Ours. Celui-ci le frappe avec son bâton de quinze quintaux jusqu'à ce qu'il se transforme en homme. Cet homme¹²⁰ lui donne cinq marmites remplies d'or pur et cinq barils d'argent pur et lui demande de payer, avec une partie de l'argent, vingt-cinq messes afin de lui permettre d'arriver où est notre Dieu parce qu'il souffre beaucoup, qu'il est une âme en peine et que l'argent lui a blessé le cœur. Jean l'Ours partage l'argent obtenu avec le prêtre et avec son domestique.

7. Comme Jean l'Ours a beaucoup d'argent il se fait faire une tour pour monter au ciel, pour le connaître et pour converser avec Dieu. Quand les maçons (*tepanchiuanij*) ont déjà bâti la moitié de la tour, notre Dieu Tout-Puissant converse avec nos dieux (*totiotsitsin*)¹²¹ et ils décident de ne pas permettre à Jean l'Ours de finir la tour. Notre Dieu Tout-Puissant dit: Nous ne lui permettrons pas de venir ici, parce que s'il vient, nous allons nous quereller. Il voudra commander aussi nos enfants, mais nous ne permettrons pas qu'il commande: Nous commandons ici. Nos dieux et saint Pierre sont d'accord. Alors, Notre Dieu Tout-Puissant propose de donner à Jean l'Ours un travail pour toujours, jusqu'à la fin du monde.

8. Les dieux confient à Jean l'Ours la mer. Ils le constituent maître de l'eau. Ils lui bâtissent une bonne maison et chargent saint Pierre de le convaincre doucement de s'en aller à la mer. Jean l'Ours accepte le rôle de maître de l'eau. Notre Dieu Tout-Puissant lui dit: Si un de mes enfants tombe dans l'eau ou l'eau l'avale ou l'emporte ou il se noie, s'il est destiné à avaler de l'eau, il est à toi, tu le mangeras. Mais si un de mes enfants est hors de l'eau, je le commande, je le recevrai. Jean l'Ours est d'accord. Le vingt-quatre juin il demande à notre Dieu la date de son anniversaire, mais Dieu lui répond que ce jour n'est pas encore arrivé et qu'il l'avertira quand arrivera cette date. À la Saint Jean Baptiste, on ne lui fait pas savoir que c'est la date de son anniversaire parce que s'il le sait, il va faire une grande célébration, il va répandre de l'eau, elle viendra avec la foudre, les rivières grossiront et l'eau nous emportera tous à la mer et nous arriverons entre ses mains. Saint Pierre est allé enfermer Jean l'Ours dans sa maison de la mer avec une clé. (TTO: 8-36)

¹¹⁹ Les Maseuals croient, que le *mal aire* ou *amokuali ejekat* est une force spirituelle maléfique, parfois mortelle, qui pénètre dans le corps des êtres humains.

¹²⁰ Parfois nommé "diable" ou "animal".

¹²¹ Les "saints" et les "dieux" sont souvent confondus dans le discours nahua.

Tableau no. 4
JEAN L'OURS

Résumé des six versions

R8 JEAN L'OURS Francisco Ortigoza Téllez	R9 JEAN L'OURS José de la Cruz Pérez	R10 JEAN L'OURS Pedro Toral	R11 JEAN L'OURS Francisco de los Santos Castañeda	R12 L'OURS ET LA FEMME Juan Francisco Nicolás Capi	R13 LE FILS DU SINGE Salvante
Un ours enlève une femme qui lave le linge dans un ruisseau. Ils ont un enfant dans la montagne. (R8:1)	Un ours boulangier enlève une fille qui lave le linge et l'enferme dans une caverne, ils ont un enfant. (R9:1)	Un ours enlève la femme d'un scieur après qu'elle traverse une rivière, l'enferme dans une caverne et elle y a un enfant: Jean l'ours. (R10:1)	Un ours enlève une femme blancheuse pendant qu'elle lave le linge loin de sa maison et l'enferme dans une caverne. (R1:1)	Un ours enlève une jeune fille et l'enferme dans une caverne. La fille est rachetée par ses parents mais elle est déjà enceinte. (R12:1)	Un singe enlève une fille près d'une source et il la conduit dans une caverne. Ils ont un enfant. (R13:1)
Un jour l'enfant et sa mère s'enfuient et ils arrivent au village chez le grand-père de l'enfant. (R8:2)	Le fils et la mère s'enfuient. L'enfant tue son père l'ours et ils arrivent chez le grand-père de l'enfant. (R9:2)	Jean l'ours conduit sa mère à travers la rivière dans un canot. L'ours père s'enfonce dans l'eau et ne peut pas les suivre. (R10:2)	L'enfant et sa mère s'enfuient et, comme l'ours père essaie d'empêcher la fuite, l'enfant le tue et après l'ours se réveille. (R11:2)	(Pas d'épisode équivalent)	Le fils du singe descend de la montagne et conduit sa mère chez son grand-père. (R13:2)
Un prêtre baptise l'enfant, devient son parrain et se charge de l'élever. (R8:3)	Jean l'ours est baptisé par le curé qui devient son parrain. (R9:3)	L'enfant est baptisé et le curé "d'épouvanie". (R10:3)	Le curé baptise l'enfant qui devient son filleul. (R11:3)	On fait cadeau de l'enfant au curé pour qu'il soit son messager. (R12:3)	Le fils du singe demande au curé de le baptiser mais celui-ci ne veut pas le baptiser. (R13:4)
Le prêtre envoie Jean l'ours à l'école. Des enfants lui tirent les poils. Il frappe deux enfants et les tue. (R8:4)	Son parrain l'envoie à l'école mais il y tue deux enfants qui lui tirent les longs poils de ses bras. (R9:5)	Le curé envoie Jean l'ours à l'école mais il tue cinq enfants. (R10:4)	Le curé envoie Jean l'ours à l'école. Les enfants lui tirent les poils des bras. Jean l'ours les frappe et ils s'évanouissent. (R11:4)	Après que l'enfant soit né, on le conduit à l'école mais il frappe ses condisciples et les tue. (R12:3)	Le fils du singe se bat et il surpasse même les plus grands. D'un seul coup il peut tuer quelqu'un. (R13:3)
Jean l'ours obtient de son parrain une carabine et un bâton en fer très lourd. Il soumet avec son bâton des tigres qui devorent ses ânes et leur fait porter du bois. (R8:5)	Jean l'ours enlève la pierre qui ferme la caverne, fait tomber un arbre (R9:2), fait presque tomber les murs de la maison (R9:3), frappe un taureau contre le sol (R9:4), enlève la porte de la prison (R9:5), soumet des "tigres" et des "lions". (R9:6)	Des "tigres" et des "lions" devorent les ânes de Jean l'ours. Il fait porter le bois à un animal sauvage mais le curé l'oblige à le reconduire à la forêt. (R11:5)	A la forêt, les fauves mangent les ânes de Jean l'ours. Il fait porter le bois à un animal sauvage mais le curé l'oblige à le reconduire à la forêt. (R11:5)	(Pas d'épisode équivalent)	Lorsque le fils du singe sonne les cloches, l'église tremble. (R13:3)
Jean l'ours soumet un "mauvais air (esprit)" dans une maison éloignée et obtient un grand trésor qu'il partage avec le prêtre et son domestique. (R8:6)	Jean l'ours soumet un esprit et il obtient de l'argent (R9:7). Il vole de l'argent à un homme riche (R9:8) et à la trésorerie d'un village (R9:9)	Il soumet un "mauvais esprit" et obtient de lui des terres, du bétail, de l'argent et une maison. Le curé lui procure une bonne. (R10:6)	Jean l'ours dépasse une âme qui fait peur et celle-ci lui remet l'argent qu'elle garde. (R11:6)	Un homme qui n'est fait que d'os et qui a fait mourir beaucoup de monde, remet un trésor au fils de l'ours (R12:4)	(Pas d'épisode équivalent)
Jean l'ours se fait faire une tour pour monter au ciel et converser avec Dieu. Nos dieux n'acceptent pas qu'il commande au ciel. (R8:7)	Jean l'ours descend au fond de l'"Enfer" et tue le Diable avec son bâton (R9:10)	Jean l'ours commence à bâtir une tour pour monter au ciel, où habite Dieu, et descendre à la terre. (R10:7)	Jean l'ours part en "Enfer" et, au moyen de l'eau bénite, il envoie au ciel les hommes que les maîtres de l'"Enfer" vont manger. Ceux-ci veulent manger Jean l'ours mais il les menace avec son bâton. (R11:7)	(Pas d'épisode équivalent)	(Pas d'épisode équivalent)
Nos dieux font de Jean l'ours le maître de l'eau et lui assignent comme nourriture tout ce qui tombe dans l'eau. Il ne connaît pas la date de son anniversaire. (R8:8)	Quand Jean l'ours remonte de l'"Enfer", divers saints le conduisent à la mer où il devient le maître des eaux (R9:11)	Le Soleil et la Lune invitent les Tonnerres et d'autres êtres malins à enchaîner Jean l'ours dans une maison spéciale. Il devient maître de l'eau et va se nourrir de tout ce qui tombe dans l'eau. Il ne connaît pas la date de son anniversaire. (R10:8)	Le curé fait tuer son filleul à coup de balles (R11:8)	(Pas d'épisode équivalent)	Le fils du singe se jette à l'eau dans la mer. Il y reste comme maître de l'eau. (R13:5)
(TTO: 8-36)	(TTO: 834-843)	(TTO: 94-103)	(TTO: 322-329)	(TTO: 1311-1312)	(TTO: 211-212)

Les oppositions principales que nous trouvons dans les diverses variantes de ce récit sont: nature/culture, espace-sauvage/espace-humain, temps néfaste/temps favorable, animalité/ humanité, force/faiblesse, haut/bas, ciel/eau, terre/eau, avant/après.

Ces oppositions nous renvoient à l'antinomie fondamentale nature/culture qui se déploie dans ces récits sur le plan spatial, temporel, biologique-psychologique et métaphysique. Sous l'angle spatial, les diverses variantes de ce cycle nous présentent l'opposition entre le village (*xolal*) et les endroits éloignés du village comme la forêt (*kuoujtaj*), la montagne (*tepet*) et la caverne (*ostok*). Commençons par interpréter cette opposition.

7.2. Le village et la forêt

Du point de vue spatial notre lecture des récits de ce cycle trouve des régularités qui suggèrent une conception qui segmente le monde en deux secteurs opposés, que nous appellerons: espace humain (le village) et espace sauvage (certains endroits éloignés du village). Ce dernier, source d'une force qui peut détruire toute la société et qu'on n'arrive pas à contrôler (Voir TTO, Beucage et al. 2002b).

En effet, la forêt (*kuoujtaj*), la montagne (*tepet*) et la caverne (*ostok*) où habite l'ours père (ou le singe, dans R13), la forêt habitée par les bêtes féroces (R8:5, R9:6, R10:5, R11:5), l'endroit éloigné, où le mauvais esprit garde un trésor (R8:6, R9:7, R10:6, R11:6, R12:4), l' "Enfer" (*Miktan*), habité par les diables (9:10, 11:7) et la mer (*ueyat*) où habite Jean l'Ours (R8:8); représentent dans ces récits des endroits dangereux dans lesquels la vie ou l'intégrité des êtres humains se trouvent menacées. Ou de façon plus précise, les êtres humains, leurs corps ou leurs esprits, y risquent d'être enlevés ou dévorés, ce qui peut les conduire à la mort. Et ce, par des êtres du monde naturel comme les bêtes féroces ou des êtres mythiques comme les mauvais esprits et le Diable.

Les diverses variantes de ce cycle nous signalent, de façon assez consistante, que la bête (aussi bien le singe que l'ours) habite dans la forêt (R8:1, R12:1), dans la montagne (R8:1), dans une caverne (R8:1, R9:1, R10:1, R11:1, R12:1, R13:1) et qu'elle enlève une femme et l'enferme dans sa caverne avec une grande pierre (R8:1, R9:1, R10:1, R11:1, R12:1). La femme, prisonnière dans l'espace de l'ours ou du singe, pleure et éprouve de la peur (R9:1) et la nostalgie de son village (R11:2). Et même après sa libération, dans une des

variantes (R10:3), elle meurt d' "épouvante" (*nemoujtil*)¹²² quinze jours après. La forêt, habitée par des bêtes féroces, "tigres" et "lions" (R8:5, R9:6, R10:5, R11:5), et la maison éloignée où un mauvais esprit (parfois nommé "air" [*ejelat*], "homme" [*takat*], "âme" [*animaj*], ou "animal" [*okuilin*]) garde un trésor (R8:6, R9:7, 10:6, R11:6, R12:4), constituent aussi des endroits où les êtres humains se trouvent menacés de mort ou de la perte de leur esprit. De même l' "Enfer" habité par le Diable (R9:10), ou les diables (R11:7), constitue un lieu où les hommes (leurs esprits) sont dévorés (R11:7). Et même Jean l'Ours, depuis la mer où il habite, menace la vie des hommes avec les tempêtes qu'il peut provoquer pour les faire périr et les dévorer (R8:8).

Il faut remarquer ici que la mention qui ont toutes les variantes de la caverne (*ostok*) comme le repaire de l'ours ou du singe, marque la bête avec un caractère surnaturel. Et ce, parce que la caverne est associée par les Maseuals et par les récits de notre corpus au monde surnaturel d'en bas, le monde souterrain. En effet, les cavernes sont considérées par les Maseuals comme des entrées de ce monde. Ce qui sera confirmé par beaucoup de récits de notre corpus.

Les espaces sauvages, où les hommes risquent d'être dévorés, de mourir, s'opposent à l'espace humain du village (*xolal*) où se localisent les maisons, l'église et l'école. Dans cet espace civilisé, propre aux hommes, les êtres humains sont censés être à l'abri des menaces des bêtes féroces de la forêt, des mauvais esprit et d'autres êtres surnaturels qui habitent hors du village, dans les endroits dangereux (*ouijkan*). Dans l'espace humain, civilisé du village, on ne tolère pas la présence des bêtes féroces (R8:5, R9:6, R10:5, R11:5): Les "tigres" et "lions" doivent être reconduits à la forêt quand Jean l'Ours les fait pénétrer au village. Dans les diverses variantes de ce cycle, le village nous est présenté comme un espace culturel où les hommes habitent dans leurs maisons (R8:2), où un maître enseigne aux enfants à l'école (R8:4, R9:5, R10:4, R11:4, R12:3), où le curé exerce son ministère à l'église. Il célèbre des messes (R8:3) et baptise les enfants (R8:5, R9:3, R10:3, R11:3), et les gens vont à la messe (R8:3).

On voit apparaître ici, dans l'espace humain, le personnage du prêtre catholique (*tiopixkat*) dans son rôle très actuel d'intermédiaire face aux forces spirituelles: Il célèbre la messe, baptise et devient parrain, et se charge d'élever son filleul. Chez les Maseuals, l'institution catholique du parrainage est très développée, parfois le parrain de baptême se

¹²² Maladie spirituelle associée avec la perte de l'*ekauil*, une des entités animiques de l'homme (voir 4.6.2).

charge d'élever son filleul. Comme dans les contes occidentaux, on supprime la malédiction attachée à un trésor en faisant dire des messes pour l'âme en peine rattachée au dit trésor. Par contre, le rituel méso-américain (qui se pratique souvent à l'entrée des cavernes) et ses officiants, les chamane-guérisseurs (*tapajtianij*), sont totalement absents des récits de ce cycle nonobstant le fait qu'ils ont des fonctions bien définies dans la société maseuale. Néanmoins la figure du *tapajtijkej* apparaîtra dans certains récits de la deuxième et troisième partie de cette étude.

Dans l'ensemble des variantes de ce cycle, nous trouvons divers indices qui rattachent souvent l'espace sauvage au haut ou au bas de l'espace humain. Ainsi, R13:1 nous fait savoir que le singe habite "*sur un versant très élevé*", (*uejkapan takes*). R8:1, pour sa part, signale que l'enfant de l'ours naît "*loin, dans la montagne*" (*tepeyoj, uejkaj*); et R10:1 précise que la caverne de l'ours se situe en haut d'une colline. Dans un de ces récits la femme est hissée avec une liane jusqu'à la caverne (*ostok*) de l'ours (R10:1). L' "Enfer", au contraire, est localisé dans un gouffre (R9:10), dans une caverne (R11:7) en bas. D'autre part, le village, l'espace humain, est situé dans l'espace intermédiaire, en bas de la montagne mais en haut des ravins. Ainsi, les diverses variantes nous informent que le fils de la bête et sa mère descendent de la montagne pour aller chez le grand-père de l'enfant, au village. On peut voir dans cette conception une réflexion de l'écologie de la Sierra Norte; les villages sont situés à mi-pente et les hauts sommets, tout comme les gorges, sont le refuge de la faune et de la flore sauvages (voir TTO et Beaucage 1988). Dans ces récits, l'espace sauvage est donc rattaché au haut et au bas de l'espace humain, de façon similaire à l'homme qui habite à *Taltikpak* (surface de la terre) entre *Talokan* (le monde souterrain) et *Iluikat* (le ciel).

Remarquons aussi que de la même manière à ce que nous avons trouvé de façon assez consistante dans des récits antérieurs (6.3), il existe ici un rattachement de la masculinité au haut et de la féminité au bas. En effet, l'espace sauvage d'en haut, et sa force brute sont masculins (la bête est mâle) tandis que l'espace humain, d'en bas (le village, les maisons) nous renvoie à la féminité (la maison de la femme, la maison du grand-père maternel). D'abord la bête mâle emporte la femme, elle enlève la femme d'en bas; mais ensuite, la bête sera vaincue par la ruse humaine et la force bestiale de l'hybride Jean l'Ours. Mais, l'espace sauvage du "plus haut" n'est pas le lieu d'une force aussi grande que

le "très haut" (occupé par les "dieux") ni le "très-bas" (occupé par les forces chtoniennes et les diables) comme nous le verrons ensuite (7.4).

Néanmoins, la forêt (*kuoujtaj*) où habitent les bêtes féroces et la maison éloignée et isolée dans laquelle le mauvais esprit garde le trésor, que nous pouvons considérer comme des "espaces sauvages", ne sont pas rattachés ni au haut, ni au bas et les êtres qui les habitent ne sont pas, non plus, invincibles.¹²³ La "nature" surnaturalisée présente des dangers pour l'humanité mais une fois vaincue, ses richesses (bois, trésors) deviennent accessibles aux humains (TTO et Beaucage 2002).

Il faut remarquer que cette segmentation de l'espace en un espace humain (*xolalpan*) et un espace sauvage (*kuoujtaj*), qui se dégage de nos récits, correspond aux croyances des Maseuals et se manifeste dans beaucoup d'autres domaines hors la mythologie.

Parfois, dans les récits de ce cycle, les oppositions spatiales ne se présentent pas comme des antinomies absolues. Nous y constatons la présence de médiations entre elles, et l'eau (terrestre) constitue un important élément associé à ces médiations. En effet, dans presque tous les récits la femme est enlevée quand elle se trouve près de l'eau: la bête l'enlève quand elle est près d'une source (*apan*) (R13:1), quand elle lave le linge dans un ruisseau (*ueyat*), où elle lave loin de la maison (*tapakaya uejka de kali*) (R8:1, R9:1, R11:1), ou quand vers midi, elle vient de traverser la rivière (*anal de ne at*) pour pénétrer dans la forêt afin d'apporter la nourriture à son mari (R10:1) (cf. TTO et Beaucage 1996). Le ruisseau, la rivière apparaissent dans ces récits comme délimitant l'espace sauvage et l'espace humain. L'épisode du retour de la femme et de son enfant de l'espace sauvage vers l'espace humain s'effectue en traversant la rivière (R10:2) ce qui est spécialement explicite sur le rôle intermédiaire, de frontière, de la rivière (de l'eau) entre l'espace humain et l'espace sauvage. En effet, le récit nous dit que le héros et sa mère doivent traverser une grande rivière pour retourner au village. L'enfant essaie premièrement d'apprendre à nager mais il s'enfonce dans l'eau parce qu'il est très velu, ce qui veut dire qu'il est marqué par l'animalité. Ensuite il monte un morceau de bois mais il n'arrive pas à traverser la rivière. Alors il construit une pirogue, il lui met une liane et cherche un bois plat comme pagaie (R10:2) pour la propulser dans l'eau. De la sorte, il invente le canot et la pagaie, ce qui marque en même temps sa capacité humaine de produire des objets culturels. Jean l'Ours et

¹²³ Dans la mythologie classique le pourtour terrestre est l'équivalent du bas. Y habitent les monstres et les jaguars.

sa mère traversent alors la rivière dans le canot. L'ours père veut aussi traverser la rivière mais il s'enfonce dans l'eau et il abandonne parce qu'il a peur de se noyer. La rivière, l'eau, constitue donc la limite, le point d'articulation, et de séparation, entre l'espace humain et l'espace sauvage. C'est-à-dire, que l'eau est ici associée à une fonction médiatrice fondamentale, elle sépare l'ours père qui reste dans l'espace sauvage, de Jean l'Ours, l'hybride qui entre dans l'espace humain et de sa mère qui appartient au village des hommes.

7.3. Le jour et la nuit

Nous trouvons aussi dans l'ensemble de variantes de ce cycle des régularités qui indiquent une conception du temps segmentée en un temps favorable et un temps néfaste. L'espace sauvage et le temps néfaste apparaissent associés à la menace pour les hommes de la perte de leur intégrité, d'engloutissement, de mort, en opposition avec l'espace humain et le temps favorable qui représentent plus de sécurité pour l'homme.

En effet, pendant le temps néfaste, la vie, la liberté ou l'intégrité des êtres humains se trouvent menacées. Les Maseuals considèrent comme temps néfaste surtout la nuit (*youal*), spécialement autour de minuit. Minuit (*tajkoyouak*, "mi- [*tajko*] nuit [*youak*]") n'est pas un moment précis, pour les Nahuas, mais une "mauvaise heure" qui dure de 23h30 jusqu'à une heure du matin, environ (TTO et Beaucage 2002). Nous trouvons dans les récits de ce cycle, que dans la maison éloignée, un mauvais esprit ("mauvais air", "animal", "homme", "âme") qui garde l'argent, fait périr, entre minuit et l'aube, les hommes qui se rapprochent de cette maison (R8:6, R9:7-9, R10:6, R11:6). Midi est considéré aussi comme un temps néfaste, puisque c'est à ce moment, comme minuit, que se réalise une rupture (*nepantaj*, "entre les deux"). C'est ce que nous trouvons dans R10, lequel nous informe que l'enlèvement de la femme d'un bûcheron se réalise vers midi, lorsqu'elle amène la nourriture à son mari qui travaille dans la forêt (R10:1), cette dernière conçue comme un espace sauvage, dangereux.

Cette segmentation du temps en un temps néfaste et un temps favorable, qui nous suggère la lecture de ces récits, correspond aussi aux croyances des Maseuals lesquels considèrent, en général, le jour comme période favorable et la nuit comme période néfaste. Mais de façon plus précise les heures autour de minuit (*tajkoyouak*) et aussi de midi (*nepantaj*) sont regardés comme des périodes néfastes, dont tiennent compte les pratiques

autochtones. Par exemple, les Maseuals ne vont pas puiser d'eau à midi, heure où elle doit être "en repos", et ne jettent pas la poussière au dehors de la maison après le coucher du Soleil, sous peine de "voir la richesse de la maison disparaître" (María Eugenia Sánchez, com. pers.).

Du point de vue de l'angle temporel, on trouve dans les récits de ce cycle que l'eau (*at*) remplit également un rôle médiateur fondamental dans les passages de divers protagonistes d'une situation antérieure à une postérieure. En effet, le passage de la femme de sa vie dans le village à sa vie dans la caverne où elle cohabite avec la bête est marqué par sa proximité avec l'eau¹²⁴ (R8:1, R9:1, R10:1, R11:1, R13:1). Le passage de Jean l'Ours et de sa mère de la forêt au village se réalisent quand ils traversent une rivière (R10:2). L'eau utilisée dans le baptême de Jean l'Ours marque aussi le passage de la vie du héros dans la caverne (nature) à sa vie dans le village (culture) (R8:6, R9:7-9, R10:6, R11:6). L'eau utilisée par les diables en "Enfer" pour bouillir les hommes qu'ils dévorent (R11:7), est associée à la transformation des hommes en aliments des diables. L'eau bénite que Jean l'Ours utilise pour faire passer les âmes de l' "Enfer" à la gloire du ciel (R11:7) est associée à la médiation entre les pôles extrêmes ciel/"Enfer". L'eau apparaît associée à la médiation, au passage, entre le ciel et l' "Enfer" dans les épisodes qui nous raconte que Jean l'Ours devient le maître de l'eau, aussi bien après son voyage en "Enfer" (R9:10-11), qu'après sa tentative de voyage au ciel (R7:7-8, R10:7-8). Et comme maître de l'eau, il continue à exercer des menaces de mort et d'engloutissement contre les hommes avec les tempêtes (eau) qu'il provoque (R8:8, R9:11, R10:8, R13:5). Le rôle médiateur fondamental de l'eau autant du point de vue spatial que temporel dans cet ensemble de récits apparaît donc assez consistant.

7.4. Les hommes, les animaux et les esprits

Les récits de ce cycle s'occupent aussi de façon fondamentale des oppositions entre l'animalité, l'humanité et les esprits, c'est-à-dire, de l'exploration des frontières et des rapports entre la condition bestiale et la nature des hommes et des esprits. En effet, à partir de l'ours, du singe, des bêtes féroces comme les "tigres" et les "lions" et aussi des hommes

¹²⁴ Cette association de la proximité de l'eau et le commencement de rapports amoureux, peut être constatée par l'observation ethnographique. Etant donné que les femmes, spécialement les jeunes filles, dans leurs routines journalières, ne sortent presque pas de leurs maisons que pour aller à la source emporter de l'eau ou pour aller au ruisseau laver le linge; Celle-ci est une des rares occasions de rencontres amoureuses. (voir Beaucage, 1985: 87). Les cours d'eau représentent la "frontière" qui prévaut entre le célibat et le mariage.

et des esprits des hommes transformés en "âmes en peine" (R8:6), cet ensemble de récits nous fournit des éléments qui précisent les oppositions et les liens entre l'homme (*tokniuj*), l'animal (*okuilin*) et les esprits.

Il faut tout d'abord remarquer un point de tension entre la continuité et la distance entre l'animal et l'homme. Un de ces récits signale qu'aussi bien le singe que l'ours, occupent une place très rapprochée de celle des êtres humains: "*L'ours et le singe pensent comme nous, mais Dieu les transforma*", nous dit explicitement R11:1. Cette affirmation en même temps de la proximité et de la distance entre ces deux espèces animales et les humains, est en accord avec ce que nous avons déjà signalé, par rapport aux singes, dans les récits R3, R4 et R5 (6.6) où nous avons trouvé que, selon ce que consignent aussi bien nos récits maseuals que la *Légende des Soleils* (6.1) des temps classiques, les hommes du monde antérieur se sont transformés en singes et que les singes constituent alors les descendants des hommes.

Mais R13, qui est la continuation de R:6, nous présente une nouvelle tentative de rapprochement entre le singe et l'homme quand il nous narre comment le singe, après sa transformation, a pu procréer avec une femme humaine. C'est-à-dire, que le singe actuel provient de la transformation d'anciens hommes et qu'il essaya et réussit à se rapprocher de nouveau de l'humanité à travers l'union conjugale et la descendance (R13). De même, l'ours des récits de ce cycle se rapproche de l'homme au moyen de l'union conjugale et de la descendance. R10 confirme aussi la proximité de l'ours et de l'homme quand il nous informe que l'ours demandait dans les maisons (des hommes) de la nourriture pour sa femme et son enfant (R10:2). Cette attitude tout humaine de l'ours confirme donc sa proximité à l'homme. Le singe et l'ours sont donc, d'après nos récits, très rapprochés des humains. Néanmoins, le fils de la femme humaine et de la bête est en même temps humain et animal "*tajko okuilin uan tajko tokniuj*" ("*mi-animal, mi-homme*") (R10:4), il est un hybride. C'est à dire que l'opposition humanité/animalité qui apparaît souvent comme insurmontable, ici se résout dans l'intégration des contraires.

L'indétermination entre la proximité et la distance de l'homme et la bête (le singe et l'ours dans les récits de ce cycle), s'exprime aussi sur le plan alimentaire. Si, en général, l'homme mange du maïs (plante cultivée) et de la nourriture cuite, c'est-à-dire, des aliments culturels; l'ours, au contraire, se nourrit de viande crue et le singe est frugivore. Néanmoins certains récits de ce cycle nous présentent la femme humaine et son fils (homme-bête),

pendant qu'ils habitent dans la caverne de l'ours, en train de manger comme des animaux sauvages. Ils mangent le gibier de chasse de l'ours: Des bêtes féroces des fauves comme des "tigres", ou des "lions", des coyotes, des chevreuils, des pécaris et des tatous¹²⁵ (R8:1-2 et R10:2). Une phrase d'un de ces récits (R8) précise, en même temps, le caractère de cette consommation bestiale et de son association avec l'espace sauvage: "*L'ours lui apporte un pécaris que l'enfant mange cru (xoxouik kikua) parce qu'il est à la montagne. Sa mère en mange aussi*" (R8:2). La consommation bestiale que réalisent la mère et son enfant dans l'espace sauvage de la montagne, se caractérise donc par l'ingestion sans cuisson de bêtes féroces et de fauves. Au contraire, on se rappelle que dans R3:3 et R4:4 l'homme invente la culture quand il mange rôtis les animaux qui périrent sous les eaux de la fin du monde (1.2). La consommation humaine, culturelle, se caractérise donc par la consommation de viande cuite (*nakat taixkal*) et la consommation bestiale consiste à manger la viande crue (*nakat xoxouik*). Mais ici la femme humaine et son enfant hybride pratiquent, à l'espace sauvage, une consommation bestiale.

Néanmoins, en même temps que la mère et son enfant pratiquent la consommation propre des bêtes fauves, d'après certains récits de ce cycle, ils réalisent aussi, dans la caverne, une consommation humaine. En effet, R10:2 nous dit que, quand l'ours ne pouvait pas chasser, il allait au village et volait des galettes de maïs et des aliments ou les demandait dans les maisons ou les volait aux hommes qui travaillaient dans le champ. Ce qui est aussi confirmé par R11 quand il nous dit que "*l'ours vole pendant la nuit de la nourriture pour sa femme et son enfant*" (R11:1). Le fils de la bête et sa mère pratiquent donc en même temps une consommation bestiale et humaine. Ces deux types de consommation indiquent pour la femme sa nature humaine mais, en même temps, sa condition transitoire de conjointe de la bête qui habite dans la caverne; et, pour Jean l'Ours, sa condition hybride comme homme-bête. La femme et son enfant pratiquent donc dans la caverne en même temps une consommation bestiale et humaine.

D'autre part, R10 nous parle aussi d'un type particulier de consommation végétale de la femme dans la caverne quand il dit: "*Au commencement l'ours entretenait sa femme avec des sapotes vertes (kuoujtsapotet tein xoxouik) ou avec l'amande des sapotes mûres (kuoujtsapotet) ou avec quelque autre graine sauvage (kuoujtet)*" (R10:1). Or, d'une part, les sapotes sont considérées par les Maseuals comme des symboles sexuels en raison de

¹²⁵ *Ayotochin* ("lapin-tortue"), *Dasyopus novemcinctus*

leur forme de testicules. Cela est vrai surtout pour l'amande; laquelle, au contraire de ce qu'affirme ce récit, n'est pas comestible pour les humains. D'autre part, pour se référer aux rapports sexuels, les Maseuals utilisent fréquemment des métaphores en relation avec la nourriture. C'est-à-dire, que cette remarque du récit par rapport à l'alimentation de la femme avec des sapotes vertes ou avec l'amande des sapotes mûres, peut être interprété comme une façon métaphorique de parler de l'union sexuelle de l'ours et de la femme, surtout quand on considère que les amandes des sapotes, en forme de testicules, ne constituent pas un aliment pour les humains au strict sens du terme et que les sapotes tendres ne sont pas comestibles. Cette métaphore nous renvoie donc aussi à la proximité entre la femme et l'ours qui a fait d'elle sa conjointe.

La femme, comme nous venons de le signaler, est nourrie par la bête qui lui procure tout dont elle à besoin et qui même *"lui achète aussi du savon pour laver comme nous procurons ce qui nous manque dans la cuisine"* (R8:1). Mais, en même temps que la bête pourvoit à ses besoins, elle se voit menacée dans son intégrité physique et animique. En fait, un des récits (R10:3) consigne que la femme meurt d' "épouvante" (*nemoujtil*) quinze jours après son arrivée à la maison de son père. Ce qui implique, dans le contexte des croyances maseuales (voir 4.6.2), la perte de son *ekauil*, une de ses entités animiques, qui "tombe" sur la terre, et l'intrusion dans son corps d'une entité spirituelle appelé "mauvais air (esprit)" (*amokuali ejekat*) qui cherche une couverture corporelle et provoque sa mort. Ce même récit explique la raison de l'épouvante de la femme avec cette phrase: *"Qui ne serait pas épouvantée de voir tous les jours l'ours, de se voir harcelée par lui et sans aucune opportunité de lui échapper"* (R10:3). Si nous tenons compte du fait, déjà rapporté plus haut, que la bête est marquée par un caractère surnaturel étant donné qu'elle habite dans une caverne, la contradiction fondamentale qui marque le sort des Maseuals est suggérée de nouveau dans ces récits. C'est-à-dire que la femme, en même temps qu'elle se nourrit des biens qui proviennent de l'ours, se voit menacée par lui et surtout, d'après les croyances des Maseuals, de la perte de son *ekauil*. En fait, un des récits nous informe qu'elle meurt (R10:3).

Dans cette ligne de raisonnement et du point de vue des rapports entre l'ours et la femme, il faut remarquer aussi que la conduite de la bête se caractérise par la contradiction entre la violence exercée contre la femme unie à des sentiments affectueux envers elle. En effet, l'enlèvement violent de la femme implique une action de rapprochement forcé mais

en même temps, la bête cherche à lui procurer tout ce dont elle a besoin (R8:1) et pleure lorsqu'elle perd sa femme et son enfant (R10:2, R12:2). En même temps, le rapport de l'enfant avec son père se caractérise par la haine (R8:2, R9:2, R10:2, R11:2) qui débouche même, dans deux des récits, sur un parricide (R9:2, R11:2).

De l'union forcée de la femme humaine et la bête, l'ours, il en résulte un être, Jean l'Ours, qui occupe une place intermédiaire entre l'humanité et l'animalité et qui est, de façon très nette, marqué par un caractère surnaturel. L'antithèse entre l'humanité et l'animalité se résout donc dans une sorte de synthèse, dans la conjonction complémentaire des attributs de l'humanité et de l'animalité, celle-ci marquée par un caractère surnaturel. Il s'ensuit que la conduite humaine de Jean l'Ours s'accompagne, de façon complémentaire, d'une conduite bestiale dans sa vie parmi les hommes et dans sa demeure définitive comme maître de l'eau. Cette position intermédiaire entre l'animalité et l'humanité semble caractériser les êtres surnaturels. La proximité entre la bête et l'homme au niveau de la conduite de Jean l'Ours, rappelle la perméabilité des frontières, sur le plan mythique, entre les hommes et les animaux d'une part; entre les animaux et les êtres surnaturels, d'autre part. Une limite précise demeure cependant: dans un des récits R10:2, l'ours père ne peut pas traverser la rivière qui sépare l'espace sauvage, où il habite, de l'espace humain. Au-delà des "passages", la frontière est donc maintenue, comme le suggère de façon symbolique cet épisode.

Chez Jean l'Ours cette frontière apparaît nettement dans son double caractère de bête marquée par un caractère surnaturel et d'humain. En effet, il se conduit parfois comme un homme et d'autre fois, comme une bête sauvage et comme un maître de l'au-delà. Les récits le présentent comme une bête, il "*était un animal*" (*okuilin*) (R8:4, R9:9, R12:3, R13:2), quand il tue son père (R11:2), quand ils insistent sur sa force surhumaine, quand il tue des enfants à l'école (R8:4, R9:5, R10:4, R12:3, R13:3), quand il maîtrise des bêtes fauves de la forêt (R8:5, R9:6, R10:5, R11:5) et, dans sa condition finale, comme maître de l'eau, quand il se nourrit d'hommes et d'animaux qu'il fait périr au moyen des tempêtes que lui-même provoque (R8:8, R9:11, R10:8, R13:5).

D'autres fois, le héros se conduit et est considéré aussi comme un être humain. En effet, il a un aspect anthropomorphe, même s'il est très velu (R8:4); il communique en langue humaine, il est baptisé (R8:5, R9:3, R10:3, R11:3), il travaille comme messenger du curé (R12:3) et il est envoyé garder une maison (R8:6, R9:7, R10:6, R11:6, R12:4), on

envoie un cercueil pour l'emporter quand on croyait qu'il était déjà mort (R9:7). Il est également très intelligent comme le montrent les ruses qu'il utilise pour voler l'argent et s'en sortir des dangers auxquels il est soumis tout au long du récit (R9:8-9). Cependant, son intelligence est parfois attribuée précisément à son caractère bestial (R9:9).

L'animalité douée d'un caractère spirituel et l'humanité coexistent donc dans la personne de Jean l'Ours. Et cette position intermédiaire du héros se symbolise par son rattachement à l'eau, qui apparaît comme un élément fondamental associé à la médiation dans les récits de ce cycle, comme nous l'avons déjà remarqué dans 7.2, 7.3 et 7.4. Il procure la pluie nécessaire pour produire l'aliment des hommes, mais en même temps les eaux des tempêtes qu'il envoie sur la terre constituent une menace de mort et d'engloutissement pour les hommes (R8:8). La contradiction fondamentale quant au sort de l'homme: Manger à cause du bénéfice de la pluie envoyée par Jean l'Ours et la menace perpétuelle de se faire manger par lui, apparaît ici de nouveau.

Nous trouvons aussi dans la figure de Jean l'Ours, dans l'intégration de sa personne de l'humanité et de l'animalité surnaturalisée, une métaphore du rapport de l'homme avec son *tonal* ou *alter ego* animal. En effet, nous savons déjà (voir 3.6.2) que les Maseuals considèrent que l'homme est associé, dès sa naissance (au moins) à un animal compagnon qui lui communique, à travers de son *ekauil*, l'énergie vitale qui provient de la nature. Nous avons vu aussi que les mauvaises conduites sont considérées comme des manifestations de l'influence de la qualité animale du *tonal*. D'autre part, les Maseuals croient que le baptême ouvre à l'homme les portes à la "*dimension privilégiée de la socialité et la culture*", que le baptême constitue un rituel humanisateur; mais en même temps ils considèrent que le baptême diminue la force vitale animale originaire (Signorini et Lupo 1989: 57). C'est-à-dire, que la force qui provient de la nature à travers de l'animal compagnon, se voit amoindrie par le baptême, lequel constitue un instrument de socialisation et d'incorporation à la culture.

Nous trouvons que ces croyances se manifestent, de façon symbolique, dans toutes les variantes de ce cycle quand elles nous informent que, aussitôt que Jean l'Ours qui provient de l'espace sauvage de la bête et entre dans l'espace humain, le village de sa mère, pour s'incorporer à la société et à la culture, il est baptisé par le curé. Ce qui voudrait signifier une tentative de diminuer sa force bestiale qui provient de la nature surnaturalisée au moment de son incorporation à la société. Mais on trouve une exception: dans la seule

variante du fils du singe (R13:3), le héros s'enfuit, dans les eaux de la mer, avant de recevoir le baptême de la part du curé. Tout comme Sentiopil (R1:8), le fils du singe s'en va habiter dans l'eau sans avoir reçu le baptême. Nous trouvons donc dans la plupart de ces récits des tentatives pour humaniser, pour christianiser Jean l'Ours et, en même temps, un récit qui nous suggère la permanence de Jean l'Ours dans l'animalité, hors du christianisme.

L'animalité de Jean l'Ours se manifeste aussi bien par sa force surhumaine que par ses actions qu'on peut qualifier de "bestiales". Les diverses versions nous informent que Jean l'Ours possède une grande force avant tout physique. En effet, il peut arracher la porte d'une prison (R9:5), il joue avec un bâton très lourd (R8:5, R9:10, R11:7), il soumet des "tigres" et "lions", dans la forêt (R8:5, R9:6, R10:5, R11:5), il tue un taureau en le frappant contre le sol (R9:4), il fait trembler la maison quand il frappe à la porte (R9:3), il fait sonner les cloches en faisant trembler l'église (R13:3). Sa force est aussi surnaturelle puisqu'il soumet les esprits (R8:6, R9:7, R10:6, R11:6, R12:4). Mais en même temps, c'est un être amoral qui commet un parricide (R9:2, R11:2), tue ses compagnons d'école (R8:4, R9:7, R10:6, R11:6, R12:4), égorge son collègue le boulanger (R9:9), vole de l'argent à un homme riche (R9:8) et à la trésorerie d'un village (R9:9). Qui plus est, il est irrévérent: Il se moque des évêques (R9:9). C'est à dire que l'animalité de Jean l'Ours nous renvoie à la croyance des Maseuals, au rapport de l'homme avec son *tonal* lequel constitue pour l'homme en même temps une source d'énergie vitale provenant de la nature mais aussi la source de sa partie animale à laquelle s'attribuent les actions passionnelles et immorales d'un individu (4.6.2).

D'autre part, les textes des diverses variantes de ce cycle nous présentent les esprits des morts comme rattachés à l'animalité. Un des récits (R8:6) nous dit de l'esprit d'un homme qui garde un trésor qu' "*il était comme un animal*" (*okuilin*). Cette variante nous informe aussi que cet esprit avait provoqué la mort de trois hommes avant l'arrivée de Jean l'Ours, ce qui justifie l'application de l'adjectif "animal" à cet esprit, dans le sens qui nous intéresse ici. Cette allusion du récit à l'animalité de l'esprit qui garde un trésor nous renvoie à certaines croyances des Maseuals. En effet, on se rappelle (4.6.1) que les Maseuals croient que l'esprit d'un défunt qui a laissé un trésor caché, doit demeurer près du trésor et le garder jusqu'à ce qu'il trouve quelqu'un pour lui confier, au moyen d'une récompense, la libération de son âme par certains rites catholiques (messes). L'opération est très risquée,

cependant, car la rencontre entre les esprits des défunts (*animaj*) et les hommes vivants est toujours considérée comme dangereuse car elle peut provoquer la mort de ces derniers.

Or, l'esprit d'un défunt est probablement son *yolo*, entité animique considérée comme source d'énergie vitale et inséparable du corps pendant la vie, mais potentiellement hostile après la mort où elle se sépare du corps (4.6.1). Le *yolo* est souvent assimilé par les informateurs maseuals à l'âme des conceptions chrétiennes. D'après les croyances des Maseuals, les esprits des défunts provoquent la mort des personnes qui les rencontrent parce qu'ils les privent de leurs *ekauilmej*, qui "tombent" sur la terre et risquent d'être dévorés par celle-ci. Cela provoque la maladie d'épouvante (*nemoujtil*) et le vide que laisse l'*ekauil* est comblé par le "mauvais esprit" (*amokuali ejekat*), dans ce cas le *yolo* du défunt, qui cherche une couverture corporelle. Il s'ensuit la mort de la victime (séparation du corps et du *yolo*). Il est important de signaler que la croyance aux âmes en peine qui gardent des trésors provient des croyances populaires de l'Europe et que cette croyance se trouve ici mélangée avec les croyances méso-américaines aux entités animiques.

Dans quatre des récits de ce cycle (R8, R9, R10 et R11), nous trouvons que le texte des narrations se réfère de façon implicite à ces croyances. En effet, les récits nous informent que monsieur le curé envoie Jean l'Ours à un endroit où il y a un "mauvais esprit" qui fait peur aux hommes qui s'en approchent et qui les fait mourir (R11:6, R10:6). C'est l'esprit d'un homme qui garde un trésor, se transforme en "animal" (*okuilin*), en "mauvais air" (*amokuali ejekat*) il tue les hommes qui s'approchent de la maison où il habite (R8:6), à cause de l'épouvante (*nemoujtil*) qu'il provoque chez eux (R9:7).

Le héros, Jean l'Ours, se bat avec ce "mauvais esprit" (R8:6, R9:9, R10:6, R11:6, R12:4) et l' "animal" tombe près de Jean l'Ours. Celui-ci le frappe (R9:7) jusqu'à ce qu'il se transforme en homme (R8:6). L'esprit pleure comme un enfant et aboie comme un chien (R10:6) ce qui montre son double caractère d'homme (il est l'esprit d'un homme) qui pleure et d'animal (chien) qui aboie. Le caractère humain de l'esprit apparaît aussi quand Jean l'Ours le frappe et qu'il transforme en squelette (R9:7). Après être vaincu, le mauvais esprit confie à Jean l'Ours qu'il souffre beaucoup, qu'il est une âme en peine et que l'argent lui a blessé le cœur (*nechyolkokojtok*) (R8:6). On se rappelle que le terme *yolo* en langue maseuale sert à désigner aussi bien le cœur qu'une entité animique laquelle s'est transformée ici, après la mort du défunt, en *amokuali ejekat* (mauvais esprit). Nous interprétons cette remarque de R8:6 comme une façon d'expliquer comment l'argent du

trésor caché a condamné l'esprit du défunt (*yolo*) à errer en peine jusqu'à trouver sa libération. Et c'est ce qui arrive parce que comme Jean l'Ours est vaillant (*yolchikauak* "cœur [*yol*] fort [*chikauak*]"), il vainc l'mauvais esprit: Il n'est pas épouvanté. Et, avec l'argent reçu, il fait dire des messes (R10:6, R8:6). Il contribue ainsi à libérer l'âme du défunt pour qu'elle puisse arriver où est notre Dieu (R8:6). Comme récompense, Jean l'Ours reçoit des richesses en espèce (R10:6) et beaucoup d'argent (R8:6, R9:7, R10:6, R11:6) qu'il partage avec monsieur le curé (R8:6).

Bref, ce récit, établit clairement une ligne de démarcation entre une animalité (naturelle et surnaturelle) et l'humanité, mais il nous dit aussi que, sur le plan mythique, ces deux catégories sont perméables, dans certaines conditions: Les êtres humains peuvent devenir des animaux (comme le montrent aussi les récits que nous avons interprétés dans le chapitre 6), et il peut y avoir des êtres qui descendent d'humains et d'animaux. Plus qu'une caractéristique biologique, l'animalité, dans les récits de ce cycle, se présente comme une caractéristique éthologique. Elle est partagée par les fauves qui dévorent les êtres humains et par les êtres mythiques qui dévorent leurs âmes comme Jean l'Ours et les "esprits mauvais" qui gardent les trésors. Un être est donc "animal" quand il dévore des hommes, leurs corps ou leurs esprits (voir TTO et Beaucage 1990). L'animalité, ainsi comprise, occupe surtout l'espace sauvage et agit principalement pendant les heures néfastes (minuit, midi). Les oppositions espace-sauvage/espace-humain, temps-favorable/temps-néfaste sont reliées donc avec l'opposition entre l'animalité et l'humanité. La figure de Jean l'Ours nous renvoie aussi au rapport d'un individu avec son *tonal* lequel constitue en même temps une source d'énergie vitale et une force bestiale.

Dans les récits de ce cycle, l'opposition humanité/animalité apparaît en relation avec une autre, êtres surnaturels/animalité. Les esprits sont rattachés à l'animalité parce qu'ils dévorent parfois les hommes. Les récits du cycle de Jean l'Ours permettent d'établir aussi la frontière entre les zones de pouvoir des puissances chtoniennes et célestes. Comme nous l'avons vu dans les deux chapitres antérieurs (1.1 et 1.2), une conception dualiste du monde divin se dégage de la plupart des récits que nous avons lus jusqu'à présent.

7.5. Les maîtres du ciel et de l'eau

Une autre antinomie présente dans cet ensemble de récits est celle entre le ciel (haut) et l'eau (rattachée principalement au bas). De la même sorte que les récits du chapitre

antérieur (6) montraient la domination de Dieu (*Dios*) sur les hommes qui habitent la terre et la futilité de la rébellion de ceux-ci, les récits du cycle de Jean l'Ours mettent en relief la primauté du Dieu du ciel et sa domination sur le maître de l'eau.

De façon très explicite dans diverses variantes de ce cycle apparaît une opposition, une rivalité entre les maîtres du ciel et Jean l'Ours. En effet, nous trouvons dans certains récits que, comme Jean l'Ours devient très riche, il se fait faire une tour pour monter au ciel et pour descendre à la terre, afin de connaître le ciel et de converser avec Dieu (R8:7 et R10:7). Ceci signifie que Jean l'Ours prétend se mettre sur un plan d'égalité avec Dieu. Mais quand la tour monte vers le haut (R10:7), Notre Dieu Tout-Puissant (*Toseuelitini Dios*) converse avec les autres dieux et tous décident de ne pas permettre Jean l'Ours de finir la tour (R8:7). Notre Dieu Tout-Puissant manifeste sa volonté d'exclusivité quand il dit: *"Nous ne lui permettrons pas qu'il vienne ici, parce que s'il vient, nous allons nous quereller. Il voudra commander aussi nos enfants, mais nous ne permettrons pas qu'il commande: Nous commandons ici"* (R8:7). Alors les seigneurs du ciel (*totiotsitsin*, "nos saints") et saint Pierre dans R8:7; ou, d'après R10:8, le Soleil (*Tonal*), la Lune (*Metsti*), les Tonnerres (*Achiuanimej*, "faiseurs des pluies") et d'autres "êtres malins" (*malignos*) (R10:8), décident de faire de Jean l'Ours le maître de l'eau jusqu'à la fin du monde (R8:7). Jean l'Ours est alors emprisonné et enchaîné dans une maison spéciale dans la mer, *"parce qu'ils ont peur de lui"*. Sa tour et sa maison sont démolies par les Tonnerres et ils font disparaître tout son argent (R10:8). Ils lui confient pour toujours garde de l'eau. La raison de l'opposition entre les seigneurs du ciel à Jean l'Ours se trouve donc dans la prétention de celui-ci à vouloir devenir semblable à Dieu et dans la jalousie du pouvoir des maîtres du ciel (R8:7).

En effet, la tour de Jean l'Ours se propose d'annuler la distance physique entre le ciel et la terre, entre le haut et le bas. Jean l'Ours prétend monter au ciel et descendre sur la terre grâce à la tour. C'est-à-dire que la tour a pour objet d'unir les deux pôles. La tour aurait donc un rôle médiateur entre le ciel et la terre. Mais R7:7 nous informe que Jean l'Ours se propose de monter au ciel pour le connaître, pour converser avec Dieu. Cela veut dire que Jean l'Ours voudrait se mettre dans une position d'égalité avec Dieu, c'est-à-dire, annuler la distance hiérarchique entre Jean l'Ours et Dieu. Mais cette prétention de Jean l'Ours éveille l'opposition de Dieu et des seigneurs du ciel à son projet. Les divinités célestes anticipent que si Jean l'Ours arrive au ciel, il voudra commander leurs enfants (les hommes de la terre)

et ils n'acceptent pas cela. Ils disent: "*Nous commandons ici*" (au ciel), parce qu'ils veulent garder jalousement leurs pouvoirs. La réaction à la tentative de Jean l'Ours est de le faire le maître de l'eau et c'est ce qu'ils font.

Le dualisme religieux basé sur la bipolarité haut/bas, ciel/terre-eau, apparaît ici de nouveau de façon très nette. Il existe une opposition entre le ciel et la terre-eau où la domination du ciel apparaît incontestable. Faire de Jean l'Ours le maître de l'eau implique que le ciel perd ses pouvoirs sur l'eau, tout en conservant sa primauté dans le ciel.

Le projet de la tour de Jean l'Ours est associé à l'argent. Il commence à se faire une tour parce qu'il a beaucoup d'argent (R8:7). Nous trouvons ici de nouveau comme dans R1:9 et R5:1-2, R6:1 que l'argent se trouve associé aux tentatives d'ignorer la primauté du ciel. Mais une fois que le projet de la tour de Jean l'Ours échoue, il sera dépouillé de tout son argent par les seigneurs du ciel. Il sera relégué à l'eau "*on n'a pas besoin d'argent, dans l'eau; on n'a besoin de rien*". (R9:1). L'argent apparaît aussi associé au Diable dans une variante de l'épisode qui nous narre comment Jean l'Ours obtient un trésor dans une maison isolée (R8:6). Dans divers autres récits de notre corpus, l'argent se trouvera aussi associé au Diable (R8:6) ou au *Tepeuanij* (R69, R71), lequel est relié aussi au Diable. Cette association du Diable avec l'argent marque cet élément d'un caractère dangereux. Mais, en même temps, l'argent lui permet de s'établir et de se marier comme un être humain. "Ne plus avoir besoin d'argent" veut dire "vivre dans un monde non humain". Nous trouvons, dans plusieurs récits de ce cycle, que l'association de Jean l'Ours avec l'argent marque ce héros avec des caractéristiques diaboliques, ce qui confirme le rapport que nous avons trouvé et que nous expliciterons ensuite entre Jean l'Ours et Jean le Diable, le héros de R15 (7.6). Du point de vue de l'angle chrétien, cette identification de Jean l'Ours avec le Diable donne aussi un sens à l'opposition du ciel à Jean l'Ours. Ce qui, d'autre part renvoie au dualisme Dieu/Diable propre à la tradition chrétienne.

Nous avons trouvé aussi chez les Maseuals un autre récit sur le thème de la tour qui monte au ciel. Il est intéressant de l'interpréter ici parce que nous y trouvons des éléments qui confirment notre interprétation de l'épisode de la tour dans le récit de Jean l'Ours. Voici ce petit récit:

R14
 DE CEUX QUI BATIRENT UN MUR
 Miguel Antonio Huili

1. *Il y a beaucoup de temps les ancêtres se dirent: "Nous allons bâtir un mur pour monter au ciel pour nous y accuser (timoteiluiliskej)." On a organisé un rassemblement: Les vieillards se sont réunirent. Puis ils commencèrent à le bâtir.*

2. *Quand ils arrivèrent au septième étage¹²⁶ quelques-uns de dire: "C'est déjà très haut et il manque encore beaucoup d'étages pour arriver au ciel pour nous y accuser." Alors ils dirent: "Mieux vaut ne pas la terminer." Ils décidèrent de proposer de demander justice sur la terre. "Nous nous accuserons sur la terre parce que nous ne pouvons pas arriver là-haut. Pourquoi est-ce que nous ne pouvons pas y arriver ? Nous ne pouvons pas converser avec eux, avec Dieu, parce que nous sommes différents de lui." (TTO: 1259)*

Ce récit nous montre une fois de plus l'opposition ciel/terre (haut/bas). Le texte de ce récit, comme ceux du cycle de Jean l'Ours, remarque aussi bien la distance physique entre le ciel et la terre comme la distance hiérarchique entre les hommes et le Dieu du ciel. En effet, par rapport à la distance physique, ce récit nous informe que "*quand ils arrivèrent au septième étage quelques-uns de dire: 'C'est déjà très haut et il manque encore beaucoup d'étages pour arriver au ciel' "* (R14:2). Et par rapport à la distance hiérarchique entre les maîtres du ciel et les hommes de la terre: Les ancêtres de dire: "*Nous ne pouvons pas converser avec eux, avec Dieu, parce que nous sommes différents de lui*" (R14:2). Le ciel et les seigneurs qui y habitent sont donc, du point de vue hiérarchique, distants et supérieurs aux hommes.

D'après ce récit, l'intention initiale des ancêtres était de monter au ciel; mais finalement, quand ils perçurent la distance aussi bien physique que hiérarchique entre le ciel et la terre, il décidèrent de demander justice sur la terre. Ce qui implique aussi la reconnaissance dans ce récit d'une certaine autonomie des hommes de la terre par rapport au ciel.

¹²⁶ Ce récit nous informe qu'on arrête la construction du mur au septième étage (R14: 2). Le chiffre sept, nous le savons déjà (voir note 62), apparaît et dans nos récits maseuals et dans la mythologie classique comme un nombre ésotérique qui se rapporte aux maïs. Dans la mythologie classique, le sept est aussi associé au nombre d'orifices du corps humain. Nous n'avons pas trouvé de rapport entre les sept étages du mur de ce récit avec le nombre d'étages des cieus supérieurs d'après la mythologie classique parce que, dans celle-ci, on parle plutôt de treize étages (voir 2.2).

Dans R14 il existe sans doute un rapport de parallélisme avec l'épisode de la tour de Babel que nous trouvons dans la Bible. En effet, le livre de la Genèse (11: 1-9) nous informe que les hommes bâtirent une tour pour arriver au ciel mais il ne réussirent pas, non plus, à y arriver et la laissèrent inachevée, à cause du manque de communication provoqué par la diversification des langues. C'est-à-dire que le récit biblique et les deux variantes du récit de Jean l'Ours (R7:7 et R9:7-8) partagent le thème fondamental que certains habitants de la terre réalisent des tentatives pour accéder au ciel par leurs propres moyens. Mais dans le cas de la tour de Babel de la Bible comme aussi dans les épisodes des récits de Jean l'Ours, cette tentative échoue à cause de l'intervention des seigneurs du ciel. Dans le cas de la Bible, c'est Dieu qui intervient en confondant la langue des hommes, créant la diversité des langues des peuples qui habitent la terre (Genèse 11: 5-9). Si la tentative des hommes pour établir un rapport égalitaire avec le Dieu du ciel dans le récit de la Bible et dans ceux de Jean l'Ours conduit au refus d'égalité, les hommes même font échouer le projet de la tour qui monte au ciel dans R14. Ils perçoivent la distance aussi bien physique que hiérarchique qui existe entre le ciel et la terre (R14:2).

En revenant aux récits du cycle de Jean l'Ours, nous trouvons donc que la primauté du ciel, la domination des seigneurs célestes sur le maître de l'eau se présente, dans ces récits, de façon très nette. Ce qui correspond à ce que nous avons déjà trouvé dans le mythe de Sentiopil (R1) où nous avons dégagé que, dans le monde nouveau, après Sentiopil, la primauté appartient au Soleil rattaché au ciel (R1:8). Dans ce que nous avons trouvé aussi dans les récits du cycle de la fin du monde (1.2) où la domination du Dieu du ciel apparaît incontestable et dans la tradition judéo-chrétienne, caractérisée par un monothéisme absolu, où le Dieu du ciel est dominant puisqu'il est considéré le seul et vrai Dieu. Le nom même employé par les récits qui nous occupent dans ce chapitre pour désigner le dieu du ciel "Notre Dieu Tout-Puissant" (*Toseuelitini Dios*) nous renvoie au pouvoir, à la primauté absolue de cette divinité céleste.

D'autre part, les conceptions judéo-chrétiennes nous présentent Dieu comme un être infiniment bon et miséricordieux pour les hommes qui se repentent de leurs fautes, mais en même temps comme un Dieu justicier qui châtie sans pitié les fautes morales des hommes qui ne se repentent pas de leurs péchés. Or, l'image de Dieu qui se dégage de la lecture de R8:7, R9:11 et R10:7-8 est d'un Dieu plutôt justicier. Il est vrai que, dans les récits de ce cycle, le ciel correspond parfois à l'idée de bonté. Ce qui apparaît quand Jean l'Ours

asperge les hommes damnés dans l' "Enfer" avec de l'eau bénite (R11:7) pour les faire sortir de ce lieu et les sauver de l'engloutissement de la part des diables qui les font bouillir. R11 nous dit: *"Alors ces défunts se dressaient et s'en allaient au ciel puisqu'ils avaient de l'eau bénite, ils étaient déjà des êtres nouveaux"* (R11:7).

Les seigneurs du ciel, les divinités célestes comme Dieu, le Soleil, la Lune, d'autres "dieux" comme saint Pierre, saint Jacques et même des "êtres malins" (voir R10:8); sont représentés, dans cet ensemble de récits plutôt comme des êtres méchants ou, tout au moins, comme des êtres justiciers et jaloux de leurs pouvoirs, quant ils enferment et enchaînent Jean l'Ours dans une "maison" isolée dans la mer. Quelle est donc la faute commise par Jean l'Ours ? La réponse est simple: Comme Lucifer qui, dans la Bible, a prétendu rivaliser avec Dieu, Jean l'Ours prétend être l'égal de Dieu.

Une des principales préoccupations de ce récit semble être de préciser le partage d'aires d'influence entre Dieu ou, en général, les seigneurs du ciel qui apparaissent plus rattachées à la tradition judéo-chrétienne, et Jean l'Ours ou les forces chtoniennes qu'il représente, davantage associées au monde précolombien. Si dans la situation initiale ce partage apparaît indéterminé (on se rappelle que le Dieu du ciel réclame comme siens les animaux morts dans les eaux de la fin du monde [R4:4]), dans la situation finale, Jean l'Ours gouverne dans l'eau, *"parce qu'on a besoin d'un maître dans l'eau"* (R8:8), et il se nourrit des êtres qui y meurent en opposition avec le Dieu du ciel, qui gouverne et dans le ciel et sur la terre, et se nourrit des êtres qui meurent sur la terre, comme on peut le constater dans ces citations: *"Toi (Jean l'Ours), tu vas habiter ici, tu vas garder cette place. Tout ce qui tombe (meure) à l'eau, que ce soit un homme (tokniuj), un taureau (tapial), une mouche (moyot), une fourmi (askat), une souris,¹²⁷ cela t'appartient, tu te nourriras de leurs corps..."* (R10:8). Ou dans celle-ci:

"... tu commanderas dans l'eau... si un de mes enfants tombe à l'eau, il est tien, tu le mangeras... je vais te donner tout ce qui tombe à l'eau... Mais celui qui de mes enfants qui est au dehors, qui n'est pas dans l'eau, je commande sur lui, je le recevrai. Et celui qui tombe à l'eau, tu le recevras" (R8:8).

Bien que Jean l'Ours gouverne dans l'eau, suite à ce partage de juridiction. Mais il est, tant de même, assujetti au pouvoir du ciel; il est prisonnier des forces célestes qui conservent jalousement leur primauté.

¹²⁷ *Kimichin, Reithrodontomys spp.*

Les divers maîtres du ciel: Dieu, saint Pierre, le Soleil, la Lune; sont appelés "nos dieux" (*totiotsitsin*) (R8:7). On peut donc dégager de la lecture de ces récits une conception polythéiste. Même si un dieu, le Dieu du ciel, appelé parfois "Notre Dieu Tout-Puissant" (*Toseuelitini Dios*), tend à occuper la place principale, dominante, dans le ciel, dans la terre et même dans l'eau comme on peut le dégager de la phrase: "*Je vais te donner tout ce qui tombe à l'eau...*" (R8:8) où le Dieu du ciel accorde même la nourriture à Jean l'Ours. Nous interprétons cette primauté du Dieu du ciel comme un élément qui confirme notre hypothèse, que la conception monothéiste judéo-chrétienne tend à déplacer l'ancien polythéisme. D'autre part, on peut dégager de l'expression: "*Nous ne pouvons pas converser avec eux, avec Dieu*" que nous trouvons dans R14:2, une espèce d'ambiguïté, d'hésitation, entre une conception polythéiste et monothéiste où le pronom "eux" fait référence à divers seigneurs du ciel et le terme "Dieu", au seigneur principal qui occupe la place dominante.

D'autre part, d'après certains récits de ce cycle, l'"Enfer" se localise en bas (R9:10), dans une caverne (R11:7) où les diables font bouillir les âmes des hommes pour les dévorer (R11:7). Il est intéressant de remarquer que tandis que le Diable, dans la chrétienne vision du monde, tourmente les damnés, ici le Diable les fait bouillir pour les manger. La conception chrétienne qui considère les tourments des damnés en "Enfer" par les diables comme une conséquence des fautes morales commises pendant la vie, apparaît ici donc mélangée avec les conceptions méso-américaines qui attribuent aux créatures surnaturelles la faculté de dévorer des êtres humains (leurs corps et leurs esprits) pour s'en nourrir. Dans R11:7 le feu de l'Enfer chrétien est substitué par la conjonction du feu et de l'eau, en effet, les damnés sont bouillis (feu-eau) en "Enfer" avant d'être dévorés par les diables. Nous y trouvons donc la conjonction de l'eau (froid) et du feu (chaud) dans la préparation des aliments des diables, ce qui représente l'équilibre entre les principes contraires froid et chaud, lequel est considéré comme nécessaire pour une nutrition adéquate des hommes, comme nous l'avons signalé auparavant (5.2). Mais dans ce cas il ne s'agit pas de la nutrition des hommes, mais des diables.

7.6. Jean le Diable

Un autre récit, qui partage avec la plupart des récits du cycle de Jean l'Ours l'épisode du héros enchaîné dans la mer (R10:8) lequel voudrait connaître la date de son anniversaire (R8:8, R10:8), identifie le héros avec le Diable. Il s'appelle aussi Jean. Voici le récit:

R15

LE DIABLE VOULAIT VAINCRE

José Nazario Ocotlán

1. *Il s'appelait Jean, il allait être un dieu, son frère était Dieu.*

2. *Quand Dieu écrivait comment nous allions vivre, combien de ravins il faudrait passer pendant la vie, ce que nous allions manger, Jean allait pousser la main de notre Dieu afin d'effacer ce qu'il écrivait. Dieu s'est courroucé, appela saint Jacques le Chevalier¹²⁸ et lui dit: Chevalier, ici nous avons beaucoup besoin de toi: Conduis cette personne ailleurs, emporte Jean. Saint Jacques le conduisit et l'enchaîna dans un lieu appelé Sept de Mer.¹²⁹ Mais la chaîne se brisa et il retourna de nouveau au temple de Dieu. Quand ceux qui sont allés l'emporter arrivèrent, il était de nouveau dans le chœur en faisant beaucoup de bruit. Il battait un tambour semblable à ceux qui sont maintenant utilisés dans les danses. Il fit quelques violons et commença à en jouer. Il essayait de gêner Dieu. Dieu se fâcha de nouveau et dit à un autre ange: Emporte cette personne, Jean me gêne beaucoup. De nouveau l'ange l'emporta dans le lieu appelé Sept de Mer et l'enchaîna. Mais la chaîne se brisa. Quand l'ange retourna de sa mission, Jean, celui qu'on appelle le Diable, était là de nouveau en train de faire du bruit.*

3. *Alors Dieu se fâcha davantage encore, appela l'archange Michel et lui dit: Archange Michel, lève-toi. Et lui, comme il était en train de suer, il sortit son mouchoir et le jeta en dessous la table. Alors Michel se mit debout avec une épée et une croix à la main. Et le Diable de dire: Maintenant je ne sais quoi faire parce qu'il me semble qu'on m'emportera pour toujours. Alors notre Dieu lui ordonna: Maintenant emmène Jean, le Diable, il est en train de faire beaucoup de bruit, il me gêne, je n'aime pas le bruit. Alors il l'emporta à nouveau. Mais le Diable se moquait de lui en lui disant: Tu ne pourras pas m'emporter, ceux qui m'ont emporté avant sont plus grands que toi, tu es encore un enfant. Michel répondit: Nous ne savons pas, nous allons voir. Alors il lui donna un coup de pied, le foula aux pieds, lui donna un coup d'épée et lui enfonça sa croix. C'est pour ça que nous voyons maintenant qu'il est en train de lui enfoncer sa croix. Quand l'archange foula aux pieds le dos du Diable, il dit: Qui est comme Dieu ? Et le Diable de répondre: Qui est comme le Diable ? Il résistait, mais Michel l'emporta et le laissa dans le lieu appelé Sept de Mer.*

¹²⁸ Santiago Caballero représentation guerrière de l'apôtre Jacques utilisée pendant la guerre contre les Maures en Espagne.

¹²⁹ *Siete de mares*, allusion aux "sept mers" de la géographie médiévale (Beaucage, Com. pers.)

4. *Le Diable lui demanda: Viens m'avertir le jour de mon anniversaire, viens me rendre visite à la Saint Jean-Baptiste. Michel répondit: Bien sûr, je viendrai t'avertir. Michel retourna au temple de Dieu. Il l'emporta à jamais et quand il allait le rendre visite, il allait changer sa chaîne. Alors le Diable demandait la date de son anniversaire. Michel répondait: La date de ton anniversaire est déjà passée. Quand il allait le voir à nouveau, il lui demandait: Quand est mon anniversaire ? Il répondait: La date de ton anniversaire n'est pas encore arrivée. C'est ainsi que son père Michel le convainquit que son anniversaire était déjà passé ou qu'il n'était pas encore arrivé.* (TTO: 1470-1472)

Les oppositions principales que nous trouvons dans ce récit sont: haut/bas, ciel/eau et seigneurs du ciel/Diable. Mais avant d'explorer le sens de ce récit à travers ces catégories, commençons par le situer en rapport avec certains passages de la Bible.

On peut percevoir dans R15 un rapport étroit avec deux fragments de l'Apocalypse, qui font partie du Nouveau Testament de la Bible chrétienne, dans lesquels se narre le combat de l'archange Michel contre le Diable et ses partisans et son emprisonnement dans l'abîme. Voici le premier fragment:

Il y eut un combat au ciel: Michel et ses anges luttèrent contre le dragon et le dragon et ses anges luttèrent aussi. Ceux-ci ne purent pas vaincre et ils ne trouvèrent plus leur place dans le ciel. Le grand dragon, le serpent ancien, appelé Diable et Satan, celui qui trompe partout dans le monde, fut lancé sur la terre et ses anges furent aussi lancés avec lui (Apocalypse 12: 7-9).

Nous trouvons que R15:3 partage avec ce fragment de l'Apocalypse la narration de la lutte entre Michel et le Diable. Cependant R15:3 ne contient pas la référence aux anges partisans de Michel et du Diable. Dans le récit maseual, il s'agit d'une lutte corps à corps entre Michel et Jean le Diable et non pas d'un combat entre les chefs et les partisans de chaque faction.

Voici le second fragment:

Je vis un ange qui descendait du ciel en emportant la clé de l'abîme et une grande chaîne à la main. Il prit le dragon, le serpent ancien, qui est le Diable ou Satan et il l'enchaîna pendant mille ans. Il le lança dans l'abîme et l'enferma pendant mille ans et il marqua la chaîne d'un sceau pour qu'il ne trompe plus les nations, Après quoi il sera relâché pendant peu de temps. (Apocalypse 20: 1-3)

R15:4 partage avec ce second fragment les faits de l'enchaînement du Diable qui se réalise dans R15:3 à "Sept de Mer" et dans l'Apocalypse dans l'abîme. D'autre part, ces deux narrations partagent avec deux variantes du cycle de Jean l'Ours (R8:8 et R10:8), le même épisode de l'enchaînement d'un démiurge dans l'eau, dans ce cas, de Jean l'Ours et

le fait de son enfermement avec une clé (R8:8). C'est-à-dire que R15 est en même temps très relié à ces fragments de l'Apocalypse et au récit de Jean l'Ours.

Nous considérons que R15 a beaucoup de ressemblances, d'une part, avec le récit de l'Apocalypse de la révolte de Satan, le Diable, contre Dieu et de sa lutte contre l'archange Michel; et d'autre part, avec le mythe de Tlaloc de l'ancienne religion méso-américaine. En effet, R15 constitue un récit presque parodique, de l'opposition de Jean le Diable à Dieu et de sa lutte contre l'archange Michel, où la révolte du Diable dans l'Apocalypse est remplacée ici par des embêtements mineurs. Les noms "Diable" et "Satan" de la Bible ont été substitués dans R15 par l'expression "Jean le Diable", et le rattachement du Diable au feu à été transformé en une association de Jean le Diable à l'eau. Ces transpositions ont été facilitées probablement par l'appartenance de saint Jean Baptiste à l'eau, duquel Jean le Diable prend son nom et son rattachement. Mais, en même temps, au même titre que le dieu Tlaloc, Jean le Diable est rattaché au bas et à l'eau. Dans R15, il prend, d'une certaine façon, la place de Tlaloc comme maître de l'eau. Cette dernière transformation a été probablement favorisée par l'association de Tlaloc et de ses serviteurs les Tlaloques (comme de tous les dieux précolombiens, d'ailleurs) au Diable faite par les missionnaires au XVIe siècle. Ce qui apparaît, entre autres sources, dans cette confession autochtone qu'on trouve dans Sahagún:

Nous sommes sûrs... que nos ancêtres adorèrent et eurent comme dieu à un diable qu'ils appelaient Tlaloc ou Tlaloque Tlamacazqui. Ils attribuaient à ce diable et à ses compagnons les Tlaloques; la pluie, les tonnerres, les éclairs, la grêle et toutes les nourritures qui se produisent sur la terre... (Sahagún 1992: 60)

Cela dit, nous ne voulons pas affirmer que la figure de l'ancien dieu Tlaloc ait disparu de la mythologie et les croyances des Maseuals contemporains aient été remplacées par Jean le Diable ou par Jean l'Ours. La croyance des Maseuals au Talokan Tata et Talokan Nana, deux figures très semblables à Tlaloc et sa consorte Chalchitlicue, est toujours fortement enracinée dans les croyances des Maseuals et dans leur mythologie comme nous allons le montrer dans la dernière partie de ce travail. Ce que nous voulons plutôt remarquer est que Jean le Diable, le héros de R15, et Jean l'Ours, apparaissent dans les récits maseuals comme maîtres de l'eau et possèdent des caractéristiques semblables, d'une part avec la figure de Tlaloc et, d'autre part, avec les figures contradictoires de Jean Baptiste et du Diable.

Le Diable, en effet, et dans la conception chrétienne et dans les récits que nous avons lus auparavant, apparaît associé au feu (R9:10, R11:7) ou au feu et à l'eau (eau chaude) (R11:7); mais dans ce récit, le Diable se rattache nettement à l'eau aussi bien par son nom Jean, qui nous renvoie à saint Jean-Baptiste, celui qui baptise (eau) dans le Jourdain (Matthieu 3: 6, Marc 1: 5, Luc 3: 2, Jean 1: 26); que par son rattachement à sa demeure définitive Sept de Mer (eau). Cette apparente contradiction se résout quand on considère que les Maseuals situent souvent l' "Enfer", où habite le Diable, au monde souterrain, dans un lieu appelé *Atotonikan* ("l'endroit [*an*] de l'eau [*a*] chaude [*totonik*]") ou *Miktan* ("le lieu [*-tan*] de la mort [*mik-*]"). C'est-à-dire que, d'après le terme "*Atotonikan*", les Maseuals rattachent le Diable et sa demeure aussi bien au feu qu'à l'eau. Ce qui est confirmé par R11:7 où les diables font bouillir (eau chaude) les damnés avant de les dévorer. L'association de l'eau et du feu avec le Diable et l' "Enfer" apparaît donc de façon très nette dans la mythologie maseuale.

À partir de ces faits, nous postulons qu'il existe un mélange syncrétique entre les croyances chrétiennes au Diable et à l' "Enfer", ceux-ci rattachés au bas et au feu, avec le mythe classique nahuatl de Tlaloc, le dieu de la pluie, et du *Tlalocan*, rattachés au monde souterrain, au bas et à l'eau. Et que ce mélange a provoqué, dans les croyances des Maseuals, le rattachement actuel de l' "Enfer" et du Diable en même temps au feu et à l'eau. C'est-à-dire que ce processus a conduit à l'intégration complémentaire des contraires (eau/feu) laquelle a une longue tradition comme élément fondamental des conceptions nahuas.

D'autre part, notre lecture dégage de nouveau dans R15, comme dans les récits du cycle de Jean l'Ours, une opposition fondamentale entre les seigneurs du ciel et le maître de l'eau, qui est ici Jean le Diable. En effet, Dieu et ses serviteurs: saint Jacques le Chevalier, un ange et saint Michel; habitent dans le ciel, en haut; et Jean le Diable, qui lui aussi était rattaché au ciel ("*son frère était Dieu*" [R15:1] et était fils de saint Michel [R15:4]), mais qui sera exilé dans l'eau. L'expression "*il était frère de Dieu*" nous parle de la situation d'égalité initiale entre Dieu et Jean le Diable et le processus de sa chute nous renvoie à la chute de Satan et des "mauvais anges" en Enfer.

L'opposition entre Jean le Diable et le Dieu du ciel s'exprime dans l'opposition de celui-là à l'action créatrice de Dieu. Une autre expression de l'opposition, de la rivalité, Dieu/Diable apparaît dans les phrases de saint Michel et de Jean le Diable: "*Qui est comme*

Dieu ?" et *"Qui est comme le Diable ?"* (R15:3). De cette façon le récit symbolise l'opposition de Jean le Diable à Dieu et à son serviteur saint Michel et le triomphe de ceux-ci. Le Dieu du ciel apparaît dans ce récit comme le démiurge créateur et aussi, de nouveau, comme investi d'un pouvoir dominant sur Jean le Diable (voir 1.2). Cette opposition manifeste de nouveau le dualisme religieux où le seigneur dominant du ciel se trouve plus rattaché à la religion catholique et le seigneur dominé d'en bas, qui est le Diable mais qui appartient à l'eau, se montre rattaché à l'eau, plus en rapport avec l'ancienne religion méso-américaine.

Si saint Jacques et l'ange envoyés par Dieu afin d'enchaîner Jean le Diable ne réussirent pas, c'est l'archange Michel qui le soumet en utilisant sa croix, son épée et ses pieds et le conduit à l'abîme ("Enfer"). Remarquons l'utilisation du signe chrétien par excellence, la croix, pour assujettir Jean le Diable. Il faut remarquer que saint Michel est le saint patron du plus gros village maseual (hors le chef lieu) de la municipalité de Cuetzalan, San Miguel Tzinacapan, et que saint Jacques est aussi le saint patron du second village maseual, Santiago Yancuitlalpan. Le récit appelle Jean le Diable "fils" de saint Michel et fait allusion à l'iconographie chrétienne qui représente saint Michel en train de fouler aux pieds le Diable. Tout de même, il semble drôle affirmer, comme le fait ce récit, la paternité de saint Michel sur le Diable (R15:4) et la fraternité de Dieu et du Diable (R15:1), ce qui implique que saint Michel est le père de Dieu. Nous considérons qu'il ne faut pas prendre au pied et à la lettre ces affirmations. Nous nous rappelons que nous ne trouvons pas dans les mythes une cohérence absolue et que ce sont plutôt des expressions symboliques qui nous renvoient ici à la domination de saint Michel dans le premier cas et à la rivalité pour la domination du ciel dans le second cas, comme nous venons de l'interpréter.

Quand Michel est envoyé par Dieu pour soumettre le Diable, le récit nous informe que l'archange est en train de suer. Cette remarque du récit est en rapport avec l'expression d'une prière d'une chamane-guérisseuse (*tapajtijkej*) maseual qui appelle l'archange Michel *"la sueur de Dieu"* (*tiineton Dios*) (Mme Rufina Manzano TTO: 252). La sueur ici, à notre avis, symbolise l'effort qu'il doit investir pour vaincre le Diable. La sueur apparaît, en effet, dans un autre récit de notre corpus (R48:4) comme symbole évident de l'effort dans le travail.

Michel est aussi présenté par R15 comme un enfant. En effet, le Diable se moque de Michel parce qu'il est encore un enfant (*okichpil*, "garçon") (R15:3). La jeunesse de Michel

s'oppose à la vieillesse attribuée aux *tsitsimimej*, qui sont assimilés aux diables (R1:3). On se rappelle que l'iconographie chrétienne représente saint Michel comme un jeune homme et Satan comme un horrible vieillard. La jeunesse de Michel nous renvoie aussi bien à la jeunesse d'autres démiurges, qui apparaissent dans les récits que nous avons lus comme Sentiopil, "l'enfant-dieu-maïs" (R1), et le Soleil, "*un petit enfant innocent*" (R18:1), qu'à la jeunesse de certains démiurges nahuas de l'époque classique comme le Soleil (Nicholson 1971: 424) et certaines divinités associées au maïs (*ibidem*: 417). Leur jeunesse symbolise la vitalité, le renouveau.

Dans R15:2 nous lisons la phrase: "*Quand Dieu écrivait comment nous allions vivre, combien de ravins il faudrait passer pendant la vie, ce que nous allions manger...*" Cette phrase nous suggère que le destin de l'homme est fixé par Dieu. Nous savons déjà que les anciens Nahuas, eux aussi, considéraient que tout ce qui détermine l'existence des êtres humains sur la terre procède de l'univers divin (3.3). En rapport avec cette conception, un épisode d'une des variantes du récit Jean l'Ours (R9:9) que nous avons lu dans ce chapitre, nous narre comment le président d'un village cherche l'interprétation de ses rêves, en rapport avec les vols de la trésorerie de son village, par un "savant" (R9:9). À ce propos, nous savons aussi (3.3) que les anciens Nahuas cherchaient des réponses non seulement au destin de l'homme sur la terre et dans l'au-delà, mais ils consultaient de façon spécifique les prêtres qui scrutaient les destins, les *tonalpouhque* ("ceux qui comptent [*pouhque*] les jours destins [*tonal*]" [cf. *Tonalpohualli*, 3.3]), dans les moments considérés comme les plus importants du cycle vital de la vie de la communauté ou du fonctionnement de l'État. Alors le fait que le président de la communauté consulte le "savant" (R9:9) semble avoir des similitudes avec l'ancienne tradition nahuatl de scruter les destins à l'aide des *tonalpouhque*. Ce fait porte peut-être aussi des ressemblances avec l'histoire de Joseph dans la Bible (Genèse 40 et 41: 1-36) lequel interprète, tout d'abord les rêves de deux prisonniers et ensuite, les rêves du pharaon, ce qui permet à celui-ci d'anticiper le problème de pénurie dans la production agricole pendant sept années.

En résumé, les récits de ce cycle nous ont permis de dégager une conception du monde qui segmente l'espace en un espace humain et un espace sauvage, et le temps en un temps favorable et un temps néfaste. Le temps favorable et l'espace humain constituent les coordonnées où l'homme est davantage à l'abri et, au contraire, le temps néfaste et l'espace sauvage apparaissent comme des situations où l'homme risque de périr englouti par les

forces néfastes. Parallèlement, dans cet ensemble de récits, nous avons trouvé de nouveau, marqué de façon très nette, le dualisme du monde divin. Les seigneurs du ciel dominant sur les démiurges aquatiques mais en même temps, nous remarquons un partage des aires d'influence (ciel/eau, haut/bas). Bien que le Dieu du ciel, qui semble rattaché à la tradition judéo-chrétienne, domine sur les autres seigneurs célestes, nous y trouvons à côté de saint Pierre, de saint Jacques et du Soleil (qui représente Jésus-Christ, 5.5); la Lune et les Tonnerres qui appartiennent à la tradition méso-américaine. Le pôle céleste, plutôt chrétien, se caractérise donc par le syncrétisme avec des éléments de la religion méso-américaine. D'autre part, le pôle aquatique, dominé par Jean l'Ours ou Jean le Diable, semble plus rattaché aux traditions méso-américaines à travers la figure de Tlaloc, le dieu de l'eau et du monde souterrain. Mais ce pôle n'est pas libre de la "contamination" de la pensée chrétienne par les figures de saint Jean-Baptiste et du Diable, du premier duquel les héros Jean l'Ours et Jean le Diable prennent leurs noms et leur association à l'eau. Les divers récits de ce cycle présentent des mélanges "syncrétiques" entre d'autres éléments chrétiens orthodoxes ou de la religiosité populaire chrétienne (âmes en peine qui gardent des trésors, églises, curés, évêques, messes, baptêmes, parrainage, Enfer, Gloire, etc.) et ceux des croyances méso-américaines ("épouvante" [*nemoujtil*], *tonal* ou *alter ego* animal, caverne, dévoration des hommes par les êtres spirituels, etc.).

CHAPITRE 8

L'APPARITION DU SOLEIL

Dans ce chapitre nous interpréterons les quatre récits maseuals que nous avons recueillis concernant l'apparition du Soleil et son éventuelle disparition. Le thème de l'apparition et de la disparition du Soleil est un thème fondamental de la mythologie des anciens Nahuas (voir la *Légende des Soleils* 6.1). Étant donné que les trois premiers récits de ce cycle (R16, R17 et R18) ont un lien étroit avec un récit très important de la mythologie nahuatl classique (*Le Soleil nouveau à Teotihuacan*), nous commencerons par présenter un résumé succinct de ce récit classique avant de commencer l'interprétation des récits maseuals.

8.1. Le Soleil nouveau à Teotihuacan

Voici le résumé du récit:

LE SOLEIL NOUVEAU À TEOTIHUACAN *Les informateurs de Sahagún*

1. *On dit que quand il faisait encore nuit, quand il n'avait pas encore de lumière, les dieux se rassemblèrent à Teotihuacan ("Là où ils deviennent [huacan] des dieux [teot-]"). Ils se demandèrent entre eux: Qui fera le lever du jour ? Alors Tecuciztecatl ("Le maître [tecatl] des bigorneaux [tecuciz]") dit: Je le ferai. Les dieux de demander: Y-a-t-il quelqu'un d'autre ? Mais les autres dieux n'osaient pas accepter, ils avaient peur. Alors les dieux dirent à Nanahuatzin ("Celui qui a des bubons [nanahua-tl]", [tzin] forme révérencielle): Ce sera toi, Nanahuatzin ! Nanahuatzin de répondre: J'accepte, mes dieux ! Vous m'avez fait une faveur.*

2. *Nanahuatzin et Tecuciztecatl commencèrent à faire pénitence et ils jeûnèrent pendant quatre jours. Alors ils allumèrent le feu dans le fourneau qu'ils appelèrent "la roche divine". Tout ce que Tecuciztecatl utilisait pour faire pénitence était précieux: Ses branches de sapin étaient des plumes de quetzal; ses boules de chiendent étaient d'or; ses épines, de jade; ses épines pour se saigner étaient du corail et son encens, du vrai copal.¹³⁰ Mais les branches de sapin de Nanahuatzin étaient des roseaux verts; ses boules de chiendent étaient des vraies feuilles de pin; ses épines, de vraies épines d'agave et quand il se saignait jaillissait vraiment son sang; et son copal était la croûte de ses bubons. On édifia pour chacun une colline pour qu'ils y fassent pénitence. On dit que ces collines sont les pyramides du Soleil et de la lune.*

¹³⁰ Résine aromatique du *Liquidambar styrariflua*.

3. Après quatre nuits, quand ils finirent, ils mirent par terre les objets de la pénitence. Près de minuit on commença à les habiller, à les parer. On donna à Tecuciztecatl son toqué rond de plumes de héron et aussi son gilet. Pour Nanahuatzin on n'utilisa que du papier. On ceignit son front et ses cheveux de papier, on lui mit un toqué, un bandage et d'autres parures en papier. Alors les dieux se rassemblèrent près du fourneau et dirent à Tecuciztecatl: Sois vaillant, jette-toi au fourneau ! Il courut pour se lancer au feu mais il ne put pas le faire: il eut peur, il s'arrêta et revint à son point de départ. Il essaya de nouveau mais il échoua. Il essaya quatre fois, mais il ne put pas se lancer au feu. Alors les dieux dirent à Nanahuatzin: Maintenant c'est ton tour, Nanahuatzin. Il endurcit son cœur, ferma les yeux pour ne pas avoir peur et se lança au feu. Son corps pétilla dans le feu. Et quand Tecuciztecatl vit que Nanahuatzin était en train de brûler, il se jeta au feu et il brûla aussi. Puis un aigle se lança au feu. C'est pour cela que ses plumes sont de couleur foncée. Quand le feu était sur le point de s'éteindre, un ocelot se jeta aussi au fourneau c'est pour cela qu'il a des tâches noires sur sa peau.

4. Peu après, le ciel commença à rougir et la clarté de la lumière l'inonda. Les dieux se mirent à genoux pour attendre la sortie du Soleil. Ils regardaient de tous les côtés. Quelques-uns regardaient dans la direction des morts: le nord. D'autres vers la direction des femmes: l'occident. D'autres vers la région des épines: le sud. Mais quelques-uns regardèrent vers la direction de la couleur rouge, l'orient, et ils dirent: par-là sortira le Soleil. Parmi eux était Quetzalcoatl ("Serpent [coatl] à plumes précieuses [quetzal-li]), Ehecatl ("vent"), Totec (apocope de *toteuc*, *totecu* "notre [to] seigneur [tecu ou tecu]") et Tezcatlipoca rouge ("miroir [tezcatl] enfumé [poca]") et d'autres dieux mineurs. Finalement le Soleil sortit à l'orient comme s'il était peint en rouge. On ne pouvait pas le regarder directement, parce que sa lumière faisait mal aux yeux et sa chaleur se répandait partout. Alors, Tecuciztecatl sortit de l'orient, la région de la couleur rouge, aux côtés du Soleil. Les dieux virent qu'il était semblable au Soleil. Alors un des dieux frappa le visage de Tecuciztecatl avec un lapin et obscurcit ainsi sa face.

5. Ils ne pouvaient pas bouger, ils ne pouvaient pas suivre leur chemin. Et les dieux de dire: Comment est-ce que nous allons vivre, si le Soleil ne bouge pas ? Est-ce possible que nous induisions les Macehuals, les êtres humains à une vie sans ordre ? Et tous de dire: Que le Soleil se fortifie au moyen de nous ! Mourons tous ! Ehecatl fit mourir les dieux. Xolotl ne voulait pas mourir, il pleurait beaucoup, il s'enfuit et se transforma en double tige de maïs. Quand on, le découvrit, il se transforma en agave double et ensuite il se jeta à l'eau où se transforma en axolotl (têtard). Là, on le fit mourir. Mais le Soleil (Tonatiuh) ne bougeait pas encore, Alors Ehecatl le fit pousser par le vent et il commença à se déplacer sur son chemin. Quand le Soleil se cacha à l'occident, la lune commença à bouger. Ainsi ils se séparèrent, et chacun suivit son chemin. Le Soleil sort pendant le jour pour réaliser sa tâche et la lune accomplit son travail pendant la nuit. (Códice Matritense del Real Palacio, fols. 161, verso et ss. Cité par León-Portilla 1984: 61-65. Notre traduction¹³¹)

Faisons seulement deux remarques sur ce récit. Premièrement, il nous fait connaître que le sens du sacrifice des dieux, par l'offrande de leur sang, était de nourrir le dieu Soleil

¹³¹ Sauf indication contraire, toutes les traductions ont été faites par nous-mêmes.

pour assurer ainsi la continuité de son apparition journalière et, avec elle, la permanence de la vie humaine sur la terre (5). Deuxièmement, le vent apparaît ici associé au mouvement du Soleil lequel engendre la vie (3).

Après cette présentation du mythe classique, commençons notre lecture des récits maseuals sur l'apparition du Soleil en les comparant avec ce mythe.

8.2. La partie du ciel où apparaîtra le Soleil

Dans l'épisode 3 du récit *Le Soleil nouveau à Teotihuacan* que nous venons de citer, nous trouvons que même si quelques dieux signalent que le Soleil apparaîtra à l'orient, les dieux ne savent pas encore dans quelle zone du ciel le Soleil nouveau apparaîtra. Sur le même thème de cet épisode, nous avons recueilli un petit récit maseual (*tajtol tepitsin*) dont voici le résumé:

R16

LE SOLEIL

Juan Francisco Nicolás Capi

1. *Un jour le Soleil¹³² (le "petit-lézard"), le chien et le dindon¹³³ eurent un discussion mais aucun d'eux ne devança les autres parce qu'auparavant on avait déjà décidé par où apparaîtrait le Soleil. Mais ils organisèrent une espèce de rencontre au cours de laquelle ils décidèrent de l'endroit où apparaîtrait le Soleil. Le chien et le dindon opinaient en criant. Ils se mirent d'accord.*

2. *Le petit-lézard signalait avec des mouvements de tête la route du Soleil. Il fit des signes pendant longtemps pour que tout le monde fût d'accord avec lui. Le petit-lézard bougeait continuellement sa tête pour indiquer aux autres la route du Soleil.*

3. *Comme le petit-lézard faisait seulement des signes et qu'il ne parlait pas, un des animaux prit un bâton allumé et il le lui mit dans la bouche jusqu'au cou. C'est pour cela que maintenant le petit-lézard a le cou rouge parce qu'il a dedans un bois allumé.*

4. *Après, le chien et d'autres animaux dirent: Vraiment le Soleil est là-haut pour que nous soyons bien illuminés, pour bien faire notre travail, pour manger. Le Soleil nous donne notre nourriture pour nous faire subsister. Pour que nous ayons notre nourriture, il nous entretient (*techtekipanoua*). Il nous soutient parce qu'il nous illumine. (TTO: 1329)*

Nous pouvons repérer qu'il existe des éléments partagés par R16 et par l'épisode 3 du mythe classique que nous venons de citer plus haut (8.1). En effet, nous trouvons que les

¹³² Il y a évidemment un lapsus du narrateur dans la première phrase du récit quant il mentionne le Soleil (Tonaltsin) qui participe à la discussion entre les animaux. Ce lapsus sera corrigé plus avant quand il nomme le "petit-lézard" (*topejtsin*) à la place du Soleil.

¹³³ *Totlin., Meleagris gallopavo.*

deux récits partagent la situation d'attente de l'apparition du Soleil et l'incertitude sur l'endroit où apparaîtra le Soleil.

En comparant les deux récits, une première lecture de R16 nous donne l'impression que la force symbolique de l'épisode 3 du mythe classique apparaît dans le petit récit maseual, mais considérablement amoindrie. En effet, ce récit ne nous dit rien sur la vie sur terre avant l'apparition du Soleil et débute plutôt avec la mention d'un "débat" entre trois animaux: le chien (*itskuinti*) et le dindon (*totolin*), qui sont les seuls deux animaux domestiques précolombiens, et le "petit-lézard" (*topej*) lequel était un des signes de l'ancien calendrier nahuatl. Ces trois animaux prennent la place des dieux dans l'épisode 3 de l'ancien mythe. Sans doute le contraste entre les dieux protagonistes de l'ancien mythe et les animaux qui participent au récit maseual représente un affaiblissement de la force symbolique du mythe *Le Soleil nouveau a Teotihuacan*.

Cependant, la lecture plus attentive de R16 nous permet de dégager l'opposition entre deux grands animaux criards (le chien et le dindon) et le petit-lézard qui est muet. Ceci représente une situation parallèle à celle de l'ostentation de Tecuciztecatl, qui parle le premier, et de Nanahuatzin qui ne parle pas jusqu'à ce qu'il soit invité à participer par les dieux, dans l'épisode 3 du mythe de Teotihuacan. Si Nanahuatzin, dans cet épisode se lance aux flemmes, dans R16:3, le "petit-lézard" ne se lance pas au feu, mais il le reçoit dans la gorge, alors que c'est lui qui a raison: il sait déjà par où apparaîtra le Soleil. R16:3 nous dit qu'il a un bois allumé dans la gorge et que les mouvements de sa tête indiquent la vraie route du Soleil. Il existe donc un rapport entre le "petit-lézard", le feu et le Soleil. Cette association du "petit-lézard" avec le feu et le Soleil s'appuie sur l'observation de son comportement. En effet, le "petit-lézard" aime rester immobile, dans l'attente des insectes qu'il chasse, sous les rayons du Soleil et sur les pierres chaudes. Quand il remue la tête, c'est de façon saccadée, en petits mouvements brusques. Nous trouvons donc dans ce récit certains éléments semblables à ceux du mythe classique, mais avec de profondes transformations: Les dieux se sont transformés en animaux, et les anciens rapports apparaissent ici brouillés.

Néanmoins, dans R16:4 la fonction du Soleil est explicitée, de façon très nette. Le texte nous dit que le Soleil nous illumine pour nous permettre de bien faire notre travail, pour manger, pour que nous ayons notre nourriture, pour subvenir à nos besoins. Le Soleil est donc, dans ce récit, associée au maintien de la vie. C'est ce que nous trouvons aussi

dans l'épisode 5 du récit classique *Le Soleil nouveau à Teotihuacan* dans la phrase: "*Comment allons-nous vivre, si le Soleil ne bouge pas ?*" (8.1)

8.3. Quand le Soleil sortit

Maintenant nous interpréterons deux variantes d'un autre récit maseual sur l'apparition du Soleil. Voici un résumé de la première version (R17) et un tableau qui contient les principaux éléments des deux variantes (R17 et R18).

R17
QUAND LE SOLEIL APPARUT
Martín Castillo

1. *On narre ce conte. Il y a beaucoup d'années il n'y avait que les ténèbres sur la terre, le Soleil n'existait pas encore. Ce qui existait déjà était le ciel et la terre. Mais quelqu'un pensa faire venir la Lumière sur la terre. Cette personne était peut-être notre Dieu (todios). Cet être inconnu pensa faire venir la Lumière (tanex) sur la terre. Cette Lumière nous la connaissons maintenant comme le Soleil (Tonaltsin).*

2. *Tous les animaux reçurent la nouvelle de l'arrivée de la Lumière; les oiseaux (chiktejmej) et les papillons (papalomej)¹³⁴ qui vivent sur la terre, eux aussi, reçurent la nouvelle. Les animaux de la terre se réjouirent beaucoup. Ils dirent: Il est bon de savoir que le Soleil viendra ! Nous verrons la Lumière ! Tous les animaux se réjouirent de cette nouvelle.*

3. *Seulement deux hommes qui vivaient sur la terre dirent: C'est mieux que nous ne voyions pas cette Lumière parce qu'on dit qu'elle brûlera les gens parce qu'elle est chaude et nous n'aimons pas la chaleur. C'est mieux que nous ne l'attendions pas, nous irons dans une grotte. Les deux hommes entrèrent dans la grotte.¹³⁵*

4. *Le Soleil sortit et avec lui vint la lumière. On dit que tous les oiseaux, tous les animaux commencèrent à chanter et à se réjouir à cause de la nouvelle lumière. L'armadillo dit: La Lumière est presque arrivée et je n'ai pas encore mis la dernière main à mon huipil¹³⁶. Je m'en habillerai même s'il n'est pas fini. Je m'habillerai de la moitié de mon huipil, même si ma poitrine est à nue.¹³⁷*

5. *Quand la Lumière fut arrivée, ils dirent: Allons rencontrer la Lumière. Tous les êtres de la terre marchèrent heureux à sa rencontre en chantant. Au devant marchait l'oiseau appelé toucan,¹³⁸ le suivaient le merle¹³⁹ et la grive. Le toucan*

¹³⁴ Les oiseaux et les papillons sont nommés ensemble dans le récit. L'ethnozoologie des nahuas classiques classifiait les oiseaux et les papillons dans la même catégorie taxinomique comme des "êtres volants". Aussi les guerriers morts dans les combats se transformaient soit en oiseaux-mouche ou soit en papillons (deux genres de la famille des "volants") qui accompagnaient le Soleil dans son parcours journalier de l'orient jusqu'au zénith.

¹³⁵ Ils sont devenus des *masakamej* dont nous parlerons dans la troisième partie de cette étude.

¹³⁶ Vêtement des femmes autochtones fait d'une pièce rectangulaire de tissu qui couvre les épaules, le dos et la poitrine.

¹³⁷ Le mythe veut rendre compte des neuf cannelures sur le dos de l'armadillo (elle a mis le *huipil* avec les bâtons du métier à tisser.

¹³⁸ *Tenakal, Ramphastos sulphuratus*

critiquait les autres petits oiseaux, il disait: Cet oiseau-femelle à queue de truie va rencontrer la Lumière sans se parer. Elle va rencontrer la Lumière sans changer de vêtements. C'est honteux qu'elle aille rencontrer la Lumière sans se baigner. Et d'ajouter: Moi, je porte ma belle cravate. Le toucan s'était très bien habillé et il était fier parce qu'il portait de beaux vêtements. Au contraire, les autres marchaient mal habillés.

6. Alors un ange (ángel) leur dit: Maintenant chantez votre chanson, faites votre récit (relación)¹⁴⁰ pour voir comment vous parlez devant notre Soleil. Parlez dans votre langue, dans votre vraie langue. Exprimez-vous¹⁴¹. Chantez tous les chants que vous connaissez. Je veux écouter toutes vos chansons. Tous les animaux répondirent: Nous allons te remercier et te glorifier là où tu es. Grâce à toi nous avons la lumière, nous ne serons plus dans les ténèbres. Tous les oiseaux commencèrent à chanter. Tous les animaux chantaient, ils faisaient du bruit, ils criaient. Les chiens aboyaient joyeusement.

7. Le Soleil, notre père, prêta attention et il choisit les oiseaux qui chantaient le mieux, il choisit le merle et la grive et les mit à sa droite. Notre Lumière, Notre Père (Totanex, Totataj), celui qu'on appelle le Soleil les plaça là. Les autres animaux, bien qu'ils allèrent rencontrer le Soleil, ne furent pas pris en compte. Il les reçut mais il ne leur dit aucune parole d'appréciation. Il n'apprécia que la grive et le merle. Le Soleil ignore le toucan. (TTO: 134-137 et 205-207)

¹³⁹ *Koyoltsin, Myadestes unicolor, Mmyadestes obscurus*

¹⁴⁰ *Relación*, mot emprunté de l'espagnol. Il sert à désigner les récits chantés qui accompagnent les danses rituelles lors des célébrations des fêtes patronales des villages.

¹⁴¹ Les Maseuals apprécient beaucoup la parole bien tournée (Knab, 1983).

Tableau no. 5
L'APPARITION DU SOLEIL
Résumé des deux versions

R17 QUAND LE SOLEIL APPARUT Martín Castillo	R18 QUAND LE SOLEIL EST VENU Gabriel Francisco Pedro
Il y a beaucoup d'années, il n'y avait que les ténèbres sur la terre. Un être inconnu, peut-être Dieu, pensa faire venir la lumière, le Soleil, sur la terre (R17:1).	Dans ces premières années on dit qu'il n'y avait pas de lumière, de lever du jour. Les oiseaux décidèrent faire venir la lumière sur la terre. Ils firent d'un petit enfant innocent, le Soleil (R18:1).
Tous les animaux de la terre reçurent la nouvelle de l'arrivée de la lumière et se réjouirent (R17:2).	On invita les petits oiseaux à rencontrer le Soleil avec des chants (R18:2).
Deux hommes eurent peur d'être brûlés par la lumière et entrèrent dans une grotte pour se cacher (R17:3).	(Pas d'épisode équivalent)
Le Soleil sortit et la lumière vint. Un ange invite les animaux à chanter des louanges au Soleil (R17:4 et 6).	Quand le petit enfant apparut, les oiseaux allèrent joyeux le rencontrer (R18:3). On les invita à chanter (R18:4).
Le toucan, fier de ses beaux vêtements, critique le merle et la grive à cause de leurs pauvres vêtements et parce qu'ils sont sales (R17:5).	Les oiseaux qui portaient de beaux vêtements comme les gens des villes, devancèrent la grive qui ne portait qu'un vêtement autochtone, mais ils ne firent que crier. La grive fit des très beaux chants (R18:2-5).
Le Soleil, notre père, choisit le merle et la grive lesquels chantaient le mieux, et les mit à sa droite. Il ne prit pas en compte le toucan (R17:7).	Celui qui organisait cette célébration, proposa que la <i>grive</i> chante toujours au lever du jour pour rencontrer le Soleil (R18:6).
(TTO: 134-137 et 205-207)	(TTO: 510-512)

Les oppositions principales que nous trouvons dans ce récit sont: lumière/ténèbres, ciel/terre, haut/bas, oiseaux au beau plumage/oiseaux ternes (mais qui chantent bien).

R17:1 commence en nous informant de la préexistence du ciel et de la terre: "*Il y avait déjà le ciel et la terre*". Mais avant l'arrivée du Soleil, la terre était associée aux ténèbres: "*Il n'y avait que des ténèbres (tayouayan) sur la terre*" (R17:1), "*il faisait toujours nuit (tayouayan)*" (R18:1). Alors, selon R17:1, une personne, "*probablement Dieu*", fit naître le Soleil dans le ciel et fit venir la lumière sur la terre. D'après R18:1, ce sont les oiseaux qui décidèrent qu'un "*petit enfant innocent*" deviendrait le Soleil pour toujours. Pour la Bible, il n'y a pas de doute sur la personne qui fit le Soleil: "*Dieu fit deux grandes lumières, la plus grande pour gouverner le jour et la plus petite pour gouverner la nuit, et il fit aussi les étoiles*" (Genèse 1: 16). Par contre, le texte de R17 exprime un doute

quant à la personne qui fit naître le Soleil dans le ciel mais il propose que "probablement c'était Dieu". Il est donc près de la tradition biblique. Mais R18 affirme que les oiseaux sont ceux qui décidèrent qu'un petit enfant innocent deviendrait le Soleil. À ce propos, il faut signaler que dans les représentations iconographiques des Nahuas de l'époque classique, les dieux étaient souvent associés aux oiseaux et qu'ils furent représentés, entre autres parures, avec des plumes d'oiseaux. C'est-à-dire que les oiseaux de ces récits semblent représenter les anciens dieux.

D'autre part, l'opposition entre un "Avant" dominé par les ténèbres sur la terre et un "Après" caractérisé par la présence du Soleil et de sa lumière, apparaît dans ces récits de façon très claire. Les ténèbres sont considérées comme un manque, et la lumière, comme une excellente acquisition: "*Nous avons maintenant la lumière, nous ne serons plus dans les ténèbres*" (R17:6). L'arrivée de la lumière du Soleil sur la terre est célébrée par tous les animaux. La lumière est ici associée à la joie. Invités par un ange (*ángel*) (R17:4) ou par un oiseau ou par une personne indéterminée (R18:4), les oiseaux chantent et les autres animaux de la terre expriment joyeusement, dans leurs langues des prières et louanges au Soleil. Les oiseaux au plumage terne mais qui chantent mieux sont choisis par le Soleil (R17:7) ou par le parrain de la fête (R18:6) pour accompagner chaque lever du jour. Ici apparaît la valorisation que les Maseuals font de la performance (ici, le chant) par rapport à l'apparence (le toucan vaniteux est rejeté).

La référence au "lever du jour" signale le commencement de l'alternance du jour et de la nuit, de la lumière et des ténèbres. L'opposition ciel/terre, qui apparaît parfois dans les récits de la fin du monde (R3-R6 et R12) comme une menace ou une action d'annihilation du ciel contre la terre, les hommes, et les animaux qui l'habitent au moyen de l'eau (R3-R6) ou du vent (R7:7), apparaît ici comme une relation d'opposition complémentaire. Le Soleil donne à la terre la lumière du jour pour lui faire du bien, en réponse, les créatures terrestres honorent le Soleil de leurs chants. Le chant¹⁴² occupe ici la place des sacrifices des dieux et des hommes dans l'ancien culte au Soleil.

Cependant, contrairement aux animaux qui célèbrent l'arrivée de la lumière, du Soleil (R17:3); deux "hommes" (*takamej*) qui vivaient sur la terre sont entrés dans une caverne (entrée du monde souterrain) parce qu'ils craignaient d'être brûlés par la lumière, ils

¹⁴² D'après les croyances chrétiennes, le chant est une sorte de prière de meilleure qualité. Selon l'expression de saint Augustin d'Hippone, "chanter, c'est prier deux fois" ("*cantare bis orare*").

n'aimaient pas la chaleur (R17:3). On se rappelle également que Sentiopil, son oeuvre achevée fuit également la lumière du Soleil. L' "Avant" et l' "Après" ne fait pas qu'opposer ténèbres et lumière sur la terre. L'apparition du Soleil provoque également le peuplement du monde souterrain et sous-marin, de démiurges en exil ou d'êtres qui ne peuvent ou ne veulent pas affronter le Soleil.

Si le récit classique *Le Soleil nouveau à Teotihuacan* (8.1) nous informe que le dieu bavard *Tecuciztecatl* qui étale ses richesses n'est pas choisi comme Soleil et que le dieu qui devient le Soleil est l'humble et silencieux dieu Nanahuatzin. Cet élément apparaît, quoique appauvri, dans les deux récits qui nous occupent ici dans l'opposition entre les oiseaux qui vont chanter au lever du jour. Le toucan et d'autres oiseaux prétentieux (R17:5) ne sont pas sélectionnés pour accompagner le lever du Soleil. Au contraire les oiseaux pauvres en apparence, la grive et le merle, sont choisis pour chanter au lever du jour.

Nous croyons que les deux récits utilisent aussi cette opposition pour nous suggérer des réflexions autour des catégories ethniques Maseual/Koyot. Dans la marche à la rencontre du Soleil, les oiseaux qui portent des beaux vêtements, des vêtements de Métis (Koyots) de diverses couleurs (et même des cravates !), et qui sont fiers de leurs vêtements, critiquent le merle et la grive (R17:5 et R18:2-5) parce qu'ils ne sont pas bien habillés. L'un d'eux dit de la grive: "*C'est honteux, il marche rencontrer la lumière... sans se parer... sans se changer de vêtements... sans se baigner*". Le rattachement de ces oiseaux "bien vêtus" aux Koyots, et des oiseaux mal vêtus aux Maseuals est explicitement formulé:

La grive est mal habillée, elle n'a pas de vêtements de Métis: Elle a des vêtements maseuals. Cet oiseau est tout poussiéreux et tout petit. Mais il sait bien s'exprimer et on le reconnaît parce qu'il est un travailleur des champs (kuoujtekitej) (R18:2).

En effet, nous trouvons ici de façon symbolique les marqueurs d'identité maseuale suivants: vêtements maseuals, petite taille, poussiéreux, aime s'exprimer correctement. C'est un paysan.

Mais le Soleil (R17:5) ou le "parrain" de la célébration de sa naissance (R18:2-5) n'apprécie pas les oiseaux qui ressemblent aux Koyots, et choisit l'oiseau qui symbolise les Maseuals: La grive (R17:7 et R18:6) et le merle (selon R17:7) pour annoncer le lever du jour chaque matin parce que ce sont ceux qui chantent le mieux. On dit à la grive: "*Quand le Soleil apparaîtra, tu dois toujours chanter un beau chant parce qu'il (le Soleil) nous donne la lumière à chaque lever du jour*" (R18:6). La lecture ethnique du récit, suggérée

par le texte lui-même, implique un jugement sur les catégories sociales: Les Métis (Koyots), sont bien vêtus mais ne savent pas s'exprimer devant Dieu Notre Père Tout-Puissant, le Soleil, et ne sont pas appréciés autant que les Maseuals. D'autre part les Maseuals qui sont mal vêtus mais qui savent chanter et bien s'exprimer devant Dieu, sont plus appréciés de lui.

R18 finit en nous renseignant un peu plus sur l'identité de la grive et sa relation avec les Maseuals: "*C'était un de nos frères: elle était comme nous. Après sa mort, elle s'est transformée en oiseau*" (R18:6). Cela suggère qu'auparavant c'était un homme maseual, mais qu'il s'est transformé en oiseau après l'apparition du Soleil. Cela confirmerait l'assertion rencontrée dans la mythologie nahuatl classique et répétée dans plusieurs récits de notre corpus que les hommes des temps antérieurs se sont transformés en animaux. Et cela confirme aussi la conception maseuale de la perméabilité, au plan mythique, des catégories animal et humain.

Il faut remarquer que cette interprétation suppose un certain brouillage de l'Avant et l'Après, puisque l'existence des Maseuals est bien sûr postérieure à l'apparition du Soleil. Mais un tel "brouillage" est habituel dans les mythes, qui ne suivent pas une temporalité linéaire.

8.4. L'éclipse

Voici, finalement, le résumé d'un récit qui nous raconte la fin d'un Soleil et le commencement d'un nouveau Soleil. Bien qu'il ne s'agisse pas d'un mythe d'origine, il nous semble important de l'interpréter ici parce qu'il nous apprend sur le Soleil et sur l'attitude des gens face aux éclipses.

R19 L'ÉCLIPSE Salvante

1. Il y eut un combat entre la Lumière (Tanex) et le Soleil (Tonaltsin), le Soleil voulut disparaître. Le Soleil voulut tomber sur la terre et la brûler. Le feu monterait à six mètres de hauteur. Le Soleil avait dit qu'il allait tomber sur la terre.

2. Il commença à disparaître du ciel après-midi vers trois heures. Les gens travaillaient dans les champs. Ils conduisirent près des maisons toutes leurs bêtes qui étaient dans les pâturages. Tout le monde était très inquiet parce qu'ils croyaient que c'était la fin du monde. Les gens rapprochèrent leur bétail des maisons pour qu'ils y meurent. Le Soleil disparut complètement. Même les étoiles n'apparaissaient plus dans le ciel. Les gens disaient que c'était la fin du monde.

3. *Le lendemain, le Soleil monta comme d'habitude. Le Soleil apparut mais il ne sortit pas du même endroit. C'était le Soleil, mais un Soleil nouveau. C'est ainsi que nous avons recommencé à vivre et nous avons recommencé à travailler. Tous ceux qui travaillaient dans les champs éloignés du village étaient venus jusqu'au village parce qu'il faisait nuit. Les grillons nocturnes entamèrent des chants pleins de tristesse. Tout le monde eut peur.* (TTO: 213)

Les oppositions principales que nous trouvons dans ce récit sont: Soleil (feu)/lumière, ténèbres/lumière, joie/tristesse, espace-sauvage/espace-humain, temps-propice/temps-néfastes.

Dans la première ligne de ce récit nous trouvons qu'il s'agit d'un combat entre la "Lumière" et le "Soleil". Mais, qui est le "Soleil" ? Et, qui est la "Lumière" ? La réponse à ces questions apparaît dans la seconde phrase du récit quand on lit: *"Le Soleil voulut tomber sur la terre et la brûler"*. "Le Soleil" est donc celui qui est en train de disparaître, le "Soleil de feu". Le terme employé dans ce récit pour désigner le Soleil est *Tonaltsin* (forme révérencielle de *tonal*). On peut traduire ce terme aussi bien par "Soleil" que par "jour" ou "destin". Quant à la "la Lumière" (*tanex*), un autre récit que nous avons déjà interprété nous dit: *"Cette Lumière nous la connaissons maintenant comme le Soleil"* (R17:1). C'est-à-dire que le Soleil actuel, celui qui a triomphé dans le combat, est "la Lumière". Il nous semble que R19 parle ici de l'alternance de deux Soleils, d'une fin du monde et du commencement d'une ère nouvelle comme nous pouvons le déduire de la phrase: *"C'était le Soleil mais un Soleil nouveau"* (R19:3).

Mais ce même récit semble parfois parler d'une éclipse. Les anciens Nahuas expérimentaient une grande peur lors d'une éclipse. Sahagún (1992: 431) nous dit que: *"quand le Soleil s'éclipse... les gens se troublent et sont pris de grand panique, les femmes pleurent à haute voix et les hommes crient"*. Les hommes avaient peur que le Soleil ne réapparaisse pas après les éclipses ni le jour après la fin d'un "siècle" (52 ans) parce qu'ils pensaient que le Soleil, dans ce cas, pouvait être vaincu par les forces du monde souterrain, et eux-même être dévorés par les monstres *tzitzimime* de l'occident, et la vie finirait sur la terre. Mais quand le Soleil apparaissait de nouveau, ils allumaient le feu nouveau avec des rites imposants et des manifestations de joie (Sahagún 1992: 439). Nous trouvons dans R19 des similitudes avec ces anciennes croyances.

En effet, notre lecture dégage de R19 les oppositions entre la lumière et les ténèbres, la joie et la tristesse. Après le combat entre l'ancien Soleil (feu) et le nouveau Soleil

(lumière), celui-ci monte dans le ciel, comme toujours et il triomphe des ténèbres. Les ténèbres sont rattachées dans le récit à la tristesse et à la peur: "*Les grillons nocturnes entamèrent des chants pleins de tristesse. Tout le monde eut peur*" (R19:3). Les ténèbres sont aussi considérées dans ce récit comme un signe qui annonce la fin du monde et la mort pour tous les hommes: "*Tout le monde était très inquiet parce qu'ils croyaient que c'était la fin du monde. Les gens rapprochèrent leur bétail des maisons pour qu'ils y meurent*" (R19:2).

En opposition aux ténèbres, la lumière est associée à la vie et le travail sur la terre: "*Nous avons recommencé à vivre, nous avons recommencé à travailler*" (R19:3). Ce qui réitère ce que nous avons trouvé auparavant (R19:3) quant à l'association du Soleil avec la possibilité de travailler. L'opposition initiale entre l'ancien Soleil et la terre (le Soleil voulait brûler la terre), se transforme dans la situation finale en accord entre le ciel et la terre grâce à la lumière du Soleil. En effet, la lumière de ce Soleil établit les conditions pour que les hommes, qui habitent la terre, continuent à vivre et à travailler. L'ancien Soleil voulait provoquer la mort sur la terre, tandis que la lumière du nouveau Soleil, signifie la renaissance et le renouveau de la vie sur la terre.

Ce récit souligne le rôle fondamental du Soleil pour les Maseuals: Illuminer la terre pour que les hommes puissent travailler et vivre (voir R16:4 et 8.1 *Le Soleil nouveau a Teotihuacan*). Cette assertion du récit correspond aussi à la croyance des Maseuals qui considèrent le Soleil comme le père qui donne la nourriture à ses enfants, les hommes. Ils l'appellent *Nuestro Padre Jesús* "Notre Père Jésus" parce que, comme nous l'avons remarqué auparavant (5.5), le Soleil est associé à Jésus-Christ. Ce récit suggère également que la fonction du Soleil de donner la nourriture aux hommes, peut être suspendue ou supprimée par un affrontement entre des forces spirituelles: L'éclipse est, en ce sens, un prélude de la fin du monde.

Nous trouvons dans ce récit une phrase qui signale que le Soleil: "*... comença à disparaître du ciel un après-midi vers trois heures*" (R19:2). Nous considérons que cet élément du récit établit un rapport de parallélisme avec ce que nous trouvons dans les évangiles chrétiens des trois "Synoptiques"¹⁴³ qui nous disent qu'autour de la mort de Jésus-Christ dans la croix "*dès la sixième heure (midi), il y eut des ténèbres sur toute la terre*

¹⁴³ On appelle les "synoptiques" les trois premiers évangiles de Matthieu, Marc et Luc parce qu'ils racontent de façon semblable plus ou moins les mêmes histoires sur la vie de Jésus-Christ.

jusqu'à la neuvième heure (trois heures de l'après-midi)" (Matthieu 27: 47; Marc 13: 33 et Luc 23: 44). Et ce dernier ajoute la phrase: "...le Soleil s'étant éclipsé" (Luc 23: 44). Nous avons déjà remarqué l'association que les Maseuals font de Jésus-Christ avec le Soleil. Nous trouvons donc une situation parallèle entre le Soleil qui meurt et le nouveau Soleil qui naît dans ce récit, d'une part, et entre Jésus-Christ qui meurt et qui ressuscite, d'après les croyances chrétiennes consignées dans les évangiles synoptiques (Matthieu 28: 1-20; Marc 16: 1-20 et Luc 24: 53) , d'autre part. Les idées de mort et renaissance sont donc présentées aussi bien dans ces épisodes des évangiles chrétiens que dans R19.

Une enquête sur l'ethnozoologie chez les Maseuals (TTO et Beaucage 2002: 74) établit une relation entre le chant de la grive,¹⁴⁴ la figure de Jésus-Christ crucifié pendant la Semaine Sainte et la tristesse. Un informateur nous dit: "*J'écoutais dire par nos ancêtres que cet oiseau (la grive) pleure lorsqu'il naît, il pleure de tristesse quand arrive la Semaine Sainte, pendant laquelle les hommes méchants tuent notre Sauveur, il pleure de tristesse parce qu'ils vont le crucifier.*" On se rappelle que la grive est l'oiseau qui a été choisi pour chanter au Soleil levant (8.3, R17:7, R18:6). Il est donc spécialement rattaché au Soleil. Or, dans la citation que nous venons de présenter, la grive chante avec tristesse à cause de la mort de Jésus-Christ. Ici le Soleil est mis en relation avec la figure de Jésus-Christ. C'est-à-dire que de façon implicite l'ensemble des textes de R17, R18 et la citation antérieure confirment l'identification que les Maseuals font de Jésus-Christ et du Soleil.

Du point de vue spatial, nous trouvons dans R19 une segmentation de l'espace en un espace dangereux et un espace protégé. Les champs, les pâturages sont considérés comme des espaces extérieurs dangereux, aussi bien pour les hommes que pour les animaux en comparaison avec le village, comme l'expriment ces phrases: "*Les gens travaillaient dans les champs. Ils conduisirent près des maisons toutes leurs bêtes qui étaient dans les pâturages... pour y mourir*" (R19:2), si la fin du monde arrivait. Les bêtes sont donc menacées de mort dans les pâturages et les hommes leur cherchent un refuge près des maisons, un espace humain plus à l'abri. Le récit signale ensuite que: "*Tous ceux qui travaillaient dans les champs éloignés du village étaient venus jusqu'au village parce qu'il faisait nuit*" (R19:3). Le village, les maisons qui constituent l'espace humain, est considéré de nouveau comme un espace plus protégé que le champ et les pâturages. Comme nous

¹⁴⁴ *Kuitatoktok, Turdus grayi.*

l'avons signalé auparavant (7.2), les Maseuals utilisent le mot *kuoujtaj* qui désigne les champs et la forêt, en opposition à *xolalpan*, le village.

Dans R19, contrairement aux récits précédents, sauf R7, on observe que l'opposition entre l'Avant et l'Après est minime: Les hommes, sous le nouveau Soleil, continueront à vivre et à travailler comme avant. Ce qui veut probablement dire qu'il s'agit plutôt d'une éclipse, d'un phénomène passager et non pas de la fin d'un âge cosmique.

Les récits maseuals que nous venons de lire dans ce chapitre portent des éléments qui permettent d'établir beaucoup plus de similitudes avec l'ancien mythe fondamental du *Soleil nouveau à Teotihuacan* qu'avec le récit biblique de la création du soleil. Au premier abord, cet ensemble de récits maseuals appartient de façon très nette au pôle de la religion méso-américaine. Nous ne trouvons qu'un nombre très réduit d'éléments témoignant de la pénétration des idées chrétiennes dans ces récits. En effet, même brouillé par l'incertitude sur l'identité de celui qui fit venir le Soleil, on nomme Dieu celui qui le fit naître. La place des anciens dieux Aztèques qui participent à la naissance du Soleil est donc ici prise par Dieu. D'autre part, la mention d'un ange qui invite les animaux à chanter pendant l'organisation de la fête pour célébrer la venue du Soleil, représente aussi l'insertion d'un autre élément d'origine judéo-chrétienne dans ces récits. Néanmoins, il faut tenir en compte ce que nous avons déjà établi dans 5.5, c'est-à-dire que la figure du Soleil représente Jésus-Christ pour les Maseuals. Ce qui signifie que bien que les éléments que l'on trouve dans les récits de cet ensemble appartiennent de façon très claire au pôle de la tradition mésoaméricaine, il existe un autre élément fondamental: L'identification de Jésus-Christ avec le Soleil qui marque cet ensemble de récits avec de connotations en rapport avec le pôle chrétien.

CHAPITRE 9

L'ORIGINE DU FEU

Le thème de la vieille femme égoïste qui possède le feu et de l'opossum qui le lui vole connaît une vaste diffusion, avec de multiples variantes, dans la mythologie des peuples autochtones de la Méso-amérique.¹⁴⁵ Nous avons recueilli chez les Maseuals une variante de ce récit dont voici un résumé:

R20

LA VIEILLE FEMME QUI AIMAIT LE FEU

José de la Cruz Pérez

1. *En ce temps là, on dit qu'il n'y avait pas encore de feu sur la terre. Une diablesse (amokualilamatsin, "la femme du pas bon"), la femme de Satan, gardait alors le feu dans un lieu éloigné. Que Dieu veuille que nous n'arrivions jamais à cet endroit ! Que Dieu nous protège ! Elle y avait le feu et elle ne la partageait pas avec les hommes de la terre. Beaucoup d'hommes lui demandaient: Donne-nous un peu de feu et elle répondait: Non, parce que le feu est à moi, il n'appartient qu'à moi.*

2. *Alors un jour les hommes appelèrent l'opossum¹⁴⁶ et lui dirent: Vas voir si tu peux lui voler un peu de feu. Ils lui dirent: mouille-toi complètement, vas là où elle habite, demande-lui la permission de te réchauffer et comme tu as une longue queue, sers-t'en pour emporter le feu. L'opossum exécuta l'ordre et pendant toute une journée il se trempa dans l'eau, et il s'en fut très mouillé là où était la vieille femme. C'est pour ça que maintenant nous voyons l'opossum avec les poils hérissés: Parce qu'il s'est en allée en frissonnant.*

¹⁴⁵ Selon López Austin (1990: 21), le mythe plus important de l'opossum en Amérique du Nord, très répandu et riche en variantes, est celui qui narre les prouesses du marsupial comme un Prométhée américain. Les diverses variantes nous renvoient aux temps où l'humanité manquait de feu, et celui ci était possédé par les êtres célestes ou par les habitants du monde souterrain. La vieille femme avare est une des propriétaires la plus mentionnés. Mais dans une belle version recueillie chez les Chatinos par Bartolomé et Barabas (1982: 111-112), ce sont les démons qui possèdent le feu, la fête, le mezcal et le tabac. L'opossum, commissionné ou officieusement, s'en va jusqu'au fourneau et enlève le feu, soit en allumant sa queue qui dès lors devient nue, soit en cachant la braise dans sa marsupe (Rentería, cité par López Austin 1990: 289-290). Grand bienfaiteur, l'opossum partage son trésor avec les hommes. Chez les Coras, le monde s'allume quand il reçoit le feu, et la Terre l'éteint avec son propre lait (Preuss 1912: 169-181). Chez les Huichols (Zingg 1982: 358; Furst 1972: 9-11) le héros civilisateur est mis en pièces; mais il se recompose en unissant ses parties et il ressuscite. Le mythe de l'enlèvement du feu converge avec la tradition chrétienne, et quelques versions le lient avec la naissance de Jésus. La Vierge et l'enfant souffrent de froid, et l'opossum enlève le feu pour les réchauffer. Il est récompensé avec la faculté de résurrection ou avec la marsupe dans laquelle il garde ses enfants (Williams García y Ramos 1980: 31; Ichon 1973: 95-96, Taggart 1983: 103-104, Williams García 1972: 67).

¹⁴⁶ *Takuatsin* ("venerable ou petit [tsin] mangeur [takuá]"), *Didelphis marsupialis*. Le genre *Didelphis* regroupe les uniques marsupiaux d'Amérique.

3. *L'opossum arriva là où était la femme de Lucifer. Il lui dit: Ma déesse (toteotsin), donne-moi la permission de me réchauffer un peu, j'ai très froid, je ne te volerai pas le feu, tu vois que j'ai très froid, je suis mouillé. Alors la vieille femme répondit: Oui, mais tu ne dois pas te réchauffer trop près du feu.*

4. *Alors l'opossum resta là à se faire sécher. Il ne regarda pas autour de lui. Comme la femme du Diable était déjà très vieille, elle commença à s'endormir. L'opossum se réchauffait mais il observait si la femme était déjà endormie. La femme ne lui fit pas attention. L'opossum gagna la confiance de la femme.*

5. *Alors l'opossum mit petit à petit sa queue dans le feu, dans les cendres. Il le fit avec confiance parce que la vieille femme était endormie. Soudain l'opossum sentit que toute sa queue était dedans, il la retira du feu et il courut, la queue en flammes, et dit: Ah, vieille femme ! Je me suis brûlé ! Vraiment je me suis brûlé !*

6. *L'opossum s'en alla et la femme ne put pas le rattraper. L'opossum dit à la vieille femme: Ah maudite vieille femme ! Ce n'est pas que je veuille te faire de mal. La femme de répondre: Maudit opossum ! Alors tu étais envoyé pour faire cela. Maintenant tu m'as vraiment enlevé le feu. L'opossum de répondre: Non, je me suis seulement brûlé. L'opossum s'en fut la queue en flammes.*

7. *Alors le feu, répandu par l'opossum, fut recueilli par tous ceux qui le désiraient. Après quoi, tous les hommes eurent le feu, grâce à l'opossum. C'est pour cela que nous le voyons maintenant avec la queue nue: Parce qu'il a emporté le feu avec sa queue. Avant il n'y avait pas de feu sur la terre. Je vis cela, nous avons recueilli le feu¹⁴⁷ et le feu commença à exister ici sur la terre. (TTO: 903-905)*

Les oppositions plus importantes que notre lecture dégage de ce récit, sont: vieille femme/opossum, Dieu/Diablesse, eau/feu et nature/culture.

Lévi-Strauss (1972: 166-196), dans la "Cantate de la sarigue" (*Mythologiques* 1964) considère les espèces sud-américaines (*Didelphis aurita*, *Didelphis albiventris*) comme des animaux "bons à penser". La sarigue et l'opossum peuplent les mythes de toutes les régions où ils habitent, de l'Amérique du sud aux États-Unis et ils occupent une place *sui generis* dans la mythologie méso-américaine (Munn 1984, López Austin 1990). Les peuples mésoaméricains attribuent à l'opossum des pouvoirs de résurrection, puisque, quand sa vie est en danger, il fait le mort et tout à coup il s'échappe (voir note 145).

Dans un conte maseual ("*Se takuatsin*", "Un opossum") de Porfirio Rodríguez (TTO: 237-240), divers grands animaux, entre autres le coyote et le pécari, travaillent ensemble pour le faire périr parce qu'ils n'acceptent pas que l'opossum soit le roi de la forêt. Ils commettent diverses actes pour le tuer mais chaque fois, quand ils célèbrent sa mort avec la danse, l'opossum apparaît vivant pour danser avec eux, jusqu'à ce qu'ils décident de ne plus le déranger. Plutôt qu'armé du pouvoir de résurrection, ce conte

¹⁴⁷ Dans cette phrase le narrateur, afin d'appuyer la véracité de son récit, affirme avoir été témoin des faits narrés.

maseual présente l'opossum comme immortel en même temps que comme un animal hardi et habile.

Dans R20, le récit qui nous occupe ici, la vieille femme égoïste qui ne veut pas partager le feu avec les hommes est identifiée avec la femme de Satan (R20:1), de Lucifer (R20:3). Elle est considérée dans le récit comme une femme redoutable comme on peut le déduire de ces expressions du récit: "*Dieu veuille que nous n'arrivions jamais à cet endroit (où elle habite) ! Que Dieu nous protège !*" (R20:1). On se rappelle que certains récits que nous avons lus auparavant attribuent aussi bien aux diables (R11:7) qu'aux *tsitsimimej* (R1) la faculté de dévorer les êtres humains ou leurs prédécesseurs. Alors, la peur à la Diablesse peut être interprétée comme peur des humains d'être dévorés par elle. En même temps, nous trouvons dans ces expressions l'opposition Dieu/Diable quand la phrase que nous venons de citer invoque la protection de Dieu contre la Diablesse. Ce qui nous renvoie à l'antinomie chrétienne, presque manichéenne, entre le Bien représenté par Dieu et le Mal, par le Diable.

Parallèlement, la Diablesse est également considérée comme un déesse, ce qui est exprimé de façon explicite dans la pétition que l'opossum lui fait: "*Bon, notre déesse (toteotsin, "notre [to] déesse [teo-] vénérable [tsin]"), donne-moi la permission de me réchauffer*" (R20:3). Nous trouvons donc ici, de nouveau (voir R8:7), une expression qui témoigne d'une conception polythéiste du monde divin.

Mais l'antinomie fondamentale que porte ce récit est l'opposition feu/eau. En effet, l'opossum se trempe (*moajawi*) dans l'eau et s'en va voler le feu en frissonnant. La conjonction du feu et de l'eau permet à l'opossum de réaliser son action altruiste de remettre le feu aux hommes pour qu'ils puissent s'en servir pour la préparation des aliments. On peut faire le parallèle avec Sentiopil qui, après sa conjonction avec le feu et l'eau dans le *temascal* (R1:3), donne le maïs aux hommes (R1:6). L'opossum, qui effectue la conjonction de l'eau et du feu dans son corps, devient le héros culturel qui réalise, en tant que Prométhée, le vol du feu pour le donner aux hommes. Mais, quel est le sens de la conjonction de l'opossum avec l'eau ? Pour répondre à cette question, permettez-nous de sortir de limites que nous nous avons tracées pour signaler que dans les mythes de l'Amérique du sud (Lévi-Strauss 1972: 166-196) la sarigue apparaît aussi associée à l'eau et au feu et que l'eau y représente l'origine des plantes cultivées, spécialement du maïs, que la sarigue révèle aux humains. La sarigue en l'Amérique du sud, est un héros culturel qui brise

l'ordre préculturel d'avant la diffusion du feu et qui enseigne l'agriculture et la cuisine aux hommes.

Il nous semble que le récit qui nous occupe ici peut être interprété dans cette même ligne. En effet, le feu constitue un élément indispensable au passage de la nature à la culture, de manger cru à manger cuit. Si la situation initiale dans R20 nous présente la disjonction des hommes et du feu, la situation finale aboutit à la conjonction des hommes avec le feu. L'opossum qui fournit aux hommes la possibilité de ce passage, constitue donc un médiateur dans la transition de l'humanité de l'état de nature à celui de culture. Comme médiateur, l'opossum, pour réaliser son oeuvre, utilise l'eau, l'élément que nous avons trouvé comme le médiateur par excellence dans divers récits de cette partie. L'opossum conservera à jamais les signes externes de son action médiatrice: ses poils hérissés à cause de son séjour dans l'eau froide et sa queue nue comme signe qu'il vola le feu pour le donner aux hommes (R20:2).

D'autre part, le feu de cuisine est utilisé fondamentalement chez les Maseuals pour préparer la nourriture par excellence: Les galettes de maïs. Or, la production du maïs par l'agriculture et sa transformation dans la cuisine pour faire les galettes, exige sa conjonction avec l'eau. En effet, l'association du maïs et de l'eau dans l'agriculture est un fait évident. Et la conjonction de l'eau et du feu dans la cuisine apparaît tout d'abord dans l'ébullition du maïs, et ensuite dans la cuisson (feu) de la pâte de maïs (eau-maïs) sur le *comal*.¹⁴⁸ L'opossum qui se trempe dans l'eau avant de réaliser le vol du feu pour le donner aux hommes représente donc, à notre avis, de façon métaphorique l'aliment cuisiné par excellence: Les galettes de maïs.

L'opossum, remplit donc dans ce récit un rôle fondamental dans le passage de l'humanité de l'état de nature à l'état de culture. Il donne le feu aux hommes et il représente de façon métaphorique l'aliment cuisiné par excellence, les galettes de maïs. De même que la sarigue dans l'Amérique du Sud, chez les Maseuals l'opossum est donc un animal "bon à penser", associé au passage de l'humanité de l'état de nature à celui de culture.

Ce récit peut être situé de façon très nette dans le pôle de la religion mésoaméricaine. Bien que nous ne trouvions pas de lien direct entre ce récit et l'ancienne mythologie, il appartient à l'ensemble de variantes du mythe de l'opossum raconté par

¹⁴⁸ Poêlon de terre cuite où on prépare les *tortillas* (galettes de maïs).

divers groupes autochtones du Mexique. Néanmoins, l'opposition Dieu/Diable que nous trouvons dans ce récit, le marque avec des connotations propres au pôle chrétien.

CHAPITRE 10

L'ORIGINE DE L'HOMME ET DE LA FEMME

Certain récits de la mythologie nahuatl classique nous racontent comment les humains actuels ont été créés à partir, soit des os des êtres humains qui vécurent dans des époques cosmogoniques antérieures (Orozco y Berra 1960-I: 23 et *Leyenda de los Soles*) soit d'une flèche (symbole phallique) lancée du ciel (masculin, haut) sur la terre (féminine, bas) qui fit naître un couple d'humains difformes, caractéristique d'une "humanité" d'avant l'agriculture (*Histoire du Mechique* 91-92, Mendieta 87-88 y Torquemada -III: 123-124, López Austin 1980 I: 205). Remarquons que, d'après Orozco y Berra (1960-I: 23) et la *Légende des Soleils*, la création des humains actuels à partir des os des êtres humains des époques antérieures (défunts) trouve des similitudes avec ce que nous dit le récit biblique de la création d'Ève à partir d'une côte (os) d'Adam (vivant) (Genèse 2: 22-23). Les os humains constituent donc dans certains récits des deux traditions, la matière première pour la création des êtres humains du monde nouveau.

D'autre part, la création des êtres humains apparaît dans le récit classique la *Légende des soleils* (*Leyenda de los Soles*: 120) associée à l'origine des chiens. En effet, selon ce récit, Tata ("notre père"); et Nene, ("notre mère"), des survivants du "déluge", ont été transformés en chiens parce qu'ils rôtièrent des poissons dans le feu qu'ils allumèrent en frottant des bâtons (voir aussi R3:3 et R4:4). Les dieux créateurs Citlalinicue et Citlalatónac pour les châtier, leur coupèrent le cou et raccommodèrent leurs têtes entre leurs fesses, les transformant ainsi en chiens. Remarquons ici que nous avons déjà trouvé dans un récit maseual (R6:3) que le singe a été créé de cette même manière, à partir de la transformation d'un homme antérieur.

Dans ce chapitre nous interpréterons un récit maseual sur l'origine de l'homme, de la femme et des chiens (R21). De même que dans la mythologie nahuatl classique, l'origine des chiens apparaît ici associée à la création des hommes, ce récit constitue une variante du récit de la création d'Adam et d'Ève d'après la Bible (Genèse 1: 23-28 et 2: 7-25) avec l'addition d'autres éléments hétérogènes. Comme dans le récit de la Genèse, la création d'Adam dans ce récit, se fait à partir de l'argile et celle d'Ève à partir d'une côte d'Adam.

Voici le récit:

R21

DIEU ET LE DIABLE

José Nazario Ocotlán

1. Notre Dieu passait souvent par le même chemin. Le Diable fit quelques figurines d'argile: des figurines de chiens et un bonhomme (*tatakak*) d'aspect humain (*cristiano*, "chrétien", homme). Il fit cela pour faire peur à notre Dieu et l'empêcher de passer par-là. Mais comme Dieu avait des pouvoirs divins, il bénit les figurines. Après cela le Diable s'en fut voir ce qui était arrivé avec ce qu'il avait préparé, mais son oeuvre se rebella contre lui et les chiens le poursuivirent loin, jusque à un chemin, en le mordant. Il ne put plus s'en rapprocher.

2. Dieu emporta le bonhomme d'argile et le fit le jardinier dans son jardin. Il souffla dans son nez et il se transforma en homme: C'était Adam. Puis Dieu vint le voir, il était en train de dormir. Notre Dieu pensa qu'Adam avait besoin de compagnie et pensa lui chercher une compagne. Quand Adam dormait, Dieu lui coupa une côte du côté gauche et la mit à ses côtes. Quand Adam se réveilla, il y avait une femme allongée qui s'appelait Ève. Adam eut peur de voir la femme couchée. Mais comme Dieu lui donna la bénédiction pour qu'elle fût sa compagne, il vécut longtemps avec elle.

3. Après quoi, notre Dieu planta un pommier pour que nous mangions les pommes, mais le Diable vint et se transforma en serpent. Quand Dieu retourna, le serpent était en train de mentir à Ève et Adam. Il leur disait que la pomme était bonne qu'il fallait la manger. Le Diable coupa vite une pomme, il en donna la moitié à Ève et il mangea l'autre moitié. On en donna un morceau à Adam. Mais Adam avait peur, il ne voulait pas la manger parce qu'il pensait qu'il se ferait réprimander par son père Dieu. Alors il avala la pomme de travers et elle y resta dans sa gorge jusqu'à présent comme une petite boule, comme un petit os.¹⁴⁹ Le serpent grimpa sur une branche du pommier et Dieu le réprimanda. Il lui dit: Tu es venu aujourd'hui tromper mes enfants, dès maintenant ils vont vivre dans l'effort et dès maintenant aussi, là où ils te rencontreront, ils seront tes ennemis jusqu'à la fin des temps. Quand tu pourras, tu vas les blesser. Mais ils vont te blesser aussi et ils pourront te tuer. Alors le serpent n'a pas vraiment de parrain. Personne ne le gouverne, là où nous le rencontrons, nous le frappons soit avec un bois, soit avec une machette ou avec ce qui nous tombe sur la main. (TTO: 1468)

L'opposition qui se dégage tout d'abord dans notre récit est celle entre Dieu (*todios*, "notre Dieu") et le Diable (*Amokuali*, "le pas bon"). En effet, la création de l'homme apparaît ici comme fruit de l'opposition entre Dieu et le Diable. Et, de façon contradictoire, d'après la logique judéo-chrétienne, le récit nous présente la collaboration entre Dieu et le Diable, étant donné que le Diable commence à faire des figurines et un bonhomme d'argile

¹⁴⁹ Au Mexique et en français on appelle "pomme d'Adam", ("*manzana de Adán*") la proéminence qui est visible surtout au niveau du cou des hommes.

et que Dieu leur donne vie. Ensuite le Diable, transformé en serpent, induit Adam et Ève dans la tentation de désobéir à Dieu, ce qui provoque la malédiction de Dieu envers le serpent et la condamnation des hommes au travail pénible. Cette opposition Dieu/Diable apparaît donc, dans ce récit, marquée, en même temps par l'opposition manichéenne judéo-chrétienne entre le Bien, attribué à Dieu, et le Mal, attribué au Diable (lequel est qualifié par les Maseuals comme *amokuali*, "le pas [*amo*] bon [*kuali*]"). Mais apparaît aussi, dans ce récit, la complémentarité des principes contraires propre aux conceptions mésoaméricaines. C'est le Diable qui fait les figurines d'argile à partir desquelles Dieu crée l'homme et le chien. Il existe donc ici une certaine collaboration, quoique non intentionnelle, entre Dieu et le Diable.

D'autre part, ce récit nous montre Dieu comme créateur. Il donne la vie en même temps à l'homme et au chien. Le Diable, quant à lui comme dans R15:2, prétend gêner Dieu, le créateur. Cette opposition entre Dieu, le créateur, et le Diable qui le gêne, rappelle la mythologie nahuatl classique qui attribue au couple de démiurges Quetzalcoatl et Tezcatlipoca l'alternance dans les tâches créatrices et de destruction du monde (*Histoire du Mexique* 1985: 108).

Ce récit nous informe aussi qu'Adam, après avoir avalé la pomme, avait peur de se faire "*réprimander par son père Dieu*" (R20:3). Apparaît donc ici la conception judéo-chrétienne, de la conscience de la faute morale, du péché, qui mérite la punition de Dieu. En outre, cette citation nous permet de dégager la paternité de Dieu par rapport à Adam laquelle est explicitement énoncée dans cette phrase.

Si, dans ce récit, la situation initiale se caractérise par l'absence des hommes sur la terre, dans la situation finale Adam et Ève habitent la terre. Divers éléments intermédiaires favorisent le passage de la situation initiale à la finale. Ainsi le Diable, qui prend toujours l'initiative, apparaît comme médiateur. En effet, le bonhomme d'argile, formé par lui, est pris par Dieu qui, comme dans la Bible (Genèse 2: 7), souffle dans son nez pour lui donner la vie et le transformer en homme (Adam). Cet élément est clairement d'origine judéo-chrétienne. Néanmoins, on se rappelle que dans certains récits maseuals et classiques le vent constitue aussi bien un élément associé à la construction du monde et de ses habitants, qu'à sa destruction (6.3).

Ensuite Dieu donne à Adam une compagne, Ève, formée à partir d'une de ses côtes (R21:2). Elle est créée à partir d'un os d'Adam (os de vivant) de façon similaire à ce que

nous trouvons dans les récits classiques (1.6) où les hommes de la nouvelle humanité furent formés à partir des os des hommes des époques antérieures (os d'humains morts). La femme est créée en second lieu, après l'homme, ce qui marque, comme dans la Bible, la primauté de l'homme et donc la subordination de la femme à l'homme. Ceci semble être réitéré par le fait qu'Ève a été formée à partir d'une côte du côté gauche d'Adam et nous trouvons dans les croyances et la mythologie maseuales des connotations négatives associées au côté gauche (13.1). Mais, à différence de la Bible (Genèse 2: 23) où Adam semble se réjouir quand il connaît Ève sa compagne, dans R21:2 Adam a peur en voyant Ève couchée près de lui. Cette remarque du récit nous suggère que les rapports avec la femme, l'union sexuelle, impliquent dans les conceptions que porte ce récit, une dimension de peur de la part de l'homme "non initié".

Ce même récit raconte aussi que le Diable se transforma en serpent (*kouat*). Or les serpents sont considérés par les Maseuals (R7:1, 5.4 et 5.7), aussi bien que par les autres peuples méso-américains, comme des êtres chtoniens. Plus avant, nous trouverons le serpent rattaché au *Talokan*, au bas, souvent dans un contexte positif de fertilité ou de protection de la nourriture des hommes (R40, R41, R57, R58, R59, R60, R62, R63, R64). Mais ici, le serpent s'oppose plutôt à Dieu autant parce qu'il est une manifestation du Diable, que parce qu'il induit Adam et Ève à agir en opposition à Dieu (R21:3). Le serpent donc, rattaché au bas et à la fécondité dans la symbolique maseuale et, en général des peuples mésoaméricains, apparaît ici marqué par des connotations diaboliques et négatives, similaires à celles que l'on trouve dans le récit biblique.

Ce récit nous dit que, comme conséquence de la désobéissance d'Adam et Ève, induite par le serpent, cet animal fut maudit par Dieu et condamné à vivre "sans parrain" et "sans personne qui le gouverne". Cette vision du serpent comme animal maudit, qui a son origine dans la tradition chrétienne (Genèse 3: 14-15), diffère profondément de la conception autochtone, selon laquelle le serpent est un messenger des divinités chtoniennes. Lorsque les pêcheurs ou les chasseurs (lesquels se dédient à des activités non agricoles) rencontrent un serpent venimeux sur le chemin, ils abandonnent la chasse ou la pêche pendant quelques jours et ils retournent chez eux pour se soumettre à un rituel de purification, lequel inclut, entre autres rites, l'abstinence sexuelle. Ils se demandent aussi quel est le message que les maîtres du monde souterrains veulent leur transmettre. En même temps, du point de vue des activités agricoles, un serpent comme le boa constrictor

(*masakouat*) est considéré par les Maseuals comme générateur de la fécondité du maïs. C'est pour cela que certains agriculteurs maseuals favorisent la présence de boas dans leurs champs de maïs. À l'heure actuelle, le serpent a donc pour les Maseuals une signification ambiguë, qui puise dans ces deux sources.

R21 établit aussi que, par suite à la désobéissance des hommes à Dieu, l'homme souffrira beaucoup dans le travail (R21:3), ce qui constitue une réitération du message que l'on trouve dans R1:4 et R2:1. Le sort de l'homme est donc de souffrir dans le travail pour obtenir sa nourriture, de la même façon que, selon la Bible, l'homme doit gagner son pain à la sueur de son front (Genèse 3: 19).

R21 associe la création de l'homme à celle du chien (R21:1). Le chien, gardien de la maison et compagnon des enfants et des adultes aux champs, est l'allié de l'homme et la force du Bien. D'après les anciennes croyances des peuples nahuas, c'est sur le dos d'un chien que l'âme du défunt traverse le fleuve qui barre l'entrée du pays des morts (Códice Vaticano A lam. 1 y 2 et Sahagún 1992: 206-207). Un conte maseual de notre collection narre comment chaque nuit un chien trompe le Diable qui veut enlever son maître en lui faisant compter tous ses poils et quand le Diable arrive presque à la fin, à l'aube, le chien, qui semble avoir entendu un bruit, saute en aboyant pour lui faire perdre le compte de ses poils. Il reporte ainsi de façon indéfinie la remise de l'âme de son maître au Diable. Dans R21 le Diable qui voulait faire peur à Dieu, voit son tour déjoué. Les chiens, que le Diable même avait contribué à créer, le font s'enfuir. Dans les deux cas, le chien constitue un allié de l'homme contre le Diable et il représente donc une force du Bien.

Les correspondances de beaucoup d'éléments de ce récit avec la narration d'Adam et d'Ève de la Bible et avec les croyances de la tradition judéo-chrétienne, permettent de situer de façon très claire ce récit dans le pôle chrétien. Néanmoins, cette narration maseuale n'est pas libre de quelques contenus qui appartiennent plutôt au pôle mésoaméricain. Entre les éléments rattachés à la sphère chrétienne, nous mentionnerons les suivants: La création du premier homme à partir de l'argile, le souffle de Dieu dans le nez d'Adam pour lui donner la vie, la création d'Ève à partir d'une côte d'Adam pendant que celui-ci est endormi, la création d'un paradis pour Adam et Ève, l'association du Diable au serpent (propre de la tradition judéo-chrétienne postérieure puisque cette association ne se trouve pas dans le récit de la Genèse), les oppositions Dieu/Diable (serpent) et Bien/Mal, l'induction d'Adam et Ève de la part du serpent à la tentation de manger la pomme

interdite par Dieu, la conscience de la faute morale qui mérite la punition de Dieu, la malédiction de Dieu contre le serpent, la damnation de l'homme à souffrir dans le travail à cause de sa désobéissance.

Du côté du pôle mésoaméricain, nous découvrons l'alternance et la complémentarité de deux démiurges créateurs (le Diable et Dieu) de façon semblable à ce qu'on trouve dans l'ancienne mythologie et l'association de l'origine de l'homme avec celle du chien. Mais ces éléments méso-américains se localisent dans un contexte très rapproché de la tradition judéo-chrétienne.

CHAPITRE 11

LE MAÏS RETROUVE

Nous allons lire dans ce chapitre quatre récits maseuals sur le maïs. Tout d'abord nous interpréterons trois variantes d'un récit sur la découverte du maïs par les humains grâce à l'intervention des pic-bois¹⁵⁰, des fourmis *Atta* et des souris (R22-R24). Par la suite nous aborderons la lecture d'un autre récit dans lequel la fourmi *Atta* livre le secret de la culture du maïs au maître de la montagne, le *Tepeuj* (R25).

Les récits maseuals de ce chapitre ont un rapport étroit avec un des récits de la *Légende des Soleils*, de la mythologie nahuatl classique. Cette dernière raconte comment le dieu Quetzalcoatl ("serpent [*coatl*] à plumes précieuses [*quetzal-li*]") rencontra une fourmi rouge qui transportait un grain de maïs. Quand Quetzalcoatl lui demanda où elle avait trouvé le grain de maïs, la fourmi ne voulut pas lui livrer son secret. Comme le dieu insistait, la fourmi lui révéla finalement le secret et lui dit que le maïs venait de Tonacatepetl ("la montagne [*tepetl*] de notre chair [*to-naca-tl*]"). Quetzalcoatl se transforma en fourmi noire et, en compagnie d'une autre fourmi de la même couleur, il entra dans la montagne et toutes les deux transportèrent des grains de maïs à Temoanchan où les autres dieux mâchèrent les grains et les mirent dans la bouche des hommes, afin de les fortifier. Ensuite Quetzalcoatl lia la montagne avec des cordes et essaya de la transporter sur son dos, mais il n'y réussit pas. Alors le dieu Nanahuatl, ("Celui qui a des bubons")¹⁵¹ démolit la montagne à coups de bâton et les *Tlaloques* ("les dieux de la pluie") de couleurs blanche, noire, jaune et rouge, recueillirent le maïs et les autres grains qui servirent à la subsistance des hommes (*Leyenda de los Soles* 1938: 338-340). Après ce résumé d'un fragment du mythe classique, lisons nos récits maseuals.

11.1. La découverte du maïs

Voici un résumé de la première variante de ce récit (R22) et un tableau qui contient les principaux éléments de ce même récit et des deux autres versions (R23 et R24) de ce cycle.

¹⁵⁰ *Kuouchitoy*, Fam. *Picidae*.

¹⁵¹ C'est-à-dire, le dieu qui s'est transformé en Soleil à Teotihuacan (voir 8.1).

R22
L'ORIGINE DU MAÏS
Francisco Ortigoza Téllez

1. *Il y a longtemps, il n'y avait pas de maïs. Un couple de petits pic-bois se mit d'accord pour fracasser une montagne, pour en faire sortir le maïs qui était dans une caverne. Les petits oiseaux travaillèrent pendant trois jours parce que c'était difficile de percer la montagne. Ils disaient: Peut-être que le maïs sortira de l'intérieur de la caverne. Il sera pour tout le village, pour tous nos frères, pour qu'ils l'utilisent comme grain et le fassent pousser pour la communauté. Le troisième jour, la montagne se brisa, elle s'écroula et le maïs commença à jaillir. Mais quand la montagne se fut écroulée, elle entraîna les oiseaux avec elle et, une des pierres détachées de la montagne, frappa l'un des petits oiseaux sur la tête et le fit saigner. Le petit oiseau dit alors: Je ne vais pas mourir, je vais guérir. Ce qui est important c'est que notre travail aie réussi. Alors les oiseaux s'en allèrent.*

2. *Le maïs jaillit de la montagne et se répandit pendant trois jours, Personne ne s'en rendit compte. Alors les fourmis Atta commencèrent à le transporter. Les habitants du village le remarquèrent et dirent: D'où ces petites fourmis apportent-elles le maïs ? Les hommes attrapèrent une fourmi pour examiner le maïs. Le maïs était un beau grain, blanc. Il était vraiment beau ! Les hommes de dire: Il faut que nous allions voir d'où ces fourmis apportent le maïs. Nous en avons grand besoin. Les fourmis Atta continuèrent à le transporter. Elles marchaient l'une derrière l'autre, en file.*

3. *Cinq¹⁵² hommes se mirent d'accord pour aller chercher le maïs sur le chemin des fourmis. Ils commencèrent à desherber le chemin, mais le premier jour, ils n'arrivèrent pas jusqu'à l'endroit où sortait le maïs. Ils tardèrent trois jours pour y arriver. Après cela, ils retournèrent dire aux habitants du village d'aller chercher le grain.*

4. *Les habitants de haute montagne (Ajkopatokniuan, Nos [to] frères [ikniuan] qui habitent en haut [ajkopa]) furent les premiers à emporter le maïs qui sortait de la montagne. Ils remplissaient leurs sacs et ils retournaient. Le maïs était allongé (pijpijsatik), c'était du bon maïs parce que personne n'avait marché sur lui. Les Sanmigueleños¹⁵³ n'allèrent pas tout de suite se procurer du maïs, ils ne le considéraient pas important. Mais quand les Sanmigueleños décidèrent de l'emporter, il était déjà plat car on l'avait foulé aux pieds. Les Sanmigueleños de dirent: On a marché sur le maïs, mais il nous servira. Nous allons le semer et nous allons le récolter.*

5. *De cette façon le maïs se répandit dans tout le village, les Sanmigueleños le passèrent de main en main, car le maïs appartient à tous, il appartient à tout le*

¹⁵² Le chiffre cinq est associé, dans la mythologie nahuatl classique avec: Les quatre directions et le centre (nord, sud, est, ouest et centre). Les tlaloques ou dieux de la pluie sont rattachés à ces directions. Nous allons voir que ces associations apparaissent aussi dans d'autres mythes maseuals. Les Maseuals conçoivent aussi la Terre (*Taltikpak*) comme soutenue par cinq arbres, rattachés à ces mêmes points, ayant leurs racines au *Talokan*.

¹⁵³ Terme utilisé pour désigner les habitants de San Miguel Tzinacapan, le principal village maseual d'où procède ce récit.

village, à toute la république, à tout le monde. Le maïs se répandit petit à petit dans le monde, et il continue de se répandre jusqu'à présent. (TTO: 1-5)

Tableau no. 6
LE MAÏS RETROUVÉ
Résumé des trois versions

R22 L'ORIGINE DU MAÏS Francisco Ortigoza Téllez	R23 LE MAÏS EST APPARU Miguel Antonio Huili	R24 LES DIFFÉRENCES DU MAÏS Micaela Zamites
Un couple d'oiseaux pic-bois brise une montagne et fait jaillir le maïs qui est dans une caverne. Une pierre se détache de la montagne et frappe la tête du pic-bois mâle et le fait saigner. (R22:1)	Le pic-bois fait un trou dans la montagne pour en faire sortir beaucoup de maïs. La pierre se brise et un morceau tombe sur la tête du pic-bois. Il commence à saigner. C'est pour cela que maintenant cet oiseau a la tête rouge (R23:1).	(Pas d'épisode équivalent)
Les fourmis <i>Atta</i> montrent le maïs aux hommes (R22:2).	Les fourmis <i>Atta</i> percent le sac et font sortir le maïs. Et le maïs apparaît. (R23:1).	(Pas d'épisode équivalent)
(Pas d'épisode équivalent)	Les souris entrent dans le sac et commencent à répandre le maïs (R23:1).	(Pas d'épisode équivalent)
Cinq hommes trouvent le maïs qui jaillit de la montagne et invitent les habitants du village à aller le chercher (R22:3).	(Pas d'épisode équivalent)	(Pas d'épisode équivalent)
Les habitants de haute montagne devancent les Sanmigueleños pour aller chercher le maïs. Ceux-ci emportent un maïs qui a été foulé aux pieds (R22:4).	(Pas d'épisode équivalent)	On dit que notre maïs n'est pas bon parce que les ânes l'ont foulé aux pieds. Par cette raison notre maïs est large et plat (<i>pajpataxtik</i>). Au contraire le maïs de haute montagne est un bon maïs. Il est allongé et rond parce qu'il ne fut pas foulé aux pieds par les ânes (R24:1).
Le maïs se répand, petit à petit, dans le monde (R22:5).	L'oiseau montre le maïs. Les souris le font sortir et il existe jusqu'au présent (R23:1).	(Pas d'épisode équivalent)
(TTO: 1-5)	(TTO: 765)	(TTO: 1269)

Les trois variantes de ce cycle (R22, R23 et R24) semblent une continuation de R1:6 où Sentiopil emmagasine à *Kueskomatepek* ("sur [-k] la montagne [*tepe-t*] grenier [*kueskoma-t*]"), le maïs pour les êtres humains (R1:6). Les deux premières variantes nous racontent comment les oiseaux pic-bois firent sortir de la caverne de la montagne le grain de maïs qui y était emmagasiné (R22:1 et R23:1). C'est-à-dire que ce récit nous parle de la

découverte du maïs que Sentiopil avait mis à l'intérieur de la montagne. Ceci semble être confirmé par le fait que le récit de Sentiopil (R6:1) partage avec R22 et R24, deux des récits qui nous occupent ici, l'épisode de la découverte du maïs par les Maseuals et les habitants de haute montagne (R22:4 et R24:1).

Notre lecture des récits de ce cycle trouve que les principales oppositions apparentes qui organisent le sens des trois variantes sont: pic-bois/montagne, haut/bas, ciel/terre, mâle/femelle et avant/après. Sur ces antinomies semble se construire la signification fondamentale des récits de ce cycle.

En effet, les pic-bois, en tant qu'oiseaux, apparaissent rattachés au ciel atmosphérique, à la partie supérieure, "le haut", et la montagne, à la terre, "le bas". Le couple pic-bois/montagne semble se rapporter à la dualité des genres, masculin et féminin. Le geste des pic-bois d'ouvrir la caverne de la montagne à coups de bec, évoque directement la masculinité, ils font que la montagne "accouche" du maïs qu'elle porte. Le parallélisme est frappant avec R1:1 où le colibri féconde la jeune *tsitsimit*; il en naquit Sentiopil qui plaça le maïs dans la caverne de la montagne (R1:6) pour faire don de ce grain à l'humanité nouvelle. Le caractère masculin des pic-bois comme du colibri découle non seulement du fait qu'ils sont rattachés au ciel et que le ciel est considéré comme masculin comme nous l'avons déjà remarqué (5.5), mais aussi de leurs becs qui constituent des symboles phalliques.¹⁵⁴ Mais, si les oiseaux pic-bois constituent un symbole masculin, pourquoi le récit nous présente-t-il un couple d'oiseaux ? Nous pensons qu'il s'agit ici d'un dédoublement du principe masculin en masculin/fémnin, seule entité complète. Nous savons déjà que ce type de dédoublement apparaît souvent dans la mythologie classique (voir 5.5) et nous le retrouvons ici dans la mythologie maseuale comme nous l'avons déjà trouvé auparavant (voir 5.4 et 5.5).

Dans les récits précédents, le don du maïs aux hommes se réalise à travers une série d'intermédiaires comme les oiseaux pic-bois (*kuoujchitomej*), les fourmis (*askamej*) et la souris (*kimichin*). Dans R22 les pic-bois font apparaître le maïs aux fourmis, et celles-ci le montrent aux hommes qui le prennent et le partagent, de façon progressive, avec toute l'humanité. Dans une autre des variantes, la souris répand le maïs de par le monde (R23:1).

¹⁵⁴ Le lien entre les oiseaux et la masculinité est confirmé par le fait que les Maseuals désignent les organes sexuels masculins par le terme *uilot* qui désigne une sorte de colombe sauvage (*uixtsin* ou *uiltsin* n.sc. *Leptotila* spp., *Columbina* spp.). Les Mexicains en général, aussi bien Amérindiens que Métis, emploient également le terme espagnol *pajarito*, "petit oiseau", dans le même sens.

Or, ces intermédiaires apparaissent rattachés aussi bien au haut (oiseaux) qu'au bas (fourmis et souris). C'est-à-dire qu'aussi bien les oiseaux que les fourmis et les souris participent à rendre possible la conjonction du maïs avec les hommes. Du point de vue cosmologique, on peut considérer que le ciel et la terre collaborent, à travers la médiation de ces animaux, pour faire don du maïs à l'humanité.¹⁵⁵

Le geste des pic-bois nous renvoie, comme nous venons de le remarquer, à l'action du cultivateur maseual (homme, masculinité) qui, avec sa *coa* (bâton), perce le sol pour semer le maïs. La tâche de semer le maïs est une fonction réservée en exclusivité à l'homme. Néanmoins la femme est chargée de faire germer dans l'eau le grain avant les semailles et elle participe souvent à la récolte. Du point de vue des rapports homme/femme, la participation dominante de l'homme dans la production de l'aliment prestigieux contribue à assurer sa domination sur la femme. Remarquons que la domination du principe mâle est aussi mise en relief par ce même récit à travers le fait que le héros principal, qui sera associé à l'effusion du sang et qui portera la marque de son sacrifice pour donner le maïs aux hommes, est l'oiseau mâle.

Pour en terminer avec les pic-bois, soulignons que le texte de R22:1 contient l'expression: "*Ne tiempo amo onkaya taoltsin, kemaj kinemilijkej chiktejtsitsin, kitemotiuij taoltsin itech in tepet*" ("En ce temps là, il n'avait pas de maïs. Après les petits oiseaux pensèrent chercher le maïs dans la montagne"). Le terme *kinemilijkej* ("pensèrent") assume que les pic-bois sont doués de pensée. Les peuples nahuas, et également les Maseuals contemporains, attribuent un caractère sacré à certains oiseaux: un colibri est le père de Sentiopil (R1:1). Un oiseau charognard est l'envoyé du ciel voir ce que font les hommes après le déluge (R4:4). Ce sont des oiseaux qui font d'un petit enfant le Soleil (R18:1), tandis que la grive et le merle sont sélectionnés pour chanter au Soleil tous les jours au lever du jour (R17:7). L'attribution de la "pensée" au pic-bois ne constitue donc, selon nous, qu'une façon de mettre en relief leur caractère sacré.

Le texte mentionne également le rôle joué par les fourmis *Atta* ou "coupe feuilles". Ces insectes apparaissent, du point de vue linguistique et mythologique, très reliées au maïs aussi bien chez les Nahuas des temps classiques (*Leyenda de los Soles* 1938: 338-340) que chez les Maseuals contemporains (R22, R25). En effet, dans l'actualité, le terme *tsikat*

¹⁵⁵ Tout comme dans le récit de Sentiopil, on retrouve la participation du colibri (ciel), des animaux sauvages qui aident à la culture (terre) et même des tortues (eau) qui sauvent le héros civilisateur.

(fourmi *Atta*) sert à désigner le maïs rouge (*tsikataol*) et le mot *tsikamej* (*tsikat* au pluriel) est utilisé pour désigner les fourmis rouges.¹⁵⁶ La langue même confirme donc le lien établi par le mythe entre le maïs et les fourmis rouges. Du point de vue symbolique, les fourmis apparaissent reliées au maïs parce qu'elles habitent dans des galeries sous la terre, ce qui nous renvoie au *Talokan* (dans le monde souterrain) qui gère le maïs, lui donne sa fécondité et fournit les conditions pour sa reproduction en donnant à la terre les eaux de la pluie et la chaleur nécessaire.

Sous l'angle mythologique les fourmis sont associées au maïs dans le mythe classique de Quetzalcoatl (*Leyenda de los Soles* 1938: 338-340) auquel nous avons fait référence dans l'introduction de ce chapitre. En effet, une fourmi rouge révéla à ce dieu le secret de la localisation du maïs à Tonacatepetl ("la montagne des subsistances"). Quetzalcoatl se transforma en fourmi noire et, en compagnie d'une autre fourmi de la même couleur, il entra dans la montagne et toutes les deux transportèrent des grains de maïs à Temoanchan où les autres dieux les mâchèrent et les mirent dans la bouche des hommes, afin de les fortifier. Les récits de ce cycle relient de façon très étroite les fourmis avec le maïs. Ce sont les fourmis qui montrent le maïs aux hommes (R22:2, R23:1).

D'autre part, du point de vue éthologique, le fait que les fourmis constituent des "sociétés" très bien organisées pour obtenir de façon coopérative, en surabondance, avec leur dur labeur, les biens nécessaires à leur subsistance, nous renvoie aussi à la forme d'organisation et de travail considérée comme adéquate par les Maseuals pour la production du maïs: l'institution de la *mait* ("main") ou en espagnol *mano vuelta* ("retour de main"), dans laquelle chacun fournit à d'autres des journées de travail qui lui seront rendues (4.2).¹⁵⁷

D'autre part, R23:1 attribue à la souris (voir tableau no. 6), plutôt qu'aux hommes ou aux fourmis, le travail de répandre le maïs par le monde. Dans la pensée des Maseuals on trouve parfois des signes d'appréciation envers la souris. Une anecdote nous aidera à préciser cette affirmation. En une occasion, nous avons été témoins de la surprise d'une

¹⁵⁶ Les Maseuals utilisent fréquemment aussi le terme espagnol *arrieras* ou *arrieros* ("muletiers" ou "muletiers") car on les voit toujours transporter des feuilles coupées vers la fourmilière.

¹⁵⁷ Néanmoins, si les fourmis apparaissent dans ces récits maseuals marquées avec un caractère positif, la pensée nahuatl des temps classiques attribuait dans certains cas un caractère négatif aux fourmis. En effet, Sahagún (1992: 275) nous informe que les anciens Nahuas croyaient que s'ils trouvaient des fourmis dans leur maison, c'était un signe qu'ils subiraient des persécutions de la part d'une personne malveillante ou envieuse et que cette personne les y avait mis pour faire du mal à ses habitants.

femme maseuale quand elle connut notre décision de tuer une souris, que nous avions trouvée à l'intérieur d'un chaudron, contenant du maïs. La femme ne comprenait pas notre raisonnement qui justifiait notre intention de la tuer, c'est-à-dire, que nous voulions la tuer parce qu'elle mangeait le maïs. La femme nous dit qu'effectivement la souris mange du maïs mais qu'elle ne consomme pas tout le maïs (*amo kitami*, "elle ne le finit pas"). Dans les arguments de défense de la souris de la part de cette femme, nous trouvons qu'elle voulait nous faire comprendre qu'il faut partager le maïs avec la souris. Étant donné que, d'après le mythe, elle est associée au maïs, il faut avoir certains égards pour elle. Il existe donc un rapport mythique avec la souris.

Néanmoins, il ne faut pas croire que les Maseuals laissent le champ libre aux souris, parfois ils utilisent du poison pour les tuer quand elles font trop de dommages dans le maïs emmagasiné dans les greniers. Par ailleurs, ils prient la terre (le couple chtonien Talokan Tata et Talokan Nana) avant de semer le maïs, de délivrer la *milpa*¹⁵⁸ des actions destructrices des souris et ils mettent des mottes, dans les trous qu'ils font dans le sol avec leur *coa* (bâton) pour semer le maïs, afin de protéger le grain des souris.

Toutes les actions de ces intermédiaires (pic-bois, fourmis, souris) nous montrent qu'entre les deux pôles de l'opposition ciel/terre, il n'existe pas une antinomie absolue. Les deux pôles collaborent plutôt à la réalisation du but: Le don du maïs aux hommes pour satisfaire leurs besoins alimentaires.

D'autre part, nous trouvons dans R22:3 un parallélisme entre les cinq hommes qui ouvrent le chemin pour trouver le maïs à la montagne et les quatre dieux de la pluie (Tlaloques) qui œuvrent de concert avec Nanahuatl pour obtenir le maïs de la montagne dans le récit classique que nous avons présenté au commencement de ce chapitre. Il est intéressant de constater que le mythe classique associe les couleurs: blanche, noire, jaune et rouge aux dieux de la pluie. Dans le contexte classique, ces couleurs nous renvoient aux quatre directions ou plutôt régions du monde, lesquelles étaient soutenues par chacun des quatre Tlaloques. Comme nous l'avons déjà remarqué (3.3), le monde était conçu comme une fleur à quatre pétales plus le centre qui constitue la cinquième région du monde. Cela veut dire que nous trouvons dans notre récit maseual un contraste important entre la signification de ce récit par rapport au récit classique: Les cinq dieux associés aux cinq

¹⁵⁸ Champ où on cultive le maïs.

régions du monde qui vont chercher le maïs dans le mythe classique sont substitués, dans la variante moderne, par cinq hommes sans connotation de couleur ni de direction.

Sur le plan sociologique, nous trouvons aussi que l'idée de partager le maïs entre tout le monde est une idée récurrente dans le récit (R22:3, R22:5 et R23:1). L'exemple de ce partage altruiste est donné par les animaux qui interviennent comme intermédiaires. Les oiseaux réalisent le travail de montrer le maïs aux hommes (R22). Plus encore, l'oiseau mâle donne de son sang pour en assurer la transmission. Les fourmis leur montrent le chemin pour le trouver (R22:3). Et la souris s'occupe de le distribuer de par le monde (R23:1). Pour leur part, les cinq hommes qui marchent vers la montagne pour le chercher, expriment de façon réitérée qu'il faut partager le maïs avec toute l'humanité parce que "*le maïs appartient à tous*" (R22:5).

Néanmoins, l'idée de partage coexiste avec celle de concurrence. Dans le récit, contraste également l'action diligente des habitants de haute montagne pour s'appropriier du maïs, et celle plus lente des *Sanmiguelños*. Ce fait mythique prétend fonder les différences morphologiques et de qualité du grain que l'on trouve entre le maïs cultivé dans la haute montagne et celui qui sèment les Maseuals. Le maïs de haute montagne est plus valorisé que le maïs des Maseuals à cause du fait que celui-ci se gâte plus facilement.¹⁵⁹ "*On dit que notre maïs n'est pas bon parce que les ânes l'ont foulé aux pieds. Par cette raison, notre maïs est large et plat. Au contraire le maïs de haute montagne est un bon maïs. Il est allongé et rond parce qu'il ne fut pas foulé aux pieds par les ânes*" (R24:1). Ce récit nous suggère donc que le travail diligent et la débrouillardise sont récompensés par la meilleure qualité. Bien que les Maseuals utilisent les ânes et des mulets pour transporter les épis de maïs après les récoltes, leur présence n'est jamais attestée dans les mythes d'origine sauf dans R24. Les équins et les bovins sont par ailleurs évalués assez négativement ("animaux du Diable") tant comme pour les autres animaux qui ont été introduits en Amérique après la conquête (Beaucage com. pers.).

Si nous comparons ce récit avec le mythe classique que l'on trouve dans la *Légende des Soleils* et que nous avons résumé au commencement de ce chapitre, nous trouvons un affaiblissement des oppositions haut/bas et ciel/terre. En effet, nous pouvons constater tout d'abord que, dans R22:1 et R23:1, les oiseaux pic-bois qui percent la montagne avec leurs becs, remplacent le dieu Nanahuatl, qui, dans le récit classique, frappe la terre avec son

¹⁵⁹ Des facteurs climatiques peuvent jouer. La basse montagne est beaucoup plus chaude et humide.

bâton. On se rappelle que Nanahuatl, dans le mythe de Teotihuacan (5.4), apparaît comme le dieu pauvre et malade qui se transforme en Soleil dans le feu. La substitution du dieu Nanahuatl associé au Soleil, rattaché au ciel sidéral, par les oiseaux pic-bois qui appartiennent au ciel atmosphérique, implique donc un affaiblissement des oppositions et surtout leur déplacement du niveau divin au monde animal qui demeure cependant associé au sacré.

D'autre part, l'opposition masculin/féminin en association avec les oppositions pic-bois/montagne, haut/bas et ciel/terre que nous trouvons dans les récits de ce cycle, est suggérée aussi dans le récit de la *Légende des Soleils* lorsque Nanahuatl (Soleil, ciel, masculin) frappe la terre (féminine) avec son bâton (symbole phallique) pour obtenir le maïs. La collaboration du ciel et de la terre pour faire don du maïs aux hommes apparaît donc aussi dans le mythe classique. De même, nous trouvons que Nanahuatl, et les Tlaloques (dieux de la pluie) qui aident à recueillir les grains pour la subsistance des hommes nous sont présentés dans la mythologie nahuatl classique, aussi bien que par celle des Totonagues, voisins des Maseuals (Ichon 1990: 80), armés de bâtons qui produisent des éclairs (feu, haut). Les bâtons qu'ils portent et leur appartenance au ciel quand ils produisent la pluie, marquent également le caractère masculin de ces dieux. Néanmoins, la symbolique devient beaucoup plus complexe quand on considère que les Tlaloques sont aussi associés à la pluie, au vent, à l'eau et au *Talokan* (Leyenda de los Soles 1975: 121), le monde d'en bas, celui-ci considéré comme féminin. Nous reviendrons sur ce point plus loin (R47).

Entre les diverses oppositions que nous trouvons dans ce récit, une antinomie qui nous semble fondamentale est celle entre l'Avant et l'Après, l'Avant qui se caractérise par la disjonction de l'humanité avec le maïs et l'Après, par sa conjonction. L'humanité même est indissociable de cet aliment essentiel. En effet, la découverte du maïs par les hommes qui en ont grand besoin (R22:4) pour se nourrir, représente un message fondamental de ce récit. Les Maseuals considèrent le maïs comme "*la chose principale au monde*": C'est-à-dire que le maïs constitue pour eux l'aliment par excellence. L'Avant dans le récit qui nous occupe se caractérise donc par l'absence de cet aliment qui fonde l'humanité et l'Après, par son usage qui suit sa découverte.¹⁶⁰

¹⁶⁰ Une anecdote nous aidera à préciser la valeur que les Maseuals attribuent au maïs: Quand nous sommes arrivés à un petit hameau de la région maseuale les gens de la communauté que nous rencontrions dans les

En somme, on peut considérer que le récit qui nous occupe ici appartient au même ensemble ou groupe de transformations que l'épisode classique où Nanahuatzin, où le dieu qui sera transformé en Soleil, frappe la montagne pour obtenir le maïs. Mais dans ce récit, les éléments du mythe classique ont changé de registre: les dieux sont devenus des animaux. Cependant les oppositions haut/bas, ciel/terre, mâle/femelle ont été maintenues et elles continuent d'organiser le sens des récits contemporains. Notre lecture dégage que la caverne dans la montagne qui symbolise le *Talokan* (source de vie) doit être éventrée par des éléments célestes (les oiseaux pic-bois) pour que le maïs soit accessible aux hommes. Ce don des dieux exige de la part des pic-bois l'effusion de sang comme sacrifice aux dieux en échange du service reçu. À la symbolique de genre présente dans ce récit se rattache la division sexuelle du travail dans la culture du maïs. L'homme doit semer le maïs dans la terre (féminine) avec sa *coa* (symbole phallique) action de laquelle est exclue la femme. La diligence pour obtenir le maïs est marquée par la récompense d'une meilleure qualité.

11.2. Le partage du secret avec le Tepeuj

Divers récits que nous avons interprétés jusqu'à présent, insistent sur l'idée de partage du maïs avec les hommes (R1:6, R22:3, R23:1) et avec les animaux qui le consomment (R22:5). Dans le récit que nous allons présenter ci-dessous, le *Tepeuj* ("maître qui a [*uaj*] des montagnes [*tepe-t*]") la violence a été nécessaire pour arracher à la fourmi *Atta* le secret de la culture du maïs. Ce récit nous renvoie à l'épisode du mythe nahua classique, que nous avons présenté au commencement de ce chapitre, dans lequel la fourmi rouge refuse de livrer au dieu Quetzalcoatl le secret du lieu où est gardé le maïs.

Voici un résumé du récit:

R25

LA FOURMI ATTA

Martín Castillo

1. *Je vais vous raconter le conte des fourmis Atta (tsikat), de ces fourmis rouges. Est-ce que vous les connaissez ? Elles se transforment en papillons. Dans les*

chemins nous disaient: "Prof, est-ce vrai que tu ne mange pas ?". Et nous de leur répondre que oui, nous mangions. Mais nous n'arrivions pas à comprendre le sens de leur question. Après plusieurs réitérations de la même question et après avoir donné la même réponse, un vieil homme Maseual nous répliqua: "Oui, mais seulement une ou deux." Alors nous comprîmes qu'ils se référaient aux galettes de maïs. Pour eux, nous ne mangions pas parce que nous ne mangions que peu de galettes.

arbres pousse bien une espèce de maïs sauvage¹⁶¹. Ces épis sont délicieux. Les fourmis les transportent tous les jours et elles ne manquent de rien. Leurs galeries sont toujours remplies de toutes sortes d'aliment.

2. Le maître de la montagne (*Tepeuj*) dit aux fourmis: D'où sortez-vous tout ça ? Vous en avez tant que vous pouvez le gaspiller et moi, je n'ai rien. Je voudrais manger ce que vous mangez. Qu'est-ce que vous faites pour avoir autant d'aliments ? Les fourmis de dire: Ici sur la terre, nous les faisons apparaître avec notre travail. Le *Tepeuj* demanda: Alors je voudrais obtenir de vous la faveur de me donner le grain, pour le travailler moi aussi, pour en faire ma nourriture. Les fourmis donnèrent le maïs au maître de la montagne. Puis il demanda: Comment sème-t-on le maïs pour qu'il se multiplie ? Les fourmis de répondre: Ce n'est pas difficile. Tu dois égrainer les épis, allumer le feu et faire griller les grains sur le *comal*¹⁶². Ensuite tu dois emprunter un terrain, le sarcler et semer le maïs. Après quinze jours le maïs poussera et alors, tu dois semer de nouveau aux endroits où il n'a pas poussé. Le *Tepeuj* sema tout le grain qu'on lui avait donné mais rien ne poussa. Et comme on lui avait dit de semer de nouveau, il fit griller plus de maïs et le sema. Mais le maïs ne poussa pas et le *Tepeuj* se désespéra.

3. Après un mois il n'y avait toujours pas de *milpa*. Alors il se fâcha et dit: Les fourmis me trompent. Alors, il vint attendre la fourmi sur le chemin où elle transportait le maïs. Il mit un lasso comme piège. Quand la fourmi passa et entra dans le piège, il tira la corde et serra la taille de la fourmi et lui dit: Dis-moi, comment tu te nourris ? Si non, je vais te tuer. Il était en train lui aprêter la taille.¹⁶³ La fourmi de répondre: Ne me tue-tu pas, je vais te dire ce que tu dois faire et te donner d'autres grains pour remplacer ceux que tu as perdus. Tu dois mettre les grains dans l'eau et bien les couvrir. Après-demain tu verras qu'ils commenceront à germer. Le *Tepeuj* de demander: Est-ce que c'est vrai ce que tu me dis ou tu es en train de me tromper de nouveau ? Il ne relâchait pas la corde, elle était bien liée. La fourmi de répondre: C'est vrai: Aaprès-demain poussera.

4. La fourmi lui donna de nouveau le grain et le maître de la montagne s'en alla le semer, et alors le grain poussa. C'est pour ça qu'on dit que le maïs appartient aussi aux maîtres de la montagne: Ils le commandent. Le maïs appartient également à la Terre. (TTO: 388-390)

On peut résumer les éléments de ce récit à trois paires d'oppositions: fourmis/*Tepeuj*, aliment/semence, eau/feu. Il s'agit ici d'un récit de *trickster* où la fourmi roule le *Tepeuj* en lui disant de traiter par le feu ce qui doit l'être par l'eau. Le traitement par le feu fait du maïs une nourriture et non une semence. Mais le *Tepeuj* veut obtenir une semence pour la cultiver lui-même et s'en nourrir, comme il l'exprime de façon explicite:

¹⁶¹ Il s'agit des *aelomej* ("épis de maïs [*elomej*] d'eau [a-]"), le fruit d'une espèce végétale complètement différente au maïs. Plusieurs espèces d'arbres et d'épiphytes ont des fruits de forme conique qui ressemblent à des épis de maïs.

¹⁶² Poêlon de terre cuite où on prépare les *tortillas* (galettes de maïs).

¹⁶³ D'autres récits nous informeront qu'à cause de cela la fourmi a une taille mince.

"Je voudrais obtenir de vous la faveur de me donner le grain, pour le travailler moi aussi, pour en faire ma nourriture" (R25:2).

Il faut noter que le grain auquel on se réfère dans le mythe n'est pas le vrai maïs, celui dont se nourrissent les humains d'aujourd'hui. Le texte emploie le mot *aelomej* qui peut se traduire par "épis de maïs (*elo-mej*) d'eau (*a-*)". Le récit décrit cette variante de maïs comme une espèce de maïs sauvage, ce qui correspond aussi à la réalité. Mais après la mention initiale des *aelomej*, le texte du récit emploie ensuite des termes génériques utilisés pour se référer au maïs comme *taol*, "maïs", *taoltsin*, forme révérencielle pour nommer le "maïs", *xinach*, "grain de maïs" et *mil*, "champ où l'on cultive le maïs". À notre avis, le contraste entre le maïs sauvage et le vrai maïs remplit une fonction structurale. C'est-à-dire, le vrai maïs est destiné surtout à la consommation de l'humanité mais les être sauvages comme le *Tepeuj* et les fourmis se nourrissent eux de maïs sauvage.

En surface, ce récit nous donne des informations précises sur le processus de la culture du vrai maïs: égrainer le maïs, faire germer le grain dans l'eau pendant deux jours, défricher le terrain, semer le maïs, le semer de nouveau là où il n'a pas poussé. Les fourmis conseillent même au maître de la montagne d'emprunter un terrain pour y semer le maïs. Mais en même temps la fourmi, en tant que *trickster* qui veut rouler le *Tepeuj*, transmet au Maître de la montagne une information fautive sur la culture du maïs pour le tromper: griller le maïs (dans le feu) avant de le semer au lieu de le faire germer dans l'eau.

Pour ce qui est de la consommation du maïs, qui constitue le but auquel se propose le *Tepeuj* en cherchant à pratiquer sa culture, ce récit se demande de façon voilée: À qui appartient le maïs ? Qui a le droit de le consommer ? Est-ce que les maîtres de la montagne ont le droit de le posséder pour le consommer ? La réponse dans le texte du récit est claire: *"...le maïs appartient... aux maîtres de la montagne, ils le commandent. Le maïs appartient aussi à la Terre" (R25:4).* C'est-à-dire, que le maïs, qui appartient aux hommes (R1:6, R22:3, R23:1) et aux animaux qui le mangent (R1:6), appartient donc aussi au Maître de la montagne et aux maîtres de la terre (R25:4). Ce dernier lien sera explicité de nouveau plus tard, dans divers récits des chapitres 20, 21, 22.

Dans le transfert du maïs au *Tepeuj*, la fourmi accomplit de nouveau ici, comme dans R22:2, le rôle d'intermédiaire. De la même manière que la fourmi montre le maïs aux hommes (R22:2, R23:1), ici c'est la fourmi qui livre le maïs et le secret de sa culture au Maître de la montagne. Dans le récit nahua classique, cité plus haut, où la fourmi joue le

rôle d'intermédiaire dans la conjonction du maïs et des hommes bien qu'elle résiste d'abord à livrer au dieu Quetzalcoatl le secret du lieu où est emmagasiné le maïs, elle doit finalement accepter ce qui est à l'avantage de l'humanité. Ici, on note que le *Tepeuj* arrache le secret de la culture du maïs par la violence, après avoir été trompé en essayant par la douceur. Dans d'autres variantes contemporaines de ce récit recueillies dans diverses régions de la Méso-amérique (voir par exemple Taggart 1983: 90), la fourmi conservera sa taille mince comme signe physique de cette violence. L'eau (agriculture), et non pas le feu (cuisine), remplira aussi le rôle d'intermédiaire qui rendra possible la conjonction du maïs et du *Tepeuj*.

Ce récit contient un parallèle frappant avec celui qui relate la découverte et la diffusion du maïs. Le sens du récit serait que, par le *Tepeuj*, la nature sauvage s'approprie un "quasi-maïs" (*aelot*) ce qui explique que les arbres portent des graines à l'apparence d'épis de maïs. Ce "quasi-maïs" est au génie de la forêt ce que le vrai maïs est aux humains.

Ce récit se situe nettement dans le pôle religieux méso-américain. Nous n'y trouvons aucun élément qui puisse le rattacher à la tradition chrétienne.

CHAPITRE 12

LA COSMOGONIE ET LA VISION DU MONDE

Les éléments fondamentaux de la vision du monde que nous avons dégagés des récits cosmogoniques maseuals que nous venons d'analyser dans cette première partie sont:

a) Une conception qui considère que le cosmos évolue vers des formes chaque fois meilleures. b) La contradiction entre l'aide qui fournissent les seigneurs de l'au-delà à l'homme pour obtenir sa nourriture et la menace perpétuelle que ces mêmes seigneurs font peser sur les humains. Cette menace peut s'exprimer par le danger d'être dévoré (Sentiopil par les *tsitsimimej*) ou par la volonté des dieux de garder pour eux les biens précieux dont la future humanité a besoin (le feu, le maïs). c) Une conception spécifique du temps et de l'espace qui les segmente en un temps favorable et un temps néfaste et en un espace humain et un espace sauvage: une conception donc dualiste de l'univers divin et terrestre très marquée. d) Des rapports spécifiques entre les hommes, les animaux et les forces surnaturelles avec un chevauchement de ces deux dernières entités, qui se manifeste dans la présence d'animaux médiateurs. e) La coexistence de certaines conceptions semblables aux anciennes conceptions méso-américaines avec celles du catholicisme. Entre les deux, il semble exister une hiérarchie, plusieurs conceptions en rapport avec les anciennes conceptions religieuses méso-américaines étant intégrées par celles de la nouvelle religion (par exemple Tlaloc devient Jean l'Ours). Précisons de façon succincte chacune de nos découvertes sur ces thèmes.

12.1. L'évolution du monde

On peut dégager de la *Légende des Soleils* des anciens Nahuas que le monde et les hommes qui l'ont habité ont expérimenté une évolution de perfectionnement progressif. Le monde fut détruit et reconstruit quatre fois, en le perfectionnant. Les hommes qui habitaient les mondes antérieurs consommaient des herbes aquatiques ou des graminées sauvages, périrent successivement dévorés par les jaguars ou annihilés par la force du vent, de l'eau et du feu. Or, dans les récits cosmogoniques maseuals que nous venons de lire nous avons trouvé des similitudes avec cette ancienne conception.

En effet, certains de ces récits nous narrent la destruction et la reconstruction du monde qui évolue vers des formes meilleures. Mais, la participation des quatre agents destructeurs des mondes antérieurs dont parlent certaines variantes de la *Légende des Soleils* apparaissent parfois dans les récits que nous venons de lire, de façon brouillée. Ainsi, la fin des humains d'un monde antérieur, dévorés par les jaguars ne se trouve plus dans ces récits, mais elle semble avoir été substituée dans R1 par la consommation des hommes par les ogres du premier monde, les *tsitsimimej*, ce qui ne conduit plus directement, dans ce récit, à la fin du monde antérieur mais plutôt à son renversement par Sentiopil. Néanmoins, nous trouvons dans le récit du cycle de Jean l'Ours la menace des "tigres" de la forêt de dévorer le héros et les paroissiens qui vont à la messe quand Jean l'Ours conduit ces bêtes au village. La capacité destructrice des "tigres" est aisément contrôlée par le démiurge dans les récits maseuals contemporains.

Néanmoins, on trouve dans ces récits des éléments qui narrent la destruction des êtres humains et la menace d'annihilation du monde par l'action du feu. En effet, Sentiopil fait périr presque tous les habitants du monde antérieur, les *tsitsimimej* cannibales, par le feu. Et cette annihilation des "hommes" antérieurs par le feu laisse le champ libre à l'arrivée de la nouvelle humanité qui consommera le maïs. Dans un autre récit, la terre est menacée d'être brûlée par le Soleil qui meurt. Mais il ne s'agit ici que d'une menace, ce qui implique aussi l'affaiblissement de cet élément fondamental du mythe classique. Il se peut que la référence au feu destructeur ait été renforcée dans les récits maseuals par le récit biblique de la destruction des villes de Sodome et Gomorrhe au moyen d'une pluie de soufre et de feu (Genèse 19: 1-28). Bien que les mobiles de la destruction par le feu soient radicalement différents dans les deux traditions.

Cette convergence des deux traditions pourrait expliquer pourquoi dans divers récits que nous venons de lire, l'eau constitue le principal agent destructeur du monde antérieur. Sur ce point la *Légende des Soleils* coïncide avec le récit biblique du déluge. Les récits maseuals de la fin du monde sont donc porteurs d'éléments qui les font ressembler soit à la tradition judéo-chrétienne, soit à la tradition méso-américaine ou aux deux.

Le feu et l'eau, agents destructeurs des mondes antérieurs dans la tradition aztèque, apparaissent plutôt dans les récits cosmologiques maseuals actuels comme des éléments associés à la création des hommes et d'autres éléments du monde nouveau.

Par exemple, la fonction du feu dans les récits maseuals n'est pas d'annihiler les humains du monde antérieur et de menacer la terre. Le don du feu aux humains par l'opossum constitue un moyen de perfectionnement qui marque le passage de l'humanité de l'état de nature (manger cru), à celui de culture (manger cuit). De la même manière, la fin du monde par l'eau annonce aussi, comme dans la mythologie classique et dans la Bible, l'arrivée d'un monde nouveau, du renouveau de la vie. L'eau apparaît associée à la tentative du passage de l'état de nature à celui de culture dans le baptême de Jean l'Ours.

À la différence du récit biblique de la déchéance à partir d'un Âge d'Or (le Paradis terrestre), nous trouvons donc dans les récits de cet ensemble la permanence de l'idée fondamentale de perfectionnement progressif du monde à travers sa destruction et sa reconstruction. Deux des agents destructeurs du monde de l'ancienne mythologie nahuatl, le feu et l'eau, subsistent dans les récits contemporains.

12.2. La nourriture des hommes et des dieux

De façon semblable à ce que nous trouvons dans la mythologie nahuatl classique, un élément cardinal de la vision du monde qui porte les récits cosmogoniques maseuals que nous venons d'interpréter, est constitué par la nourriture des hommes et des dieux.

En effet, le maïs apparaît dans ces récits comme la nourriture par excellence des humains. L'importance centrale qu'on lui accorde est symbolisée par le fait que le maïs est identifié avec un dieu: Sentiopil, l'Enfant-Dieu-Maïs. Nous découvrons dans ces récits cosmogoniques, de façon semblable à ce que nous trouvons dans les anciens mythes nahuas, une évolution positive des aliments de l'humanité. C'est-à-dire, les aliments présentent des caractéristiques chaque fois meilleures, jusqu'à arriver au don du maïs aux hommes. En effet, d'après un récit, l'humanité passe du cannibalisme à la consommation du maïs (R1). D'après d'autres récits, l'évolution comprend trois étapes: d'abord, les humains consomment des pierres et de l'eau (ce qui ressemble à l'alimentation propre des végétaux), puis ils mangent de la viande rôtie d'animaux morts (alimentation mi-culturelle mi-charognarde) (R3) et enfin ils se nourrissent de maïs (R1). Le maïs, en effet, apparaît dans ces récits comme une nourriture douée de qualités merveilleuses et d'un grand pouvoir pour rassasier (R1:6). De plus, les hommes sont obligés de la partager entre eux et avec certains animaux associés au maïs (R1:6). Le maïs appartient aussi aux seigneurs de l'au-delà comme le *Tepeuj* ou la Terre même (R25:4).

D'après quelques récits de cette première partie, le travail pénible et coopératif de la reproduction cyclique du maïs, qui ne finit jamais (*amo keman tami*), est confiée au à l'homme (R:2, R22:2). De la même sorte qu'Adam dans la Bible a été condamné à obtenir sa nourriture à la sueur de son front, l'homme Maseual doit se procurer le maïs en souffrant par un travail pénible. Mais dans la production du maïs, l'homme est assisté par la collaboration du Soleil, rattaché au haut, et du *Talokan*, rattaché au bas. En effet, de façon semblable à l'ancien mythe du *Soleil Nouveau à Teotihuacan*, où le Soleil a la fonction de créer les conditions pour permettre la vie des hommes, le Soleil, dans les récits cosmogoniques de cette partie, illumine les Maseuals pour leur permettre de bien faire leur travail et d'obtenir leur nourriture afin de s'entretenir (R16:4). Pour sa part le *Talokan*, situé dans le monde souterrain et symbolisé dans un de ces récits par la caverne, fait le don du maïs aux hommes (R22:1), ce que nous renvoie à la fonction attribuée au *Talokan* comme pourvoyeur de la nourriture des hommes. L'homme, qui habite à la surface de la terre (*Taltikpak*) obtient donc sa nourriture à partir de son travail pénible et coopératif, mais assisté de la participation complémentaire du ciel et de la terre.

12.3. La conception de l'espace et du temps

Dans les récits cosmogoniques que nous venons de lire l'espace apparaît segmenté en un espace humain ou civilisé (le village, *xolalpan*) et un espace sauvage (les champs, la forêt, etc. *kuoujtaj*). Le premier qui est constitué par les maisons, l'église, le presbytère, l'école, etc., constitue l'espace propre des humains où ceux-ci se trouvent à l'abri de la menace des forces négatives. Au contraire, l'espace sauvage surnaturalisé de la forêt, la montagne, la caverne, etc., est conçu comme source d'une force qui contribue à fournir à l'homme sa nourriture mais qui peut aussi détruire toute la société si on n'arrive pas à la contrôler. Dans ces espaces sauvages, la vie ou l'intégrité des hommes se trouvent menacées. Ils peuvent être dévorés par les bêtes féroces qui y habitent et leurs esprits peuvent être dévorés par les êtres mythiques qui y rôdent tels certains seigneurs rattachés à la terre comme le Diable ou Jean l'Ours. Ce dernier peut provoquer des tempêtes et faire périr les hommes pour s'en nourrir.

Toujours du point de vue des conceptions spatiales, les catégories *para ajko* et *para tani* ("vers le haut" et "vers le bas") apparaissent dans les récits de cette partie comme plus importantes que les anciennes catégories constituées par les quatre points cardinaux et le

centre (le nombril de la terre). Dans un milieu écologique où les villages se localisent à mi-pente et où le sommet des montagnes et les ravins constituent le refuge de la faune et de la flore sauvage, il semble raisonnable que ces deux catégories soient dominantes. *Para ajko* correspond globalement au sud, c'est-à-dire, au plateau froid et sec, *para tani* au nord, soit au milieu côtier chaud et humide. Comme points cardinaux secondaires, on a *Tonalkisayampa* ("où le soleil sort", l'est), et *Tonalkalakiampa* ("où le soleil entre", l'ouest). Néanmoins le monde du très haut (le ciel, *Iluikat*) et du très bas (le monde souterrain du *Talokan* et de l' "Enfer"), c'est-à-dire, les espaces propres des seigneurs principaux, Dieu et la Terre (le couple chthonien *Talokan Tata* et *Talokan Nana*) et d'autres démiurges, sont associés à une force beaucoup plus grande comme nous le montrerons par la suite.

Les catégories *para ajko* et *para tani* se trouvent aussi associées aux rapports inter-ethniques. Le monde d'en haut (*para ajko*) est conçu principalement comme le monde des Koyots (Métis) et le monde d'en bas (*para tani*) est considéré surtout comme le milieu autochtone. Il faut remarquer que cette conception se trouve également associée à l'attribution de la domination au monde supérieur, considéré comme masculin, et corrélativement au rattachement de la subjection au monde féminin d'en bas. Cette conception constitue une projection sur le plan mythique d'un des problèmes cardinaux des Maseuals actuels: La domination sociale et l'exploitation économique des Maseuals par les Koyots (Métis). Mais en même temps, elle étaye la domination de l'homme Maseual sur la femme.

Quant à la conception du temps, la lecture des récits cosmogoniques de cette partie nous suggère une segmentation fondamentale du temps entre l'Avant et l'Après, entre un temps primordial et un temps postérieur, entre un premier monde et un deuxième monde. Bien qu'une phrase dans un récit évoque probablement une succession de trois mondes différents, nous trouvons que en opposition à la série des quatre mondes antérieurs et le présent dont parlent certaines variantes de la *Légende des Soleils*, nous ne trouvons dans les récits maseuals contemporains que deux âges généralement séparés par un "déluge". On pourrait attribuer cette différence seulement à l'influence des conceptions judéo-chrétiennes, surtout que dans nos récits maseuals le passage du premier monde au deuxième se réalise, comme dans la Bible, par la force destructrice de l'eau. Néanmoins, il faut aussi tenir en compte que le nombre d'âges du monde varie dans les diverses versions de la *Légende des Soleils* et nous trouvons qu'une de ces variantes ne parle que de deux mondes

et que le premier fut aussi annihilé par l'eau (Ixtilxochitl 1975: *Sumaria Relación*, cité par Gardner 1986: 31-33). C'est-à-dire que nous trouvons des ressemblances entre le récit biblique, une variante de l'ancien mythe nahuatl et les récits maseuals.

D'après les récits maseuals que nous avons lu dans cette première partie, le premier monde se caractérise par les ténèbres et la consommation cannibale des *tsitsimimej* et le deuxième monde, par la lumière et la consommation de maïs. La fin du premier monde est marquée par l'apparition du soleil, par l'arrivée de la lumière, qui dissout les ténèbres primordiales et inaugure le cycle des jours. Le temps est ainsi segmenté en une séquence nuit/jour. Le jour se présente comme le temps où l'homme peut obtenir sa nourriture à partir de son travail et de la collaboration de la terre qui lui donne le grain du maïs et du ciel qui fournit les conditions pour vivre et travailler, pour obtenir sa nourriture. Le jour (*tonal*) constitue donc une période favorable pour l'homme. C'est pour cela que l'homme et les animaux célèbrent avec une joie débordante l'arrivée de la lumière, l'apparition du Soleil, le lever du jour. La lumière annonce donc la vie, la renaissance perpétuelle.

Au contraire la nuit (*youal*), qui continue d'alterner avec le jour, en tant que prolongation du temps des ténèbres primordiales et de la consommation cannibale, est conçue comme une période néfaste où l'homme est toujours menacé de perte de son intégrité corporelle et animique, d'être tué et dévoré par les créatures héritées de l'âge antérieur et d'autres êtres menaçants qui peuplent la nuit. En outre, la menace de la disparition du Soleil soit par une catastrophe cosmique, soit par une éclipse, provoque la peur et la tristesse des hommes et des animaux. Et ce parce qu'elle représente la suspension de la capacité de l'homme d'obtenir ses aliments et le retour des forces négatives des ténèbres qui dévoreront les hommes. Ces forces atteignent leur maximum à minuit (*tajkoyouak*).

Le jour apparaît donc dans les récits de cette partie comme un moment où l'homme se trouve le plus à l'abri des forces menaçantes de la nuit. Il y a une exception: midi constitue aussi un temps considéré comme néfaste par les Maseuals, ce qui apparaît suggéré dans certains de ces récits. Ce fait est similaire à l'ancienne croyance nahuatl d'une coupure cosmique à midi, coupure qui coïncidait avec la relève de la suite du Soleil, laquelle était constituée avant midi par les guerriers morts dans les combats, et, à partir de midi, par les *tzitzimime*, femmes mortes en couches qui devenaient des ogresses la nuit. Peut-être, le

souvenir de cette ancienne croyance à une coupure cosmique marque midi comme une période néfaste.

Dans le mythe classique l'apparition du Soleil est associée au sacrifice des dieux qui doivent s'immoler pour transmettre leur énergie vitale au Soleil, inaugurant ainsi, à partir de ce sacrifice archétypique, les sacrifices humains qui servent à communiquer aux dieux l'énergie vitale humaine afin qu'il puisse exercer ses fonctions journalières. De façon similaire à cet ancien mythe nahuatl fondamental, le récit maseual de Sentiopil établit une vie brève pour tous ceux qui verraient le Soleil. Mais, contrairement aux anciens dieux qui furent tous sacrifiés à Teotihuacan et aux hommes, désormais condamnés à la mort après une vie brève, Sentiopil se déroba à la lumière du Soleil et il continue à vivre jusqu'au présent.

Les conceptions du temps et de l'espace qui se dégagent de ces récits cosmogoniques maseuals sont donc en rapport avec la contradiction fondamentale qui semble imprégner aussi bien l'ancienne mythologie que celle des Maseuals: manger, se faire manger. Le temps favorable et l'espace humain constituent les coordonnées qui facilitent le développement de la vie des hommes, la possibilité pour eux d'obtenir leur nourriture. Au contraire, le temps néfaste et l'espace sauvage représentent la menace perpétuelle contre les humains, de se faire manger.

12.4. La dualité dans l'univers divin et terrestre

Nous avons signalé dans l'introduction de cette étude qu'une caractéristique remarquable de la pensée des anciens Nahuas est une conception duale du monde divin et terrestre très marquée (2.1 et 2.3). Or, les récits cosmogoniques maseuals que nous venons d'interpréter apparaissent également fortement structurés autour d'un système assez consistant d'oppositions duales. En effet, nous venons de montrer le rôle significatif fondamental que jouent les antinomies avant/après, ténèbres/lumière, jour/nuit, cannibalisme/consommation de maïs, peur/joie, espace humain/espace sauvage, vers le haut/vers le bas, Koyots/Maseuals, temps néfaste/temps favorable, etc. Mais nous avons trouvé que d'autres catégories dualistes telles que feu/eau, haut/bas, ciel/terre-eau, masculin/féminin, vie/mort, etc., jouent aussi un rôle de prime importance dans l'organisation du sens de ces récits. Synthétisons nos principales découvertes à ce sujet.

La conjonction de l'eau et du feu représente l'harmonie, l'équilibre, la santé, dans l'invention du *temascal* ou bain de vapeur. Sentiopil détruit par le feu les *tsitsimimej* après avoir survécu grâce à l'eau des tortues. L'opossum lui, intègre l'eau et le feu dans son action altruiste de donner le feu aux hommes, lequel représente pour ceux-ci le passage de l'état de nature à celui de culture. L'intégration complémentaire de l'eau et du feu constitue un exemple remarquable du caractère positif attribué à l'union des contraires dont la mythologie nahuatl et la mythologie maseuale, que nous sommes en train d'interpréter, nous fournit beaucoup d'exemples. Nous avons trouvé aussi que l'eau représente dans plusieurs récits de cette partie, un élément important associé à la médiation des éléments opposés.

Il apparaît aussi dans certains de ces récits cosmogoniques une opposition duale primordiale entre le haut et le bas. Entre le ciel d'une part, et la terre et l'eau, d'autre part. En effet, en haut le Dieu du ciel apparaît investi d'un pouvoir dominateur sur les hommes qui habitent la terre et sur Jean l'Ours et Jean le Diable, lesquels appartiennent à l'eau. L'autonomie de l'homme par rapport au Dieu du ciel s'avère impossible et l'assujettissement des seigneurs de l'eau à ce Dieu apparaît comme quelque chose incontestable. Néanmoins, Sentiopil, rattaché au bas et à l'eau, apparaît investi d'un pouvoir équivalent à celui de Jésus associé par les croyances maseuales au haut, au Soleil. Notre interprétation trouve une tendance, déjà mentionnée par ailleurs, à l'appropriation de la nouvelle religion, le catholicisme, au monde d'en haut et le confinement des croyances et des seigneurs du pôle autochtone au monde d'en bas, de la terre et de l'eau. Néanmoins, ce monde d'en bas apparaît souvent en rapport aussi avec l'Enfer et le Diable des croyances chrétiennes.

Ce confinement sélectif des anciennes croyances et seigneurs de la religion méso-américaine "en bas", qui apparaît souvent marqué par des connotations diaboliques et infernales propres au christianisme, pourrait être interprété comme une conséquence qui va à l'encontre des enseignements des missionnaires espagnols. Pour les autochtones évangélisés, Tlaloc est un Diable, donc il existe, et il est le maître du monde inférieur. Peut-être, l'ancienne croyance à Tlaloc a-t-elle trouvé, par cette voie, la possibilité de survivre et de se re-fonctionnaliser à l'intérieur de la nouvelle religion. Ce fait semble être apparent dans les récits de Jean le Diable et de Jean l'Ours. Ces deux figures mélangent certaines caractéristiques de Jean-Baptiste, rattaché à l'eau dans la symbolique chrétienne, avec

celles du dieu Tlaloc (se nourrir des noyés, commander à la pluie) ou des divinités aquatiques nahuas et aussi avec celles du Diable, celui-ci rattaché au bas.

D'autre part, la croyance et le culte à Jésus-Christ, qui est au cœur même de la tradition chrétienne, l'ont identifié d'une certaine façon au Soleil. Il semble que le culte au Soleil soit devenu beaucoup plus important qu'il ne l'était avant la conquête (Beaucage, Com. pers.).

On trouve souvent dans ces récits l'opposition Dieu/Diable qui coïncide avec celle entre le haut et le bas. Dieu nous est présenté comme le créateur et le Diable comme celui qui gêne Dieu pendant que celui-ci planifie ses actions créatrices et le destin des hommes. Parfois la figure du Diable est prise, dans d'autres récits, de façon voilée par Jean l'Ours ou, de façon plus explicite par Jean le Diable lesquels rivalisent avec Dieu mais sont vaincus par les seigneurs du ciel de la même façon que dans le récit biblique de la lutte de l'archange saint Michel contre Lucifer, le Diable.

Il existe une opposition complémentaire entre le ciel et la terre, entre les seigneurs du monde supérieur et ceux du monde inférieur, ainsi qu'une domination du seigneur principal du ciel sur les maîtres aquatiques. La domination du Dieu du ciel sur les hommes est encore beaucoup plus forte. En effet, certains épisodes de ces récits cosmogoniques insistent sur la distance aussi bien physique que hiérarchique entre le ciel et la terre, entre les seigneurs du ciel, et les hommes qui habitent la terre. Par exemple, l'anéantissement des hommes par le "déluge" nous est présenté dans un récit comme un châtement contre les hommes qui recherchent une impossibilité: L'autonomie des hommes par rapport au Dieu du ciel. Parfois l'argent apparaît associé à cette rébellion des hommes. Nous trouverons dans certains récits de la troisième partie que l'argent apparaît associé au monde souterrain et parfois de façon plus explicite avec le Diable ou ses similaires, les *tepeuanimej* qui y habitent.

D'autre part, dans la pensée chrétienne le ciel est considéré comme un lieu de perfection et le seigneur du ciel comme un dieu infiniment bon mais, en même temps, justicier. Dans certains des récits cosmogoniques que nous venons de lire, bien que dans un récit Dieu sauve la vie de certains hommes, le Dieu du ciel nous est néanmoins présenté comme investi d'un pouvoir dominateur, justicier et parfois cruel (par exemple contre Jean l'Ours), le Dieu du ciel y apparaît avant tout comme le maître de la vie et de la mort des hommes et des animaux.

De la même sorte que les anciens Nahuas et beaucoup d'autres peuples dans le monde, les récits maseuals attribuent la masculinité au ciel et la féminité à la terre.¹⁶⁴ En effet, divers récits attribuent au Dieu du ciel la masculinité, la paternité et la domination sur le principe féminin attribué à la terre et à l'eau. Par exemple nous avons cité plus haut [5.6] ce texte: "*Il me semble que je sais bien qu'ici sur la terre j'ai ma Mère Vénérable et dans le ciel j'ai mon Père Vénérable*" (*Pané kuali nikmattok que nikpia in Taltikpak Noueyinantsin uan nikpia Iluikat Noueyitatsin*) (Notre entrevue avec Mme Rufina Manzano, San Miguel Tzinacapan, 1977. TTO: 259). Néanmoins, nous trouvons que l'appartenance du principe mâle au haut et celle du féminin au bas se complique parfois par des dédoublements où les principes masculin et féminin se subdivisent en masculin/féminin.

Or, d'après ce que nous avons signalé auparavant, les puissances célestes globalement masculines proviennent très largement du panthéon catholique, ce qui semble étayer l'idée d'une domination de la part de la religion catholique sur la religion méso-américaine réfugiée dans le monde souterrain et périphérique. En outre, les rituels catholiques très développés sont au cœur de la vie villageoise, tandis que les rituels autochtones (guérison, divination) sont strictement domestiques et souvent secrets. Remarquons aussi que la pensée catholique est elle-même axée sur la domination du principe masculin. Ces associations apparaissent aussi en rapport avec la domination de l'homme sur la femme, à partir de la création de cette dernière. Cette idée de domination de l'homme sur la femme correspond donc aussi bien à la tradition judéo-chrétienne que méso-américaine, toutes deux patriarcales.

De l'angle social, les récits que nous venons de lire nous suggèrent, parfois de façon symbolique et d'autre fois de façon plus explicite, une réflexion sur les rapports interethniques entre Maseuals et Koyots (Métis). Concernant les rapports entre ces deux groupes, les récits reflètent une bipolarité sociale, une dimension réelle de domination et d'exploitation économique des Koyots sur les Maseuals qui se projette dans les récits mythiques. Diverses images présentent les Koyots comme associés à l'argent, laquelle évoque des connotations diaboliques. D'autres fois les Koyots sont montrés comme des hommes présomptueux qui se croient supérieurs et méprisent les autres.

¹⁶⁴ Une exception remarquable est la conception des habitants de l'ancienne Égypte qui considérait le ciel comme féminin et la terre comme masculine. (López Austin 1998: 26)

Finalement, nous trouvons que les récits de cette première partie, qui appartiennent à un peuple de tradition agricole, lequel effectue une observation constante des cycles de la nature, nous présentent la mort comme une condition nécessaire au renouveau de la vie. Bien que la contradiction vie/mort s'avère impossible à surmonter, néanmoins la mort n'est pas conçue seulement comme un événement négatif. De même que dans la nature elle veut signifier le renouveau de la vie, la renaissance cyclique de la vie après la mort nécessaire. En même temps, l'opposition jeunesse/vieillesse qui apparaît de façon réitérée dans divers récits nous suggère la perpétuelle vitalité, le renouveau cyclique de la vie et spécialement le renouveau du maïs, source de vie.

12.5. Les hommes, les animaux et les esprits

Notre lecture des récits de cette première partie nous a permis de dégager aussi, sur le plan mythique, une certaine contiguïté et même une certaine perméabilité entre l'homme et l'animal de même qu'entre ces derniers et les forces surnaturelles. En effet, l'homme est conçu comme ayant un lien étroit avec le monde animal. De façon semblable à ce que nous trouvons dans l'ancienne mythologie nahuatl, certains des récits qui nous occupent ici, affirment que les hommes des temps antérieurs se sont transformés en animaux. Cette transformation, qui est considérée comme une régression de l'humanité à l'animalité, est présentée parfois accompagnée de renversements physiques, psychologiques et éthologiques.

D'autres récits suggèrent un rapprochement postérieur des animaux aux hommes par l'union conjugale et la descendance. Cela est particulièrement vrai par rapport au singe et à l'ours, lesquels sont considérés de façon explicite, dans l'un des récits, comme ayant une grande proximité avec l'homme. Cette sorte de rapprochement de l'animal à l'homme a donné origine à l'hybride Jean l'Ours lequel intègre, par la juxtaposition des contraires, l'homme et la bête. Notre interprétation trouve donc, au plan du mythe, une proximité et une perméabilité des frontières entre les hommes et les animaux, dans certaines conditions.

Parfois dans ces récits, les animaux des temps antérieurs se sont transformés en d'autres sortes d'animaux. La transformation des hommes et des animaux de l'âge antérieur et la transformation d'un ange en vautour semble fonder, sur le plan du mythe, la diversité animale actuelle.

D'autre part, nous interprétons que dans certains récits les liens entre l'homme et l'animal paraissent constituer une espèce de métaphore du rapport de l'homme avec son *tonal*, son double animal. C'est-à-dire que l'homme est conçu par les Maseuals comme ayant un lien étroit avec un animal particulier, son "double", son animal compagnon ou *tonal*, au moyen d'une des trois entités animiques de l'homme. À travers ce lien, l'homme est censé recevoir de l'énergie vitale qui provient de la nature. Mais, en même temps, on attribue aussi les mauvaises conduites de l'homme à la qualité animale du *tonal*. Le baptême catholique constitue alors dans la pensée maseuale un rite humanisateur, qui cherche l'incorporation de l'homme à la culture et qui diminue la force vitale animale du *tonal*. Dans ce contexte nous interprétons que l'hybride Jean l'Ours, mi-humain mi-animal, constitue une métaphore du rapport de l'homme avec son *tonal*. Dans sa conduite, en effet, on découvre une force, un pouvoir extraordinaire, en même temps que des conduites bestiales attribuées à sa condition animale. Pour contrecarrer ces conduites, les humains feront diverses tentatives pour incorporer celles-ci à la culture des hommes. La première est de le baptiser, une autre de le marier. La métaphore apparaît de façon très nette dans les diverses variantes de ce récit.

D'autre part, nous trouvons que souvent certains dieux des mythes classiques se présentent dans nos récits maseuals transformés en animaux. Ces transformations peuvent être interprétées comme des variantes symboliquement plus faibles par rapport aux anciens mythes lesquelles se rapprochent plus des contes. Cependant, la substitution de certains dieux par des animaux n'a pas fait disparaître l'ancien système polythéiste. Nous trouvons encore dans ces récits une pluralité de dieux souvent qualifiés comme dieux de façon explicite avec le terme *toteotsin* ("notre [*to*] dieu [*teo-t*] vénérable [*tsin*]") ou avec d'autres formes explicites ou implicites.

D'autre part, certains êtres du monde antérieur se sont transformés plutôt en êtres surnaturels. Ils constituent dans le présent des créatures héritées des âges antérieurs qui menacent les hommes surtout pendant le temps néfaste des ténèbres et dans les espaces sauvages de la forêt, des montagnes, des cavernes, des ravins. Ces êtres surnaturels forment partie du monde de la nature surnaturalisée, du monde menaçant des esprits. En même temps, ils sont considérés également comme rattachés à l'animalité en ce qu'ils menacent de dévorer les esprits des hommes. Car l'animalité dans ces récits est conçue comme une caractéristique plutôt éthologique, c'est-à-dire la capacité des bêtes fauves et des êtres

mythiques de dévorer les hommes. La bestialité est ainsi partagée par les bêtes sauvages de la nature et certains êtres mythiques qui appartiennent à la nature surnaturalisée.

12.6. L'ancienne et la nouvelle religion

Nous avons pu dégager des ressemblances profondes entre certains mythes anciens cosmogoniques nahuas et plusieurs des récits que nous venons de lire. En effet, le seigneur Sentiopil constitue une divinité très méso-américaine. Il semble être investi de certaines caractéristiques et fonctions des anciennes divinités du maïs, des seigneurs de l'eau et du dieu Quetzalcoatl. Il se démarque explicitement des croyances, des rites et des ministres de la religion catholique comme symbole de la permanence de la religion méso-américaine en face de la pénétration du catholicisme. La préservation de certains éléments dans les récits maseuals comme celui de colibri et celui de *tsitsimit* évoque aussi l'ancienne mythologie. La transition entre le premier monde et le monde nouveau par la force de l'eau et du feu et par l'apparition du nouveau Soleil porte aussi des ressemblances avec la pensée mythologique méso-américaine. Les conceptions de la transformation du monde par un perfectionnement progressif des hommes et des nourritures, de même que la transformation des hommes du monde antérieur en animaux constituent des manifestations de similitudes avec les anciennes idées. Les récits de l'apparition du Soleil comportent certains éléments-clés semblables à ceux des récits mythologiques classiques. Une conception polythéiste du monde divin, propre aux croyances religieuses méso-américaines, se manifeste aussi dans nos récits. Certaines oppositions et rattachements fondamentaux se montrent aussi dans les récits maseuals que nous venons de lire. De façon similaire à ce que nous trouvons dans la vision du monde méso-américaine, les conceptions qui véhiculent ces récits apparaissent moins manichéennes que celles de la pensée religieuse occidentale. Toutes ces manifestations témoignent des similitudes entre certains éléments qui portent nos récits cosmogoniques maseuals et d'autres éléments cardinaux de l'ancienne vision du monde véhiculée par la mythologie classique.

Cependant, la force symbolique des anciens mythes apparaît souvent amoindrie dans nos récits de façon dramatique. En effet, la place occupée par les anciens dieux dans les mythes classiques est substituée souvent par des animaux, spécialement des oiseaux (R22:1) dans nos récits maseuals. D'autres fois les dieux des mythes classiques se sont transformés en hommes (R22:3). Le dieu Sentiopil, après l'apparition du Soleil, se réfugie

dans la mer pour ne jamais mourir. Nous avons interprété ce fait comme une façon de symboliser la persistance de l'ancienne religion méso-américaine reléguée principalement au bas. On ne trouve pas dans nos récits le sacrifice archétypique des dieux qui fonde les sacrifices humains. Il est remplacé par les chants, louanges et prières des oiseaux à l'arrivée d'un Soleil qu'on identifie souvent avec Jésus-Christ. La figure du chamane-guérisseur (*tapajtijkej*), qui a une fonction bien définie, quoique souvent clandestine, dans la société maseuale; est absente de ces récits cosmogoniques. Cela contraste avec le fait que la figure du prêtre catholique s'y manifeste de façon très nette. Nous retrouverons cependant, dans les récits analysés de la deuxième et la troisième partie de cette étude, des évocations symboliques très nettes de la figure du chamane-guérisseur.

On peut donc dire que plusieurs oppositions et liens fondamentaux des mythes classiques apparaissent dans les récits maseuals de cet ensemble, mais en général ils n'ont pas la force symbolique qui caractérise les anciens mythes. L'affaiblissement des oppositions, qu'on trouve dans les anciens mythes, semble avoir transformé plusieurs récits cosmologiques (*ueyitajtolmej*) maseuals en contes (*sanilmej*). Plusieurs liens et oppositions de mythes classiques, apparaissent ici brouillés et affaiblis dans nos récits maseuals, mais il est important de remarquer qu'ils subsistent encore. Dans notre interprétation, nous avons signalé que le rituel des célébrations catholiques des Maseuals semble parfois aussi évoquer des anciens rattachements.

Nous avons postulé que peut-être l'un des moteurs de cette transformation est l'influence des récits bibliques surtout de la Genèse entre lesquels la narration de la création de l'homme et de la femme et du déluge semble être fondamentale. En même temps le dieu du ciel, Notre Dieu Tout Puissant, tend à assumer la préséance de telle sorte que nous dégageons de la lecture de ces récits la domination du catholicisme et une corrélatrice "clandestinisation" de la religion méso-américaine.

Cependant, la lutte entre l'ancienne religion méso-américaine et le catholicisme, la nouvelle religion, s'exprime par certains virements significatifs. Ainsi, par exemple, si nous comparons les anciens *tzitzimime* de la mythologie aztèque et les *tsitsimimej* du récit de Sentiopil; nous trouvons que les premiers sont rattachés au Soleil et aux astres et les derniers apparaissent associés aux démons. La figure du dieu Soleil a été assimilée à la figure de Jésus-Christ et l'ancien culte au Soleil a pénétré dans les temples catholiques des

Maseuals associée à la figure de Jésus-Christ, lequel est aussi rattaché au Soleil par le culte catholique.

À la fin de notre lecture des récits cosmogoniques maseuals nous croyons que leur contenu suggère l'existence d'un système religieux double dans lequel apparaît la juxtaposition d'éléments de la pensée judéo-chrétienne du christianisme et de la tradition méso-américaine. En effet, dans cet ensemble nous trouvons que la plupart des récits appartiennent de façon fondamentale au premier ou, au contraire, au second pôle du système double. Ainsi le récit de Sentiopil, ceux du cycle de l'apparition du Soleil, celui de l'origine du feu et ceux de l'origine du maïs apparaissent marqués par des caractéristiques très méso-américaines. De l'autre côté, le récit du déluge et celui d'Adam et d'Ève semblent appartenir de façon très nette au pôle catholique. Les récits du cycle de Jean l'Ours, d'origine européenne, se situent dans une position intermédiaire partageant de façon essentielle des éléments des deux traditions. Cela dit, il est très important de préciser aussi que nous trouvons, en même temps, des mélanges "synchrétiques" d'éléments de l'autre tradition dans presque tous les récits qui appartiennent à chacun des deux pôles et que parfois les deux traditions partagent certains éléments.

Nous avons signalé à plusieurs reprises que les croyances et les pratiques du pôle catholiques sont plus manifestes et, qu'au contraire, celles de la branche autochtone apparaissent comme plus cachés. Or, nous nous demandons pourquoi les thèmes mythiques d'origine méso-américaine sont dominants dans les récits que nous venons de lire. À notre avis, ce fait trouve une explication dans les circonstances de la collecte des récits. C'est-à-dire que les récits de cet ensemble (comme tous ceux qui forment notre corpus) ont été recueillis dans le contexte domestique, celui même où se conservent et développent les croyances et pratiques du pôle religieux autochtone. Il serait intéressant d'étudier de façon plus approfondie la mythologie du pôle catholique, en recueillant, par exemple, des récits dans le contexte de la catéchèse autochtone.

Finalement, nous signalerons que la vigueur actuelle des croyances et pratiques de la tradition méso-américaine explique sa permanence. Après 500 ans, elle persiste et rien ne paraît indiquer qu'elle sera bientôt remplacée par la tradition chrétienne.

Mais cette permanence/transformation de la vision du monde précolombienne n'est pas limitée aux mythes d'origine. On la retrouve dans beaucoup d'autres récits, comme nous le verrons dans les chapitres qui suivent.

DEUXIÈME PARTIE

LES TÉNÈBRES

"L'homme-hibou... est un pauvre type,... Il se transforme en homme-hibou pour ensorceler les gens... Il provoque des ténèbres sur la terre." (Sahagún 1992: 905, Magos y Saltimbanquis 4: 2)

La plupart des récits de la première partie de cette étude constituent des narrations qui se déroulent dans le temps des origines et presque toujours dans un espace mythique. Les récits que nous aborderons maintenant, dans cette deuxième partie, nous narrent surtout des anecdotes dans lesquelles les humains rencontrent des êtres surnaturels. Ils se réfèrent, le plus souvent, aux temps présents. Dans ces récits des êtres mythiques (êtres surnaturels ou sorciers *-naualmey-* transformés en animaux) exercent des actions malignes contre les hommes dans l'espace de *Taltikpak*, c'est-à-dire à la surface de la terre. Ou, de façon plus précise, le plus souvent dans des lieux connus du terroir maseual, spécialement dans des lieux considérés comme dangereux (*ouijkan*, "difficiles"). La plupart de ces actions se déroulent pendant le temps des ténèbres, la nuit, période considérée comme néfaste et menaçante par les autochtones.

D'autres récits racontent des événements en rapport avec la croyance au *tonalisme*, c'est-à-dire à la croyance selon laquelle chaque individu est lié, dès sa naissance, de façon indissoluble par un trait d'union de "co-essence spirituelle" (Hermitte 1970a cité par Signorini et Lupo 1989: 43) à un *alter ego* (appelé *tonal* par les Maseuals et *tonalli* par les anciens Nahuas), lequel est conçu généralement comme un animal. Un individu et son "double" (*tonal*) ou *alter ego* animal sont liés de telle sorte que tout ce qui survient à l'un, affecte l'autre (voir 3.6.2). Certains récits de cette partie présenteront les conceptions des Maseuals par rapport à la sorcellerie et aux figures du sorcier (*nauual*) et de sa figure opposée le chamane-guérisseur (*tapajtijkej*). Ces derniers projettent une de leurs entités animiques, l'*ekauil* ("ombre"), sur le corps d'un ou, de façon successive, de plusieurs animaux (*tonalmej*) pour réaliser les actions propres à leur rôle. C'est-à-dire faire du mal aux autres, dans le cas du *nauual*, et obtenir la guérison des maladies spirituelles, dans le cas du *tapajtijkej*.

Les récits que nous lirons dans cette partie appartiennent tous, d'après la typologie de Knab (3.7), au genre *tajtol melauj* ("parole vraie") (3.7.3). Les *tajtol melauj* sont des récits qui portent généralement sur les activités des êtres surnaturels qui habitent dans le monde souterrain. Ces récits sont racontés surtout aux enfants et ont une forte valeur d'endoculturation, définissant les normes acceptables et racontant les épreuves et les tribulations de ceux qui osent violer telles normes. Une caractéristique de ce type de récits est l'utilisation de phrases qui insistent sur la véracité du récit raconté.

Nous commencerons notre lecture par l'interprétation d'une série de six récits sur les *masakamej* (chapitre 13), espèce de gnomes ou petits êtres, lesquels sont parfois conçus comme de beaux enfants ou d'autres fois comme des femmes et hommes malins reliés à la sorcellerie, qui réalisent des actions malignes contre les hommes. Ensuite nous dédierons notre attention à une série de récits sur le thème des hiboux (chapitre 14) qui apparaissent étroitement reliés à la sorcellerie et à la mort. Nous aborderons dans le chapitre 15 la lecture d'un récit sur Takauatsal, "le sécheur d'hommes", un monstre relié à la terre qui persécute les hommes pour les dévorer. Ensuite, nous interpréterons cinq récits qui portent sur divers êtres mythiques considérés comme gardiens de l'eau (chapitre 16). Dans le chapitre 17 nous entreprendrons la lecture de trois récits qui constituent ce que nous avons appelé le "cycle de la femme égarée", lesquels portent sur un homme qui perdit sa femme. Dans le chapitre 18 nous lirons trois autres récits qui narrent diverses sortes de transformation des hommes en animaux. Nous fermerons cette seconde partie en synthétisant les concepts fondamentaux sur la vision du monde que nous avons dégagés de la lecture de ces récits (chapitre 19).

CHAPITRE 13

LES GNOMES

Les Maseuals croient à l'existence de petits êtres malins qu'ils appellent *masakamej* (s. *masakat*). Ils utilisent parfois le mot espagnol *duende*, ("gnome") pour les nommer (13.1). Ils croient aussi que certains sorciers et sorcières peuvent s'enlever les jambes et se transformer en *masakamej* pour aller ensorceler les gens (13.2) et que les *masakamej* peuvent même provoquer la mort des humains en leur enlevant leur esprit (13.3).

D'après Signorini et Lupo (1989: 86-88) les Maseuals distinguent fondamentalement deux sortes de *masakamej* de caractéristiques assez différentes dont l'image varie beaucoup dans la pensée des informateurs. Pour certains Maseuals, les *masakamej* de la première catégorie constituent de petits êtres éthérés et anthropomorphes, doués de nature luminescente et colorée. Cet aspect inhabituel et attrayant et les illusions visuelles et charmantes qu'ils provoquent, ravissent les personnes à l'esprit faible (ou troublé par des boissons enivrantes) qui les rencontrent la nuit. Ces petits êtres conduisent leurs victimes au bord des précipices, sur le sommet de très hauts arbres ou au cœur de la forêt où ils les abandonnent à leur sort. Ce type de *masakamej* représente un danger relatif pour les hommes. Ils ne peuvent que leur causer la maladie spirituelle d' "épouvante" (*nemoujtil*), qui consiste en la perte de l'entité animique appelée *ekauil* ("ombre") laquelle "tombe" sur la terre, mais ils ne représentent jamais le danger plus grand de l'intrusion dans le corps de leurs victimes d'un mauvais esprit causant la maladie spirituelle appelée *ejekakokolis* ou *malejekat* ("maladie du vent" ou "mauvais air").

Les caractéristiques attribuées au second type de *masakamej* sont complètement différentes. Ils sont considérés comme formant partie de la catégorie des *ejekamej* ("vents", mauvais esprit) et sont associés à des maux mortels. Ils constituent une catégorie à part car ils ne s'introduisent pas dans le corps de leurs victimes (comme les "vents") et donc il n'est pas nécessaire de réaliser la guérison spécifique qu'exige ce mal. On dit qu'ils habitent dans les cavernes et qu'ils adoptent l'aspect de chauve-souris, qu'ils entrent dans les maisons pour sucer le sang de leurs victimes en leur provoquant la maladie ou la mort. Ils préfèrent le sang des enfants, qui est considéré comme plus sucré. Certains informateurs considèrent

que ce type de *masakamej* constituent une métamorphose des sorciers humains, mais il n'existe pas un accord entre les informateurs sur ce fait (*ibidem*).

D'autre part, d'après ce que nous rapporte Sahagún par rapport aux "illusions de Tezcatlipoca", nous trouvons chez les anciens Nahuas du XVI^e siècle des similitudes avec la croyance actuelle des Maseuals aux *masakamej*. Voici ce qui dit cet auteur:

Quand, pendant la nuit, une personne voyait des fantômes qui n'ont ni jambes ni tête... ils les considéraient comme un mauvais augure. Ils concevaient dans leur cœur l'opinion ou la certitude qu'ils allaient mourir tôt... ou qu'il leur arriverait un malheur... Et quand ces fantômes apparaissaient à des personnes d'un rang inférieur et craintives, celles-ci prenaient la fuite et perdaient la tête de telle sorte qu'elles mourraient tôt ou il leur arrivait quelque désastre. (Sahagún 1992: 276)

De cette description des "illusions de Tezcatlipoca" nous retenons les éléments suivants: Ce sont des fantômes associés à la nuit, dépourvus de jambes et de tête et leur rencontre était considérée comme un augure de mort, de malheur ou de désastre.

Avant d'interpréter six récits maseuals dans lesquels interviennent ces petits êtres appelés *masakamej*, nous relaterons d'abord un événement tragique survenu pendant notre séjour dans un village maseual.

Un dimanche pendant la nuit, un vieil homme maseual qui cultivait le tabac (*iyat*) et le vendait au marché de Cuetzalan, retourna de cette petite ville à San Miguel Tzinacapan. Il s'était enivré et il s'est égaré. Il faut tenir en compte que l'orographie de la région habitée par les Maseuals est très accidentée, on y trouve partout de profonds ravins (voir Carte no. 2). Le lendemain, plusieurs personnes de la communauté se sont mises à chercher le vieil homme. Ils ne le trouvèrent que trois ou quatre jours plus tard au fond d'un précipice. Il était décédé. Mais avant de trouver son cadavre, les personnes qui le cherchaient découvrirent des signes de son passage en plusieurs endroits où il est très difficile, presque impossible, de passer, surtout pour un vieil homme de son âge. Les hommes qui le cherchaient ont dû utiliser des cordes pour y arriver. Après cela, ces personnes nous ont exprimé leur croyance à l'intervention des *masakamej* pour faire tomber le vieil homme dans l'abîme. Ils nous dirent que, bien que cet homme cultivait et vendait du tabac, qui fait fuir les *masakamej*, ceux-ci l'ont emporté parce qu'il était ivre pendant la nuit et probablement qu'il ne fumait pas. Les Maseuals croient aussi que si les *masakamej* sont en train de poursuivre quelqu'un, celui-ci ne peut plus allumer une cigarette parce qu'ils éteignent le feu des allumettes ou de la cigarette (Entrevue avec Eliseo Zamora Islas, San

Miguel Tzinacapan, 1 décembre 1976). Si dans le récit suivant R26, le héros pourra s'évader des *masakamej*, dans l'anecdote que nous venons de relater, selon l'interprétation, ils l'ont emporté. Le sort des victimes dépend du caprice de ces êtres versatiles.

13.1. Les gnomes et l'ivrogne

Voici un résumé du premier récit:

R26

LES MASAKAMEJ

Francisco Ortigoza Téllez

1. Un homme alla à Cuetzalan où il s'enivra avec ses copains. Lorsque la nuit arriva l'homme pensa rentrer chez lui. L'homme dit alors: *Je n'ai pas peur. Avec cette boisson, je suis vaillant. Il acheta ses provisions et retourna par le même chemin. Plus tard, il pensa qu'il était arrivé chez lui mais il avait déjà dépassé sa maison.*

2. Alors il vit trois petits enfants qui étaient en train de jouer. Ils le suivirent et lui dirent: *Où est-ce que vous-allez, monsieur ? L'homme répondit: Je vais rentrer chez moi. Les enfants de lui dire: Nous vous conduirons, nous vous accompagnerons. Nous connaissons le chemin qui conduit chez vous. L'homme répondit: Ne m'accompagnez pas, je connais bien le chemin pour y arriver. Ils insistèrent pour l'accompagner et l'homme refusait leur compagnie mais les enfants se mirent dans le chemin devant lui et l'accompagnèrent. Il marchait en trébuchant, il tombait par terre et se levait de nouveau. Il voyait le chemin mais il ne le connaissait pas parce qu'il était très glissant et accidenté. Après un certain temps, l'homme pensa: Où est-ce que ces enfants me conduisent ? Ils ne me conduisent pas chez moi. Ils vont, peut-être, me faire tomber au fond du ravin.*

3. Alors l'homme de dire: *Je ne marcherai plus par ici, parce qu'ils vont me jeter dans le précipice. Je vais allumer mon cigare et le fumer. Ces *masakamej* vont sentir la fumée, cela les dégoûtera et ils s'en iront parce qu'ils auront peur. L'homme alluma son tabac et commença à fumer. Alors les *masakamej* s'en allèrent, le quittèrent. L'homme leur dit: Allez-vous-en, je ne vous ai pas cherchés. Vous vouliez m'emporter pour me faire tomber dans le ravin. Vous n'êtes pas bons parce que vous me conduisez à la mort. Je m'en irai tout seul chez moi, je suis tout de même un peu conscient, je reconnais les choses.*

4. Quand l'homme arriva chez lui, il était conscient, parce qu'il avait cessé de boire [depuis un bon moment]. Il dit à sa femme: *J'ai rencontré ce qui n'est pas bon.*¹⁶⁵ *Les *masakamej* m'ont égaré, ils m'ont mené pour me faire tomber dans le ravin, ils y voulaient me faire périr. La femme de dire: Je te dis toujours de ne pas t'enivrer. Mais tu fais ce que tu veux, tu ne fais pas ce que je te dis, tu n'en fais qu'à ta tête. Ces *masakamej* voulaient te dévorer. Tu ne dois plus boire parce que, quand tu t'enivres, tu retournes à la nuit tombée et les *masakamej* te conduisent ailleurs. Tu me fais pitié, car je suis chez nous et tu n'es pas ici, tu dors sur le chemin, tu tombes et tu restes là par terre bien qu'il pleuve ou qu'il fasse froid. Tu es là en train de*

¹⁶⁵ *Amokuali* ("le pas [*amo*] bon [*kuali*]"), métaphore pour désigner une force surnaturelle maléfique.

souffrir. C'est mieux que tu reviennes. Je serai ici en train de te préparer quelque chose même si ce n'est qu'un café, pour le boire ensemble. L'homme de répondre: C'est bien, je vais t'écouter parce que j'ai eu peur que ces masakamej m'emportent dans la montagne. (TTO: 57A-59A)

La description de la nature et du rôle attribué à ces êtres surnaturels correspond assez bien au premier type de *masakamej* et à leur intervention dans leur vie quotidienne. Pour les Maseuals, comme nous l'avons dit, cette espèce de *masakamej* à l'aspect d'hommes et femmes de petite taille, qui ressemblent parfois à de beaux enfants, et qui parcourent les chemins pendant la nuit, afin d'égarer ceux qui sortent pendant cette heure considérée comme dangereuse, néfaste, pour les faire tomber dans les ravins (*ostok*) et leur faire perdre leurs esprits. Ils croient que la fumée du tabac (*iyat*) fait fuir ces petits êtres. Pour les Maseuals les *masakamej* ne sont pas des êtres d'un autre temps ou qui habitent un autre monde. Ils les considèrent présents dans leurs vies quotidiennes. Ils croient qu'ils envahissent l'espace humain et les chemins pendant la période néfaste de la nuit pour enlever les esprits des hommes, leurs causer la maladie spirituelle de "l'épouvante" (*nemoujtil*, qui consiste à la perte de l'*ekauil*) ou les conduire à l'espace sauvage (*ouikan* "difficile"), les y faire périr et dévorer leurs esprits. Ce récit nous présente donc assez bien certains éléments de cette croyance.

Après que le narrateur nous ait raconté le récit qui nous occupe, il nous révéla que le protagoniste de cette narration était un de ses voisins, une personne réelle du présent, il nous fit connaître son nom et nous dit que cette personne, elle-même, lui raconta ce récit. La remarque faite par le narrateur des lieux où se sont déroulés ces prétendus événements et de la personne concrète qui a été le protagoniste ont pour fonction de rendre cette narration vraisemblable ce qui contribue à inculquer à l'auditoire la croyance aux *masakamej* et leur intervention dans la vie quotidienne des hommes de *Taltikpak* (la surface de la terre).

Les Maseuals considèrent que les *masakamej* sont des êtres malins à cause de leurs actions contre la vie, la santé ou l'intégrité des personnes. Nous pouvons aussi dégager ce rattachement des *masakamej* à la malignité, d'une phrase de R26:3 "*vous n'êtes pas bons parce que vous me conduisez à la mort*" (*namejuan amo nankualimej, takaj namejuan nanechkuikayaj maj nimikis*) (R26:3) et aussi dans l'emploi de l'expression *amokuali* que nous trouvons deux fois dans ce récit pour qualifier les *masakamej*. De façon littérale le mot *amokuali* signifie "pas (*amo*) bon (*kuali*)" ou "pas (*amo*) comestible (*kuali*)" (Toumi 1992: 140). Ce mot est utilisé principalement par les Maseuals pour se référer au Diable,

mais c'est aussi un terme générique qui désigne le Mal. Le Diable est *l'amokuali*, le "pas bon" par excellence. Mais cette expression est utilisée aussi pour se référer à tout un éventail de forces non-humaines de nature et activités variées, qui se rattachent au Mal et qui peuvent être considérées comme des manifestations ou émanations de *l'amokuali*. Ce terme recouvre donc aussi bien le Diable d'origine chrétienne, absorbé dans la structure cosmologique nahua par un processus syncrétique de cinq siècles, que beaucoup de forces du Mal rattachées à la religion méso-américaine.

Ce rattachement des *masakamej* au Mal trouve aussi une confirmation dans l'anecdote suivante: Un jour un enfant de six ans est arrivé en retard à l'école primaire où nous enseignions. Il étendit sa main gauche pour nous saluer. Quand ses condisciples virent qu'il nous saluait de la main gauche, tous commencèrent à crier et à se moquer de lui en lui disant: "*Masakat ! , masakat !*" (Gnome !, gnome !). Les enfants appelaient *masakat* leur condisciple parce qu'il saluait avec la main gauche et les *masakamej* sont censés faire les choses dans le sens contraire du Bien. Cette opposition entre le sens de faire les choses est aussi une caractéristique essentielle de la façon d'agir, attribuée au Diable, appelé souvent *amokuali*, ou aux sorciers dont on dit qu'ils "travaillent avec la main gauche" (*opoch mait*) en opposition avec les actions de Dieu et des chamane-guérisseurs (*tapajtianij*) lesquels "travaillent avec la main droite" (*yek mait*). Les actions des *masakamej* sont donc rattachées aux actions du Mal, en tant qu'elles impliquent un attentat contre la vie, la santé ou l'intégrité de la personne humaine. Et elles s'opposent aux actions de Dieu, du Bien.

Néanmoins les Maseuals ne confondent pas les *masakamej* avec le Diable, ils les considèrent comme des êtres différents. Un premier marqueur externe et un des plus saillant de cette différence est leur taille relative. R26 nous a déjà appris que les *masakamej* sont des êtres de petite taille. Les récits de ce chapitre que nous lirons ensuite insisteront beaucoup sur la petitesse des *masakamej* (R27:2 et R31:5). D'autres récits, au contraire, nous parleront de la grande taille du Diable (R42:3) et du *Tepeuanij* (ou *Tepeuaj*) relié parfois au Diable (R68:5). Un certain flou existe cependant, car certains Maseuals identifient les *masakamej* avec les *tepeuanimej* lesquels sont parfois considérés comme de petite taille (Entrevue avec Miguel Osorio Sierra, San Miguel Tzinacapan, 1 décembre 1976).

Nous interprétons le lien établi par le mot *amokuali* ("pas bon") entre les *masakamej* et le Diable comme une forme d'exprimer leur opposition à l'homme. L'homme vrai ne se

confond pas avec ces êtres. Physiquement il est de taille différente, pas aussi grand que le Diable et pas aussi petit que les *masakamej*. L'homme se rattache à *Taltikpak*, le Diable en "Enfer" à l'intérieur du monde souterrain et les *masakamej*, aux ravins sauvages (*tapachiuis*) qui constituent des entrées au monde souterrain. Le travail de l'homme se réalise pendant le jour, le temps considéré comme propice, et les actions du Diable et des *masakamej*, surtout pendant la nuit, le temps qu'on considère comme néfaste. L'homme consomme le vrai aliment de l'humanité, le maïs, qui constitue un don de la terre. Mais lui-même, il est "mangeable" par les *masakamej* comme l'exprime très bien la femme du héros du récit qui nous occupe: "*ces masakamej voulaient te dévorer*" (R26:4).

D'autre part, nous trouvons aussi dans R26 l'association de l'ivresse du héros avec sa vulnérabilité à l'action maligne des *masakamej*. Et ce parce que l'état d'ivresse est considéré comme un affaiblissement des défenses spirituelles. L'homme ivre est plus vulnérable et susceptible d'être emporté par les *masakamej*. Mais au fur et à mesure que l'homme récupère la conscience, il devient capable d'entreprendre l'action adéquate, c'est-à-dire fumer du tabac, pour se libérer des *masakamej*. Si dans R26:1 le héros exprime que la boisson enivrante le fait se sentir vaillant, R26:4 nous fait comprendre que ce n'est qu'une illusion parce que l'ivresse le rend plus vulnérable au pouvoir de ces êtres des ténèbres.

D'autre part, R26 établit un lien entre la perte de la conscience du héros par la boisson enivrante et l'arrivée de l'obscurité de la nuit. Inconscience et obscurité y sont associées pour mettre en relief la vulnérabilité du héros. Et au contraire la conjonction de la récupération de la conscience du héros, lorsqu'il cesse de boire, et la lumière des allumettes marquent le début des actions qui lui permettront de se protéger des *masakamej*.

R26 nous dit aussi que quand le héros commence à fumer du tabac (*iyat*), les *masakamej* s'enfuient. Cette remarque du récit correspond à la croyance des Maseuals qui considèrent que la fumée du tabac a un caractère magique et provoque la fuite des *masakamej* ou d'autres esprits mauvais. C'est pour ça que les Maseuals ont l'habitude de fumer quand ils sortent de leur maison pendant la nuit ou quand ils parlent des êtres surnaturels même à l'intérieur de leur propre maison. Les feuilles de tabac sont aussi largement utilisées dans la pharmacopée locale, entre autres contre la morsure de serpent (TTO et Beaucage, 1988: 44).

Ces vertus du tabac et de la lumière des allumettes qui font fuir les *masakamej* est en rapport avec le caractère "chaud" attribué à ces deux éléments qui s'oppose à la nature

"froide" attribuée aux *masakamej* rattachés à la terre et aux maladies (*nemoujtil* et *ejekat*) qu'ils provoquent. Si le feu est naturellement chaud, le tabac et la fumée qui s'en dégage quand on l'allume sont considérés comme "chauds" car ils sont associés au feu et parce que le tabac a une forte odeur. L'odeur forte marque fréquemment les substances avec un caractère "chaud". Les menaces des forces considérées "froides" sont donc contrecarrées par des éléments auxquels on attribue un caractère "chaud".

La fumée du tabac et la lumière des allumettes provoquent donc la disjonction des *masakamej* du héros comme la perte de conscience par l'ivresse, l'obscurité de la nuit et le fait de se trouver hors de sa maison dans l'espace sauvage avaient causé son rapprochement.

Néanmoins, on se rappelle ce que nous avons déjà trouvé dans un récit maseual (R4:4) et qui correspond à ce que nous trouvons dans un récit totonaque que nous lirons plus tard (22.1), soit que la fumée gêne aussi le Bon Dieu. Cela nous induit à postuler que la fumée, surtout la fumée du tabac, gêne les être de l'au-delà quel que soit leur caractère "froid" ou "chaud". Il est important de remarquer ici qu'alors que dans la tradition judéo-chrétienne la fumée de l'encens représente plutôt la reconnaissance de la divinité de Dieu, dans la tradition religieuse méso-américaine la fumée, y inclus celle du *copal*,¹⁶⁶ fait fuir les êtres de l'au-delà.

Nous voulons signaler aussi que dans le texte de Sahagún sur les "illusions de Tezcatlipoca", cité au commencement de ce chapitre, nous trouvons les phrases suivantes qui se rapprochent de la croyance aux *masakamej* rapportée par R26: "... *et quand ces fantômes apparaissaient à des personnes de bas rang bas et craintives, elles prenaient la fuite et perdaient la tête de telle sorte qu'elles mourraient tôt ou leur arrivait un désastre*" (Sahagún 1992: 276).

Cette croyance au *masakamej* a aussi une fonction de contrôle social. En effet, les hommes maseuals croient que s'ils sont à l'extérieur de leurs maisons pendant la nuit parce qu'ils sont ivres ou qu'ils pensent à leurs maîtresses ("*pensar en queridas*"), ils sont plus vulnérables aux mauvaises actions des *masakamej* (Entrevue avec Miguel Osorio Sierra, San Miguel Tzinacapan, 1 décembre 1976). Cette croyance implique donc une réprobation de l'ivresse et de l'adultère.

R26 nous apprend donc que, sur le plan du mythe, les *masakamej* interviennent dans la vie quotidienne des hommes. Ils les conduisent à l'espace sauvage pour les y égarer et les

¹⁶⁶ Espèce d'encens autochtone.

dévoré. On attribue aux *masakamej* certaines caractéristiques diaboliques, malignes (*amokuali*), et on peut déduire que ce type de *masakamej* s'opposent aux hommes tant par leur taille que par leur travail nocturne et par leur type de nourriture.

13.2. Les "femmes qui s'enlèvent les jambes" (*masakamej*)

Alors que le premier type de *masakamej* que nous avons identifié dans R26 présente des caractéristiques non humaines, certains hommes et femmes peuvent néanmoins se transformer en *masakamej*. En effet, les quatre récits que nous lirons tout de suite et qui constituent ce que nous avons appelé "le cycle de la femme *masakat*", nous racontent comment certains êtres humains, surtout des femmes, se transforment en *masakamej* pendant la nuit et comment ils reprennent leur aspect humain pendant le jour, ce qui constitue une forme de sorcellerie. Ces récits portent donc sur la transformation des êtres humains en *masakamej*. Du point de vue moral, cette thématique apparaît associée dans quelques-uns de ces récits à celle de l'infidélité de la femme et, de façon indirecte, à l'ivresse de l'homme.

Voici un résumé du premier récit (R27) et un tableau qui synthétise les éléments que nous considérons comme plus importants dans les quatre variantes du cycle de la femme *masakat*¹⁶⁷ (R27, R28, R29 et R30):

R27
LES GNOMES
Rufina Manzano

1. Ma mère, celle qui m'éleva, vit ce que je vais te raconter. Son mari était un ivrogne (itakauj semi tauanaya). Un jour vers dix heures du soir, elle entendit des ivrognes qui se battaient. Alors ma mère sortit et se plaça près de la maison, pour écouter si c'était son époux qu'ils frappaient. Mais elle ne reconnut pas la voix de celui qu'on frappait. Ma mère resta debout là à attendre son mari.

2. Mais au lieu de le voir, elle entendit que plus loin sur le chemin, plus bas que où elle se trouvait, près d'une maison, au bas du chemin, on jouait de la musique. Ma mère pensa: Qui est-ce qui joue de la musique ? Il faisait nuit, il n'y avait pas de bal, il n'y avait aucune fête annoncée,¹⁶⁸ il n'y avait pas raison de jouer de la musique. Elle dit: Je vais regarder en bas. Parce qu'elle était en hauteur et elle regarda vers le bas. Quelques personnes dansaient. Tous étaient de la même taille. Ils n'étaient pas grands. Ils étaient comme des enfants. Il y avait douze personnes: six femmes et six

¹⁶⁷ Voir les textes résumés de R28, R29 et R30 dans l'Annexe.

¹⁶⁸ Les gens qui organisent des fêtes souvent pour satisfaire des obligations religieuses, en avisent la communauté.

hommes. Après avoir dansé, ma mère écouta qu'ils dirent: Maintenant nous irons au village nous promener. Vous deux, prenez ce chemin et vous, celui-là, et les deux autres, l'autre chemin. Allons nous promener. Si nous avons le temps de nous revoir, nous converserons sur ce que nous avons fait. Mais si nous n'avons pas le temps, parce que le coq aura chanté, nous ne pourrons pas nous rencontrer. Alors samedi prochain nous nous rencontrerons ici. Ma mère vit que ces petites personnes s'en allèrent.

3. Le lendemain elle dit à son mari: Tu ne dois plus t'enivrer parce qu'il y a des personnes qui dansent ici au bas du chemin et nous avons des enfants qui peuvent mourir. Parce que tu sors pendant la nuit, parce que tu es un ivrogne. Tu ne dois plus aller t'enivrer parce que les enfants sont ici et j'ai écouté que ses *masakamej* vont enlever des esprits pendant la nuit. Son mari lui répondit: Tu mens, tu veux me tromper. Ma mère lui dit: Je ne mens pas. Ils se sont mis d'accord pour se rencontrer le samedi suivant. Nous irons ensemble les voir. Alors, quand le samedi est arrivé, les deux allèrent les voir. Les douze personnes arrivèrent. Ils commencèrent alors à jouer de la musique et à danser. Quand ils finirent de danser, ils dirent qu'ils allaient visiter les maisons, qu'ils allaient voir les malades. Mais s'il n'y avait pas de malades, ils entreraient et ils feraient du mal afin que les personnes deviennent malades et pour s'octroyer leurs esprits. Trois fois ma mère est allée les voir avec son époux.

4. L'époux de ma mère surveilla une femme qui dansait avec eux. Il vit comment elle rentrait dans une maison. Le lendemain, l'époux de ma mère dit à l'époux de cette femme: Prends garde à ta femme. Tu dois la surveiller parce qu'elle est *masakat*, elle va danser pendant la nuit. Le mari de la femme *masakat* dit: Ce n'est pas vrai, tu veux me tromper. Comment est-ce que ma femme pourra se transformer en *masakat* si elle est humaine ? Il lui dit: Elle est humaine mais tu dois la surveiller et si tu ne me crois pas, tu la verras toi-même et tu sauras que c'est vrai. L'homme ne le crut pas jusqu'à ce qu'il lui repère trois fois. Alors il la surveilla et il la vit. L'homme résista, ne la réprimanda pas, ne dit rien pendant huit jours. Alors il pensa faire un petit trou à sa couverture pour voir avec ses yeux si sa femme se couchait ou ne se couchait pas. Ce jour là l'homme rentra quand il faisait déjà presque nuit et lui dit: Femme, tu dois te dépêcher. Prends tout, garde tes affaires et couche-toi parce que tu dois te lever tôt. Fais le lit, je vais m'endormir parce que j'ai beaucoup de sommeil, je suis très fatigué. L'homme se coucha mais il regardait à travers le trou de sa couverture. Il fit semblant de dormir et même il ronflait pour que sa femme entende qu'il était déjà endormi. Alors elle lui dit: Est-ce que tu dors ? La femme se coucha un long bout de temps. Elle savait qu'elle devait s'en aller. Arriva l'heure où elle devait s'en aller. Elle dit à son époux: Es-tu éveillé ? Je veux aller aux toilettes. La femme disait cela pour se rendre compte si son époux était éveillé. Parce que s'il n'était pas endormi, il lui aurait répondu. Quand elle vit qu'il ne répondait pas, elle prit deux bancs et les mit de son côté pour que s'il se tourne de l'autre côté, il croie que sa femme était là parce que les bancs étaient là. L'homme, qui était éveillé, la regardait du coin de l'œil. Il vit qu'elle s'enlevait les jambes à partir des genoux. Elle les mit près de la porte et sortit. La femme marchait sur ses genoux, ses jambes restèrent là.

5. Alors l'homme se leva et regarda à travers les planches des murs. La femme rencontra ses copains et se saluèrent. Quand les douze personnes arrivèrent, six hommes, six femmes et deux musiciens, ils commencèrent à jouer de la musique et à danser. Lorsqu'ils finirent de danser, ils se séparèrent de nouveau. Ils dirent qu'ils allaient dans la rue deux par deux faire leurs mauvaises actions. Ils allaient rendre

les gens malades. Ils dirent que si le coq chantait, ils ne pouvaient rien faire de plus. Alors chacun devait s'en aller chez soi. Et s'ils finissaient leur travail et le coq ne chantait pas encore, ils allaient se rencontrer là-bas. L'homme se fâcha beaucoup mais il dit dans son cœur: Il n'est pas question de la frapper avec un bâton ou avec autre chose. C'est ma femme. Je ne dois pas la réprimander. Je l'aime mais elle n'est pas une bonne femme. C'est mieux que je brûle ses jambes. Je vais allumer un grand feu, et je vais y approcher ses jambes. Qu'elles brûlent pour voir si quand elle arrive, elle pourra se les remettre. Une jambe sera fraîche et l'autre brûlée je verrai si elle peut se les remettre. Je vais dormir parce que j'ai très sommeil. Quand la femme revint, après avoir fait ses bêtises, il se réveilla, peut-être avec l'aide de Dieu. La femme rentra avec beaucoup de précaution. La femme prit ses jambes et s'assit sur le lit. Elle prit sa jambe et elle se la remit. Mais la femme ne put pas se remettre l'autre parce qu'elle était brûlée et c'est pour ça qu'elle ne se collait pas. Alors la femme lentement enleva les chaises et se coucha près de son époux et se blottit très bien et y mit ses jambes. Après elle secoua son époux et lui dit: Réveille-toi. Est-ce que tu es endormi ? L'homme était éveillé mais il faisait semblant d'être endormi. Il lui dit: Pourquoi est-ce que tu me déranges autant ? Qu'est-ce que tu veux ? La femme de dire: Je ne veux rien, réveille-toi. Regarde, mes jambes sont tombées ! Il répondit: Je ne vois rien parce que je suis fatigué, j'ai très sommeil. Elle lui dit: Lève-toi s'il te plaît et regarde mes jambes parce que j'ai mal aux jambes. Il dit: Pourquoi est-ce que tu as mal aux jambes ? Qu'est-ce que tu sens ? Elle répondit: Je sens que mes genoux sont en train de brûler et mes jambes sont tombées. Mes genoux sont séparés. Ses jambes étaient par terre loin. L'homme de dire: Mon père et ma mère vécurent longtemps et il ne me racontèrent ne jamais avoir entendu dire que les jambes d'une personne peuvent tomber. Si tu n'as pas d'enfants, si tu n'as eu aucun enfant, pourquoi est-ce que tes jambes tombent ? Et qu'est-ce que je peux faire maintenant ? Tu te les remettras demain ou remets-les maintenant. Je vais me coucher, je vais dormir. L'homme se coucha et s'endormit.

6. Au lever du jour il ne put pas aller travailler parce que sa femme ne pouvait pas se lever. Elle pleurait, elle ne dormait pas. La femme dit à son époux: Vas-t'en à Cuetzalan et demande à un de nos frères¹⁶⁹ s'il a de médicaments. Que quelqu'un vienne me guérir, que quelqu'un vienne unir mes jambes. Il lui dit: Mais à qui le dirai-je ? Elle, de dire: Raconte ça à quelqu'un, quelqu'un qui te donnera de médicaments. L'homme s'en alla mais il ne chercha pas des médicaments. Il alla se confesser chez le prêtre. Il raconta au curé ce qui s'était passé. L'homme dit: J'ai fait un grand péché, peut-être Dieu ne me pardonnera-t-il pas. Il raconta tout à monsieur le curé. Monsieur le curé lui répondit: Tu ne dois raconter cela à personne. Ta femme n'est pas une personne, elle est le Diable. Elle est une personne parce que Dieu la forma, elle est humaine mais elle veut être le Diable c'est pour ça qu'elle se transforma en diable, elle fait ce qu'elle veut. C'est pour ça qu'ils dirent qu'ils ne pouvaient pas converser après le chant du coq parce qu'après ils ne peuvent rien faire. Ils s'en vont mais ceux-ci sont déjà des diables. C'est très bien ce que tu as fait. Ne l'écoute pas: Elle a cherché son propre châtiment. Elle a aimé cela. Laisse-la, elle va mourir demain, ne vivra que ce jour jusqu'à minuit, ses compagnons viendront la chercher après minuit. (TTO: 42A-47A)

¹⁶⁹ Tokniuan, "nos frères": expression courtoise pour désigner les gens.

Tableau no. 7
LE CYCLE DE LA FEMME MASAKAT
Épisodes principaux

R27 LES GNOMES Rufina Manzano	R28 LA FEMME ET SON AMANT QUI ÉTAIENT DES MASAKAMEJ Francisco de los Santos Castañeda	R29 LA FEMME MASAKAT Rafael Vázquez	R30 LA FEMME MASAKAT Gabriel Francisco Pedro
Six hommes et six femmes de petite taille dansent pendant la nuit et ils se mettent d'accord pour se promener dans le village et enlever les esprits des habitants jusqu'au chant du coq. (R27:1-3)	Une femme et son amant s'enlèvent les jambes. Ce sont des masakamej , et ils se promènent pendant la nuit pour enlever les esprits, les âmes des habitants. (R28:1)	Une femme se transforme en masakat pendant la nuit et laisse seul son mari chez lui. Elle réchauffe ses jambes et les enlève. L'époux la surveille et, quand elle sort de sa maison, il la suit (R29:1)	Une femme masakat sort pendant la nuit et s'en va ensorceler les personnes. (R30:1)
L'homme d'une de ces femmes l'épie par le trou de sa couverture et voit comment elle s'enlève les jambes. Ensuite il l'épie à travers les fentes des planches du mur et voit comment elle marche sur ses genoux et s'en va danser avec les gnomes (masakamej). (R27:4)	Un homme surveille sa femme par-dessous sa couverture. L'amant appelle sa femme et elle se réchauffe les jambes pour les enlever et s'en va en compagnie de l'amant. (R28:2)	L'homme surveille sa femme et il voit que sa femme danse avec quatre autres masakamej . Ensuite chacun est envoyé à un autre village, sauf un qui y reste. (R29:2)	L'homme surveille sa femme et il voit qu'elle s'enlève les jambes à partir des genoux et sort de chez elle pour se promener et ensorceler les gens. (R30:2)
L'homme brûle une des jambes que sa femme avait laissées et, quand elle revient, elle ne peut pas la remettre. (R27:5)	L'homme brûle ses jambes, la femme souffre et retourne mais elle ne peut plus les remettre parce qu'elles sont complètement brûlées. (R28:3)	L'homme rôtit les jambes de son épouse et quand elle retourne, elle se met à pleurer à cause de la douleur qu'elle ressent. Elle a du mal à les remettre. (R29:3)	L'homme allume une lampe à pétrole et puis met les jambes de sa femme dans la braise. Celle-ci retourne en criant parce qu'elle ressent la douleur des brûlures et remet ses jambes. (R30:3)
Le prêtre dit à l'homme que sa femme a voulu être un diable, qu'elle mourra et que ses compagnons viendront l'emporter après minuit. (R27:6)	La femme doit vivre sans ses jambes. (R28:4)	Son époux la réprimande et elle ne sort plus ni s'enlève les jambes parce qu'elle a peur de que son époux les fasse brûler. (R29:4)	L'homme demande à sa femme comment il peut s'enlever les jambes, mais celle-ci l'avertit que c'est dangereux parce que après, il ne pourra pas se les remettre. La femme n'a que des gonflements dans ses jambes. (R30:4)
(TTO: 42A-47A)	(TTO: 22A-23A)	(TTO: 75A)	(TTO: 31A-32A)

Les événements fondamentaux que partagent les diverses variantes de ce cycle et les renseignements qu'elles nous donnent se centrent surtout autour des thèmes de la nature de cette deuxième espèce de *masakamej* et de leurs actions de sorcellerie contre les hommes, spécialement contre les enfants. En même temps, surtout R27, se préoccupe de donner à la narration la légitimité de la reconnaissance de l'Église afin peut-être de renforcer la croyance à ce type de *masakamej*, à leurs actions contre les hommes et aussi la légitimité à certaines normes morales qui sont en rapport avec cette croyance.

En effet, par rapport à la nature des *masakame*, de même que l'avait fait R26, cet ensemble de récits les décrit comme courtauds (*tajtalpantsin*), et plus petits que les hommes. C'est pour cela que les hommes ou femmes qui se transforment en *masakamej* doivent se raccourcir en s'enlevant les jambes (*kikopinak se imets*) (R27:4, R28:1, R29:1 et R30:2). L'opposition des catégories haut/bas qui est utilisée pour discriminer la taille relative des hommes et des *masakamej*, joue aussi pour définir leur rattachement. En effet, R27 utilise, de façon tenace, l'antinomie haut/bas pour segmenter l'espace situé plus haut comme l'espace des hommes et celui de plus bas comme l'espace propre des *masakamej*. Ces phrases du récit, qui se réfèrent à la rencontre de la mère de la narratrice avec les *masakamej*, en témoignent: "... elle écouta que là-bas, dans le chemin, plus bas d'où elle était... en bas du chemin, on jouait de la musique..." (R27:2) et "... 'je vais me mettre sur cette pierre, je vais regarder vers le bas'. Parce qu'elle était en hauteurs et elle regardait vers le bas" (R27:2). Ce rattachement de l'espace humain (celui de la femme) en haut de l'espace des *masakamej* peut se rapporter à l'opposition des hommes, qui habitent la surface de la terre, aux *masakamej*, qui vivent dans les ravins broussailleux (*tapachiuus*). Et ils appartiennent aux ravins parce que, d'après les croyances des Maseuals (Aramoni 1990: 57-58), ce sont des *topilmej* ("serviteurs") des maîtres du *Talokan* et les ravins constituent des entrées au *Talokan*. Les *masakamej* apparaissent donc rattachés à la terre. Bien que les *masakamej* s'identifient avec le bas, ils appartiennent au monde souterrain, froid et sans Soleil. C'est pour ça qu'ils sortent la nuit et le feu ou la lumière mettent fin aux sortilèges.

Les quatre variantes de ce cycle nous narrent qu'une femme en plus de s'enlever les jambes pour raccourcir sa taille (R27:4, R28:1, R29:1 et R30:2), adopte l'aspect de *masakat* et pratique des actions de sorcellerie comme rendre les personnes malades, provoquer leur mort, faire du mal aux enfants et s'alimenter de leurs esprits (R27:5, R28:1, R29:2 et R30:2). Ces récits nous renvoient à la croyance au nahualisme. Car les femmes et les

hommes adoptent de façon temporaire l'aspect de *masakat* pour ensorceler les gens et reprennent ensuite leur aspect humain. Or, la transformation nahualistique consiste, d'après les croyances des Maseuals, en la projection, de la part du sorcier (*naual*) ou chamane-guérisseur (*tapajtijkej*), de son *ekauil* ("ombre") qui est une des entités animiques de l'homme, soit sur le corps d'un animal (un de ses animaux compagnons) soit sur une représentation des forces de la nature (tonnerre, volcan, tremblement de terre, etc.). À travers ce nouvel aspect, le sorcier peut provoquer la perte de l' "ombre" (*ekauil*) qui "tombe" sur la terre, ce qui facilite l'intrusion de mauvais esprits dans le corps de sa victime. Au contraire, dans le cas des chamane-guérisseurs (*tapajtijkej*), la transformation nahualistique qui se réalise de la même façon que celle des *naualmej*-sorciers, est destinée à retrouver le *tonal* égaré d'une personne malade. Dans les récits de ce cycle les femmes et hommes sorciers adoptent, non pas l'aspect d'animal ou la représentation d'une force de la nature, mais l'aspect de *masakat*, c'est-à-dire, l'aspect d'un être mythique. Néanmoins, il faut tenir en compte du fait que sur le plan mythique les *masakamej* peuvent être considérés ici comme des animaux (*okuilimej*), des bêtes sauvages, parce qu'ils dévorent les esprits, qu'ils ensorcellent les gens, comme le font les *naualmej*-sorciers qui se transforment en animaux.

Le rituel de transformation de la femme en *masakat* se réalise en rapport avec le feu (*tit*). En effet, dans R28:2 et dans R29:1, la femme se réchauffe les jambes dans le feu du foyer pour se les enlever (R29:1) et le feu sera aussi utilisé par l'époux pour brûler les jambes de son épouse (R27:5, R28:3, R29:3, R30:3) comme une action de contre-magie. Le rapport des femmes *masakamej* avec le feu et au bas nous renvoie au lien de ces femmes avec le Diable qui, lui aussi, d'après les croyances chrétiennes et aussi d'après les croyances maseuales qui proviennent du christianisme, appartient au feu et au bas. Le lien des femmes *masakamej* avec le Diable est, d'autre part, confirmé de façon très nette par le curé consulté par l'époux de la femme *masakat* dans R27:6 quand il lui dit: "*Ta femme n'est pas une personne (amo cristiano), elle est le Diable (Diablo). C'est une personne parce que Dieu la forma, elle est humaine mais elle veut être le Diable c'est pour cela qu'elle se transforma en diable...*". Les *masakamej* sont donc reliés ici de façon étroite et explicite avec le Diable, le *amokuali* ("pas bon") par excellence. Or, les récits maseuals, appellent le Diable "animal" (R8:6). Alors, si les *masakamej* sont reliés aux diables, et les diables sont considérés comme des "animaux" en raison du fait qu'ils dévorent les gens, on peut

considérer les *masakamej*, qui eux aussi dévorent les esprits des personnes, comme des "animaux" et alors la transformation des êtres humains en *masakamej*, transformation nahualistique, pourrait être considérée comme une transformation à l'animalité.

Dans R26 nous avons trouvé que les *masakamej* sont associés à l'acte de dévorer (R26:4) et à la mort (R26:3) des êtres humains. Dans les récits de ce cycle de la femme *masakat* nous trouvons une confirmation, quoique voilée, de ces associations dans des phrases comme celles-ci: "*J'ai écouté que ces masakamej vont enlever des esprits (animaj)*¹⁷⁰ pendant la nuit pour s'octroyer leurs esprits... (qu'ils vont faire) du mal pour que les personnes deviennent malades et pour s'octroyer leurs esprits" (R27:3). L'enlèvement et la possession des esprits ont ici des connotations alimentaires, ce qui veut dire que les *masakamej* se nourrissent des esprits des personnes ensorcelées. Or, nous allons voir par la suite (R27:2) que la consommation de l'esprit implique aussi, au point extrême, la mort de la personne qui en souffre. L'enlèvement et la possession des esprits de la part de *masakamej*, dont parlent ces récits, veut donc dire la consommation, et celle-ci conduit à la mort.

R28:3 et R30:3 nous informent que la femme retourne vite chez elle quand son époux commence à brûler ses jambes, parce qu'elle ressent, à distance, la douleur des brûlures dans ses jambes. Les expressions de la femme à son époux: "*Tu as brûlé mes jambes et c'est comme si tu ne l'avais fait à moi... Comment n'aurais-je pas senti si c'est moi-même ?*" (R27:4), nous parlent du lien organique qui existe entre la femme *masakat* et ses jambes qu'elle laisse temporairement derrière. Nous interprétons cette séparation de la femme de ses jambes non seulement comme un moyen de réduire sa taille pour devenir *masakat* mais aussi de symboliser la séparation du corps et de l'*ekauil* lequel se projette sur l'aspect de *masakat* pendant la transformation nahualistique. En effet, nous savons que d'après les croyances des Maseuals, le nahualisme consiste en la projection temporelle de l'*ekauil* (l'entité animique qui peut se séparer du corps), dans le corps d'un animal ou d'un autre être (le *tonal*), pour entreprendre surtout des actions de sorcellerie ou de guérison. La séparation de l'*ekauil* de la femme et le lien organique qui le relie à ses jambes (une partie de son corps) apparaissent ici, suggérés de façon symbolique.

¹⁷⁰ Le terme *animaj* constitue un emprunt de l'espagnol *ánima* qui désigne l'âme ou, le plus souvent, de façon plus précise, l'âme qui peine au Purgatoire.

D'autre part, le sort de la femme après que l'époux brûle ses jambes varie beaucoup d'une version à l'autre. Dans R27:6 la femme meurt et est enlevée par les *masakamej*. Dans R28:4 la femme ne meurt pas, elle va vivre sans jambes comme châtiment. Dans R29:4 la femme peut remettre ses jambes et elle n'est que réprimandée et son époux la menace de brûler ses jambes si elle retombe dans la tentation de sortir pendant la nuit pour se transformer en *masakat*. Ce châtiment n'implique aucun dommage physique permanent sur le corps de la femme. Dans R30:4 le seul dommage dont souffre la femme qui se transforme en *masakat* est constitué par des gonflements dans ses jambes. Nous percevons donc une grande variation du châtiment infligé à la femme dans les diverses versions du récit. Cette variation du sort de la femme qui se transforme en *masakat*, nous suggère la diversité du sort de ceux qui pratiquent la sorcellerie.

En effet, nous trouvons dans ces récits une valorisation ambiguë par rapport à la sorcellerie. Si dans trois des quatre récits de ce cycle nous trouvons la réprobation de la part des époux par rapport à ce qui fait leur femme, dans R30 l'homme ne rejette pas ce qu'elle fait. L'époux nous est présenté plutôt que comme un homme offensé, comme un homme mordu par la curiosité de se transformer lui-même en *masakat*. En abandonnant l'espace protégé de la maison, il sort pour voir comment sa femme se transforme en *masakat*. Dans ce récit, la femme n'est pas présentée comme une femme infidèle, elle n'a pas de compagnons *masakat*, mais comme une femme sorcière seulement. Ce récit laisse entrevoir son intérêt pour se transformer lui-même en *masakat*. Mais sa femme, qui perçoit cet intérêt, l'avertit qu'elle-même peut se transformer sans aucun risque parce qu'elle est née avec cette capacité, mais qu'il est dangereux qu'il essaye de se transformer en *masakat* parce qu'il ne pourra pas par la suite se retransformer en homme. Ce passage nous renvoie à la distinction classique faite par Evans-Pritchard (1937, cité par Signorini et Lupo 1989: 102) entre deux sortes de sorcellerie: La première inclut les exécuteurs magiques qui attaquent en se servant d'actions, rites et formules apprises (*sorcerers*) et la deuxième, à ceux qui peuvent provoquer le mal par faculté innée, sans faire recours à des pratiques apprises (*witches*). Nous retrouverons, dans R43:3-4, cette distinction entre les habilités innées des sorciers pour se transformer en animaux et le danger qui accompagne la transformation des apprentis sorciers, laquelle risque de devenir une transformation irréversible.

Dans R27:4 et R29:2 les femmes, après l'adoption de l'aspect de *masakat*, participent à une danse (*baile*) accompagnée de musique (*peuak tatsotsonaj*). La référence faite par le récit à la musique et à la danse des *masakamej* avant d'entreprendre leurs mauvaises actions est en accord avec la croyance des Maseuals qui attribuent aux *masakamej* la pratique de la danse accompagnée de la musique. L'association de la musique et de la danse avec l'activité des *masakamej* sorciers qui tuent leurs victimes est un parallèle avec l'épisode dans lequel Sentiopil joue de la musique pendant que les *tsitsimimej* dansent et pensent à le dévorer (R1:2-3). La musique et la danse ont donc un caractère ambigu: d'une part, elle précèdent l'enlèvement des esprits, la mort des enfants. Au contraire, la musique et la danse sont associées à l'annonce ou la célébration de la vie dans les noces et les baptêmes maseuals, lesquels représentent pour les Maseuals un affaiblissement de la force "animale" du *tonal* (Signorini et Lupo 1989: 57).

D'autre part, R27 nous informe trois fois que les *masakamej* sont douze (*majtaktiomomen*) personnes, six femmes et six hommes qui se réunissent pour danser avant d'aller ensorceler leurs victimes (R27:2,3,5). Le chiffre douze est considéré comme ayant une valeur négative dans la pensée des Maseuals et il est fréquemment associé à la sorcellerie. Un jeune Maseual nous raconta: "*Avant, les sorciers sortaient à minuit (a las doce), sans jambes. Douze sorciers se rassemblaient et priaient dans une caverne ou une maison. Ensemble, ils étaient plus forts*" (Entrevue avec Eliseo Zamora Islas, San Miguel Tzinacapan, 1 décembre 1976). L'heure de midi est aussi dangereuse comme nous l'avons déjà signalé (7.3). Le chiffre douze (minuit, douze personnes) semble donc être spécialement relié à la sorcellerie.

La dernière phrase de la citation antérieure nous renvoie à la croyance des Maseuals au caractère social des *masakamej* qui travaillent de concert. Les Maseuals, en effet, considèrent que: "*Quand les sorciers ont un engagement, ils se cherchent et s'entraident*" (Entrevue avec Miguel Osorio Sierra, San Miguel Tzinacapan, 1 décembre 1976). Nous reviendrons sur ce point dans l'interprétation de R31 (13.3).

D'autre part, dans R27 le nombre des *masakamej* est de cinq (*makuil*). Quatre sont envoyés aux villages des alentours et un autre reste au centre. Il est intéressant de constater que cette distribution spatiale de l'action des *masakamej* correspond au schéma d'organisation des directions ou régions du monde terrestre (Est, Ouest, Nord, Sud et Centre ou "nombril" de la terre) dans les conceptions sur l'organisation de l'espace des anciens

peuples méso-américains (2.2). Ceci nous suggère ici l'ubiquité du pouvoir de la sorcellerie. Mais aussi, cette distribution spatiale nous renvoie au schéma d'organisation des éléments d'une maison considérée comme un micro-cosmos: quatre piliers et l'autel au centre, et aussi, à la distribution des quatre cierges placés aux quatre coins du cercueil avec le cadavre au centre.

Quant aux actions de sorcellerie des *masakamej*, certains récits de ce cycle utilisent l'antinomie dedans/dehors, qu'on trouve dans les épisodes de l'époux qui surveille sa femme aussi bien à travers le trou de sa couverture (R27:4 et R28:2) qu'à travers les fentes entre les planches des murs de la maison (R27:5), pour symboliser comment les espaces englobés, intérieur de la maison et intérieur des couvertures, constituent une protection de la personne contre les actions des *masakamej*. En effet, ces récits semblent suggérer que l'homme, bien enveloppé par sa couverture ou à l'intérieur de sa maison, soit plus protégé contre ces forces malignes. L'espace englobés intérieur de la maison et des couvertures remplit donc une fonction protectrice contre les *masakamej* comme le chapeau ou le panier sur la tête remplira une fonction protectrice contre d'autres forces négatives dans des récits que nous lirons dans la troisième partie de cette étude R51:1, R52:1, R53:1 et R54:1.

De la même façon que la lumière des allumettes (*nocerillo*) constitue un moyen pour faire fuir les *masakamej* de R26:3, R30:3 nous suggère aussi que pendant le temps des ténèbres l'homme peut se protéger des actions néfastes des forces négatives avec la lumière (*tanex*), quand il nous raconte que le héros allume une lampe à pétrole pour rompre l'obscurité de la nuit.

D'autre part, nous pouvons dégager de R27, de façon très nette, que la croyance aux *masakamej*, telle que présentée dans les récits de ce cycle, accomplit un rôle de contrôle social. Effectivement, de l'ensemble des récits du cycle de la femme *masakat* (R27, R28, R29 et R30) et du rapport de ceux-ci avec R26, nous dégageons deux normes de conduite morale: la femme doit être fidèle et l'homme, sobre. Si la femme se transforme en *masakat* ce qui, d'après R28:1 et R29:4, semble impliquer l'infidélité, elle peut mourir et être enlevée par les *masakamej*. L'époux a la charge de la réprimander ou même de la frapper si elle devient infidèle (R28:4). On peut dégager donc de l'ensemble des récits de ce cycle de la femme *masakat*, que la femme doit être fidèle et assujettie à l'homme et que celui-ci en a la responsabilité morale. Ce point sera également confirmé par R42:3 que nous interpréterons après.

Néanmoins, dans R30 l'attitude de l'époux par rapport à la conduite morale de sa femme est la plus faible de toutes. Bien qu'il dise: "*Ce que fait ma femme, n'est pas bien...*" (R30:3) et qu'il commence à brûler les jambes de son épouse, il change ensuite son attitude envers sa femme. La détermination des époux offensés des autres récits de ce cycle pour châtier leur femme, se transforme dans ce récit-ci en peur de la châtier et en intérêt pour l'imiter. La femme adopte même une position de force devant son époux quand elle inverse les rôles et réprimande son époux pour avoir brûlé ses jambes, contrairement aux autres variantes où l'autorité de l'homme par rapport à sa femme est hors de doute. Cette variation de la conduite de l'époux envers sa femme nous suggère aussi la diversité de possibilités d'envisager la sorcellerie et l'infidélité malgré la norme qui exige la réprobation de ces pratiques.

Cependant, dans l'ensemble des récits du cycle de la femme *masakat*, la morale se centre surtout sur la réprobation de l'infidélité de la femme. La héroïne de ces récits sort pendant la nuit et danse avec d'autres "hommes" qui sont des *masakamej*-sorciers. La femme est châtiée parce qu'elle laisse son époux seul pendant qu'elle part avec les *masakamej*. Dans un des récits, le rapport de la femme avec un amant, un homme qui se transforme comme elle en *masakat* en s'enlevant les jambes, est explicité: "*La femme d'un homme était masakat, elle enlevait les esprits, elle allait se promener pendant la nuit, et enlevait les âmes avec son amant. Il n'était pas son époux* (R28:1). Et R29 fait allusion à l'infidélité de la femme bien que de façon un peu voilée: "*La femme sortait toujours pendant la nuit et laissait l'homme chez lui*" (R29:1). "*Je vais faire un grand feu et je vais y jeter tes jambes pour les brûler, pour que tu ne continues pas à partir et à me laisser toujours seul. Tu n'es jamais avec moi, tu t'en vas*" (R29:4). L'homme exprime sa solitude car sa femme part, comme l'avait exprimé aussi la femme de l'homme ivrogne de R26:4.

Dans R26, nous avons appris que l'homme ivre qui parcourt les chemins pendant la nuit, est très vulnérable à l'action des *masakamej* qui peuvent le faire tomber dans les ravins et, d'après les croyances des Maseuals, faire "tomber" son *ekauil*, c'est-à-dire, enlever son esprit. À l'égale que dans ce récit, dans R27:3 la réprobation de l'ivresse masculine est présentée comme une morale explicite: "*Le lendemain elle dit à son mari: 'Tu ne dois plus t'enivrer (amo xitayi) parce qu'il y a des personnes qui dansent ici en bas du chemin et nous avons des enfants qui peuvent mourir... et j'ai écouté que ces masakamej vont enlever des esprits (temasakauiaj, "ensorceler") pendant la nuit'*". L'ivresse est donc associée ici à

l'ensorcellement et à la mort des enfants. L'homme ivrogne risque aussi d'attirer sur ses enfants les mauvaises actions des *masakamej*.

À ce propos, les Maseuals croient que les petits enfants sont spécialement vulnérables aux maladies spirituelles qui impliquent la perte d'énergie de l'esprit (*ekauil*). Cette croyance est attestée par les faits ethnographiques suivants: Les Maseuals n'aiment pas que des personnes étrangères entrent chez eux après la tombée de la nuit de peur qu'ils ne causent du mal aux enfants. Un chamane-guérisseur (*tapajtijkej*) nous racontait: "*En une occasion je marchais pendant la nuit et je me suis approché d'une maison pour demander un coup d'eau-de-vie. Lorsque je le buvais, une petite fille commença à pleurer dans la maison. Le lendemain elle était décédée. Quand on est venu m'incriminer, je leur dis que je n'étais pas entré chez eux*" (Entrevue avec IC, San Miguel Tzinacapan, 2 novembre 1976). Quand les Maseuals sortent avec un petit enfant de chez eux, ils tâchent de retourner par le même chemin qu'ils ont parcouru à l'aller afin de recueillir, sur le chemin de retour, les éléments de son énergie spirituelle (*ekauil*) que l'enfant aurait perdu en chemin. De même, les Maseuals n'aiment pas non plus que les chats soient près des petits enfants parce qu'ils croient que ces animaux peuvent capturer et dévorer l'énergie spirituelle que dégagent les enfants.¹⁷¹

Une autre norme en rapport avec la norme de sobriété de l'homme et de fidélité de la femme découle des récits du cycle de la femme *masakat*. Il est dangereux que l'homme ou la femme sortent de chez eux pendant la nuit (*youak*). Pendant cette période dangereuse et néfaste, on doit rester à l'intérieur de la maison et dormir. Dans les diverses variantes de ce cycle nous trouvons des exemples de conformité avec cette norme quand les récits nous informent que l'époux de la femme *masakat*, reste chez lui et dort pendant que sa femme, le contre-exemple, se réveille, sort de la maison et part en compagnie des *masakamej* (R27:5). Et l'homme s'endort de nouveau pendant que sa femme se plaint à cause du problème survenu à ses jambes (R27:5).

En somme, les récits de ce cycle nous présentent des *masakamej* d'un second type qui sont décrits comme des êtres humains qui s'enlèvent les jambes pendant la nuit pour réaliser des actions de sorcellerie, surtout contre les enfants. Cette adoption de l'aspect de *masakat* est en rapport avec la transformation nahualistique des hommes en animaux, propre à la sorcellerie et à la guérison. Sur le plan mythique, la métamorphose d'un être

¹⁷¹ Par rapport à l'action attribuée aux chats contre l'*ekauil* d'une personne voir aussi 22.2.

humain en *masakat* est équivalente à la transformation du *naual* (sorcier) en animal, étant donné que les *masakamej* dévorent les esprits comme le font les *naualmej* sorciers sous l'aspect d'animaux. Quand un des récits nous parle du lien existant entre une femme *masakat* et ses jambes, nous y trouvons un symbole de la croyance à la séparation de l'*ekauil* du corps, propre de la transformation nahualistique. La contre-magie dont parlent les récits de ce cycle est en rapport avec le feu, qui est un élément fondamental dans la vision du monde nahuatl. Le chiffre douze et cinq apparaissent ici spécialement reliés à la sorcellerie. Les récits de ce cycle insistent sur le caractère groupal de la sorcellerie et sur le fait que les sorciers s'entraident. Notre interprétation trouve qu'un de ces récits nous permet aussi de faire la distinction classique entre *sorcerers* (magie apprise) et *witches* (magie innée). Ces récits insistent sur le fait que les actions de sorcellerie des *masakamej* sont dirigées surtout contre les petits enfants, lesquels sont considérés par les Maseuals comme spécialement vulnérables aux maladies spirituelles. On peut dégager aussi que les espaces englobés de l'intérieur des maisons et du dessous des couvertures constituent des espaces protégés contre les actions de *masakamej*. La lumière du jour ou des lampes, constitue également un moyen pour se protéger des *masakamej*. Nous trouvons aussi une valorisation négative de la sorcellerie. Dans un récit, néanmoins nous trouvons une position ambiguë par rapport à cette pratique. De même, ces récits semblent vouloir renforcer les normes morales de sobriété de l'homme et de fidélité de la femme. L'ivresse est ici associée à l'ensorcellement et la mort des enfants. On attribue à l'homme la charge morale de sa femme.

Nous finissons l'interprétation des récits du cycle de la femme *masakat* en remarquant que les fantômes appelés les "illusions de Tezcatlipoca" dont parlait Sahagún au XVI^e siècle dans le texte que nous avons cité dans l'introduction de ce chapitre, étaient dépourvus de jambes et de tête et la rencontre des humains avec ces fantômes était considérée comme un augure de mort, de malheur ou de désastre. La croyance aux femmes qui s'enlèvent les jambes et qui provoquent des malheurs et la mort des personnes, dont parlent les quatre récits de ce cycle, est très similaire à l'ancienne croyance aux "illusions de Tezcatlipoca", quoique à l'heure actuelle, les *masakamej* perdent les jambes, mais conservent la tête.

13.3. Les gnomes qui enlevèrent l'esprit d'un malade

Voici un dernier récit qui porte sur les *masakamej*:

R31

LES GNOMES QUI ENLEVÈRENT L'ESPRIT D'UN HOMME

Rufina Manzano

1. *Ce-ci n'est pas un conte. Une fois, là où habitait ma mère, nous avions un voisin qui était malade et ma mère se rendit compte que les **masakamej** venaient et, comme elle nous racontait tout, elle nous dit: Mes enfants, si vous ne croyez pas ces mots que je vous dis, vous allez voir maintenant les **masakamej** et ce qu'ils font. Alors, était notre maison ici et à côté de la maison passait le chemin. Elle nous dit: Regardez à travers les fentes des planches (du mur), les **masakamej** sont en train d'arriver. Et nous vîmes passer douze **masakamej**. Ils s'en allèrent. Ma mère était très attentive.*

2. *Après un bout d'un moment elle entendit qu'ils revenaient. Elle dit: Vous allez les voir de nouveau. Regardez à travers les fentes des planches et vous allez voir ce qu'ils portent. Alors, après qu'ils allèrent à la maison du malade, ils retournèrent et ils le portaient sur un brancard. Quatre personnes venaient et le portaient sur un brancard. Ils le couvrirent avec des herbes et ils emportèrent son esprit (**iespíritu**). Ils allèrent enlever l'esprit au malade et l'emportèrent. Ils l'emportèrent de l'autre côté, sur le chemin, ils allèrent au cimetière. Alors ma mère de dire: Regardez ce qu'ils emportent. Et nous vîmes ce qu'ils l'emportaient dans un brancard. C'est l'esprit du malade. Si vous ne me croyez pas, vous allez voir qu'ils viendront demain nous dire que le malade est déjà décédé.*

3. *Bon, nous vîmes les **masakamej**. Le lendemain vers sept heures du matin, les enfants du malade vinrent et ils dirent à ma mère: S'il te plaît, vas prier chez le malade parce que sa mort s'approche, il ne résistera plus, il attend seulement les prières. Vas prier pour lui parce qu'il est en train de mourir. Nous sommes allés prier pour cette personne. Elle reçut les prières et mourut.*

4. *Après quoi, nous sommes revenus à la maison et notre mère dit: Avez-vous vu que les **masakamej** sont passés avec un brancard. Ils emportèrent l'esprit, c'est pour ça que cette personne est morte. Je ne vous trompe pas dans ce que je vous dis. C'est comme ça les choses d'ici sur la terre. Ce n'est pas un mensonge. C'est vrai, nous avons vu ce qui s'est déroulé. Moi aussi, je vis cela, mes frères aussi l'ont vu. Ce n'était pas un conte de notre mère.*

5. *Quand nous fûmes grands, notre mère nous racontait encore que, quand nous sommes de taille petite, nous sommes comme les **masakamej** qui vont emporter les esprits des personnes. (TTO: 46A-47A)*

Un des éléments les plus saillants de ce récit est son insistance sur la véracité de ce qu'il raconte. Le texte de la narration insiste deux fois qu'il ne s'agit pas d'un conte (*amocuentos*). La narratrice exprime aussi que le récit n'est pas un mensonge (*nejón amo sayoj timoxolopijuijaj*) de sa mère. Elle nous informe que sa mère leur disait: "*Je ne vous trompe*

pas dans ce que je vous dis" (R31:4). Pour aller plus loin dans la création d'une atmosphère de vraisemblance, la narratrice a recours, avec insistance, en plus de la persuasion verbale, au témoignage des diverses personnes qui sont censées avoir vu les événements racontés. Afin de fortifier la véracité de son récit, la narratrice oppose ainsi la parole à la constatation visuelle: "*Mes enfants, si vous ne croyez pas ces mots que je vous dis, vous allez connaître (nankinixmatitij) maintenant les masakamej et ce qu'ils font*" (R31:1) et "... nous avons vu ce que s'est déroulé, moi aussi, je vis cela, mes frères aussi l'ont vu..." (R31:4). Deux fois les témoins virent les *masakamej*. Mais le récit va encore plus loin que les paroles et la constatation visuelle, il utilise l'argument de l'anticipation des événements afin de fortifier la vraisemblance du récit. En effet la mère de la narratrice dit: "*Si vous ne me croyez pas, vous allez voir qu'ils viendront demain nous dire que le malade est décédé*" (R31:2). Et effectivement tout se déroule comme anticipé. Si ce récit se préoccupe de façon tenace de créer une atmosphère de véracité, c'est pour inculquer avec force à l'auditoire, la croyance aux *masakamej* qui viennent enlever les esprits des personnes et que ce fait conduit parfois à la mort de la personne à qui on enlève son esprit. Nous savons déjà que cette caractéristique est propre du genre *tajtol melauj* ("parole vraie") (3.7.3). Dans ce récit nous trouvons donc que l'enlèvement de l'esprit du malade, le conduit à la mort (R31:2-4).

Ce récit précise que ceux qui sont venus emporter l'esprit du malade sont douze (*doce*) *masakamej* (R31:1). Nous avons déjà remarqué auparavant (R27:2) que le chiffre douze apparaît souvent associé à la sorcellerie et en général aux forces du Mal. En effet, nous avons déjà trouvé le chiffre douze associé aux *masakamej* dans R27:2-5. Un conte comique (TTO: 598-601), que nous n'avons pas inclus dans cette thèse, nous parle aussi d'un rassemblement de douze sorciers. Le chiffre douze est aussi associé aux moments les plus dangereux de la journée, minuit et midi: ce sont deux moments de césure dans le temps: entre le matin et l'après-midi, entre un jour et le suivant (R40:1 et R42:2). Un chamane-guérisseur (*tapajtijkej*) nous disait aussi: "*Je ne cherche pas ce qui n'est pas bon, je veux l'aide de Dieu. Répéter douze ou treize prières, c'est pour le Diable et cela est mauvais...*" (TTO 1994: 262). C'est-à-dire que le chiffre douze apparaît souvent associé aux forces du Mal dans les récits de notre corpus et dans les croyances et les rituels des Maseuals. Cela contraste avec l'association du chiffre douze avec les Apôtres du christianisme, ceux-ci considérés dans le catholicisme comme associés à des valeurs positives. Les récits de notre corpus ne font jamais référence aux douze Apôtres mais à des apôtres isolés comme saint

Pierre (R8:7) et saint Jacques (R14:2). Remarquons aussi dans le témoignage du chamane-guérisseur que nous venons de consigner, l'association du chiffre treize avec les forces du Mal. Dans ce dernier cas, il s'agit probablement de l'adoption par les Maseuals d'une croyance occidentale.

Nous trouvons aussi dans R31 divers symboles associés à la mort. Les *masakamej* emportent l'esprit (*iespiritu*) du malade dans un brancard et ils le couvrent d'herbes et le conduisent au cimetière (*camposanto*). Il nous faut remarquer que les *masakamej* entrent dans l'espace humain, à l'intérieur même des maisons, au cœur d'un espace à l'abri, mais seulement pendant la période néfaste de la nuit. Ils enlèvent et conduisent l'esprit du malade à l'espace de la mort, le cimetière. Ce lieu constitue, d'après ce que nous dit ce récit, l'espace où les *masakamej* emportent l'esprit du défunt. D'autre part, ce sont quatre (*nauin*) *masakamej* qui portent l'esprit du malade sur un brancard. Les quatre *masakamej* entourent l'esprit du malade qui se trouve au milieu. Cette distribution spatiale annonce aussi la mort du malade qui sera place au milieu de quatre cierges après son décès. Les *masakamej* apparaissent donc étroitement reliés à la mort dans R31. Le décès survient peu de temps après que son esprit ait été emporté par les *masakamej*. Ce qui correspond aux croyances des Maseuals, qui considèrent qu'une personne meurt peu de temps après que survienne la perte de son *yolo*, une des entités animiques.

La petitesse des *masakamej* est confirmée dans ce récit à travers le parallélisme énoncé entre leur petite taille et celle des enfants (*konemej*) (R31:5).

De la même sorte que R27, ce récit s'efforce donc de créer une atmosphère de vraisemblance autour des faits racontés ce que nous interprétons comme un moyen d'étayer la croyance en les *masakamej* et en leurs actions contre les hommes.

En somme, dans ce chapitre nous avons appris que les Maseuals conçoivent deux sortes de *masakamej*: des êtres non humains et des hommes qui se transforment en *masakamej* et se retransforment en hommes. Le second type correspond à un type de sorciers (*naualmelj*). Mais les deux types pratiquent l'enlèvement d'esprits.

Finalement, il faut signaler que l'ensemble des thèmes mythiques traités par les récits que nous venons de lire dans ce chapitre se situe de façon très nette dans le pôle religieux méso-américain. Du côté du pôle catholique, nous ne trouvons que l'association des *masakamej* au diable, que fait monsieur le curé dans un récit.

CHAPITRE 14

LES HIBOUX

Un proverbe mexicain dit: "*Quando el tecolote canta, el indio muere*" ("Quand le hibou¹⁷² chante, l'autochtone meurt"). Cette association du chant lugubre nocturne du hibou avec la mort est très répandue dans la Mésio-amérique.¹⁷³ Nous interpréterons ici un récit maseual (R32) sur cette croyance. Ensuite nous aborderons la lecture d'un récit (R33) sur la transformation des hommes en hiboux et de l'association de ceux-ci avec le sang et la sorcellerie. Ce thème est très ancien en Mésio-amérique. Finalement nous interpréterons un fragment d'un petit récit (R34) où le hibou est associé à l'enlèvement d'un enfant nouveau-né.

14.1. Le chant du hibou

Comme nous venons de le signaler, les croyances des peuples de tradition méso-américaine associent le chant du hibou à l'augure de mort. Voici un premier récit maseual qui porte sur cette association.

R32
LE HIBOU
Rafael Vázquez

1. *L'épouse d'un homme était toujours malade. Elle ne guérissait jamais. Le hibou venait chaque jour et chantait près de sa maison.*

2. *Un jour le compère de l'homme lui dit: Tu dois mettre un piège à ce hibou. Tu dois l'attraper parce qu'il vient toujours chanter et ta femme est malade. Ensuite, l'homme mit un piège avec de la cire pure et le hibou resta collé. Il le prit et le dépluma. Il lui enleva toutes ses plumes, et le lâcha. Le hibou retourna chez lui mais sans plumes, l'homme les lui avait enlevées.*

¹⁷² Le *tecolote* (*kuoujxajxaka*) mexicain est une sorte de hibou ou chouette, *Bubo virginianus*.

¹⁷³ La tradition occidentale associe plutôt le hibou à la sagesse. Le poète moderniste mexicain Enrique González Martínez (1871-1982) se fait écho de cette tradition, quand dans son beau poème *Tuércele el cuello al cisne* ("tord le cou au cygne") il nous dit du hibou: *Mira al sapiente búho cómo tiende las alas / desde el Olimpo, deja el regazo de Palas / y posa en aquel árbol el vuelo taciturno... / El no tiene la gracia del cisne, mas su inquieta / pupila, que se clava en la sombra, interpreta / el misterioso libro del silencio nocturno.* ("Regarde le sage hibou, comment il étend ses ailes depuis l'Olympe. Il abandonne le giron de Pallas et il repose dans cet arbre, le vol taciturne... Il n'a pas la grâce du cygne, mais son enquiète pupille, qui perce l'ombre, interprète le livre mystérieux du silence de la nuit").

3. *Quand le hibou est arrivé à la montagne, le maître de la montagne (kinintitantok tepetaj) se fâcha et envoya les officiers: le mayor (major) et le policier. Il ordonna: Qu'ils m'amènent cet homme. Pourquoi il a fait ça au hibou ? L'homme écouta les officiers qui l'appelaient et ils l'emportèrent là où habitait le hibou.*

4. *Après, la femme malade dit à son compère: Vas demander à la police si mon époux est emprisonné parce qu'il y a déjà trois jours qu'il ne rentre pas à la maison. Nous ne savons pas s'il est en train de mourir ou non. Emporte ces galettes pour qu'il les mange. Le compère emporta les galettes pour les lui donner à manger. Il demandait à tout le monde pour son compère. Les gens lui disaient: Nous ne l'avons pas vu.*

5. *Tous les officiers se rassemblèrent dans le bureau et le compère leur demanda s'ils étaient allés l'emmener. Ils dirent: Nous ne savons pas. Tous se rejetèrent la faute et tous se fâchèrent. Après huit jours, personne ne savait qui l'avait emmené. (TTO: 297)*

En accord avec la croyance qui considère le chant du hibou (*kuoujxajxaka*) comme un augure de mort, dans ce récit, le compère du héros interprète le chant du hibou, près de la maison de la femme, comme la cause de la maladie de celle-ci, comme une annonce de sa mort. Mais le héros, en suivant le conseil de son compère, piège le hibou et le déplume pour conjurer la prédiction de mort qui menace sa femme. Cette action met le héros dans un conflit avec le maître de la montagne qui le fait enlever. Le récit ne nous donne pas d'information sur la fin du héros ravi par les maîtres de l'au-delà.

Nous allons voir dans la troisième partie de cette étude, que les maîtres des animaux (gibier et poissons) n'acceptent pas que les animaux soient maltraités par les hommes (R67:3). Ils acceptent seulement que ces derniers tuent le gibier et les poissons pour les consommer. Et plus encore, l'existence même du gibier et des poissons trouve sa principale raison d'être dans la consommation des hommes. Mais les maîtres des animaux estiment que les hommes qui blessent les animaux sans les tuer pour les consommer gaspillent la vie. R32, le récit qui nous occupe ici, nous présente un cas symétrique sur certains aspects. Il ne s'agit pas ici d'un animal (le hibou) qui soit aliment pour l'homme mais d'un animal qui fait, au plan mythique, de l'esprit de l'homme son aliment et qui a été blessé par l'homme. En effet, nous trouvons dans ce récit l'association du chant du hibou à la maladie de la femme. Or, dans le contexte des croyances des Maseuals, le chant du hibou est associé à l'annonce de sa part de l'enlèvement de l'esprit d'une personne, ce qui peut la conduire à la mort.

D'autre part, nous trouvons une opposition nette entre la représentation que font les autochtones du chant des oiseaux au lever du jour (R16:2 et R17:2) et le chant nocturne du hibou. En effet, le chant des oiseaux occupe dans ces récits maseuals la place du sacrifice des dieux, qui devait permettre au Soleil de se mettre en marche et d'assurer la vie sur la terre (Mythe du Soleil nouveau à Teotihuacan [8.1]).

Finalement, le texte de R32 nous permet de dégager une situation de parallélisme entre le système hiérarchique de la montagne, de l'au-delà, et celui des communautés maseuales qui habitent sur *Taltikpak* (la surface de la terre). En effet, le récit nous informe que le maître de la montagne envoie ses officiers conduire le héros à l'au-delà (probablement au *Talokan* étant donné que, d'après R69, R71:1 le maître de la montagne habite au *Talokan*). Le récit nomme deux d'entre eux: le *mayor* et le policier, dont les noms et les fonctions correspondent à ceux du système de pouvoir des communautés maseuales. En fait, la ressemblance est si grande que, la femme du héros autant que son compère, confondent les officiers de l'au-delà avec les officiers de la communauté. D'autres recherches sur la culture des Maseuals (Knab s.d.: 42, Sánchez 1978) confirment que les Maseuales croient qu'au *Talokan*, il existe un système d'officiers parallèle et semblable à celui de *Taltikpak* (voir aussi une prière de Madame Rufina Manzano TTO: 256).

14.2. Les êtres humains qui se transforment en hiboux

Un autre récit (R33) sur les hiboux nous fait connaître qu'il y a des êtres humains qui se transforment en hiboux pour ensorceler les gens et qu'ils se nourrissent aussi du sang humain, de l'énergie vitale que cet élément représente. Avant d'aborder la lecture de ce récit, nous emprunterons à Sahagún un petit texte sur le thème de l'homme-hibou qui ensorcelle les gens. Il nous permettra d'établir certains rapports avec le récit maseual que nous interpréterons ici. Voici ce qu'écrivait Sahagún au XVI^e siècle à ce propos dans une section de son *Historia General*, intitulée *Magos y saltimbanquis* ("magiciens et saltimbanques"):

L'ART DE L'HOMME-HIBOU
Fr. Bernardino de Sahagún

1. L'homme-hibou, quand il hait quelqu'un, quand il désire sa mort, il se saigne sur lui. Et quand il veut que quelques biens périssent parce qu'ils le dégoûtent ou l'ennuient, il se saigne sur eux, il va les regarder fixement, il va les toucher avec la

main. Mais personne ne doit le toucher, parce que si quelqu'un le touche, il ne retourne pas chez lui: là même, au lever du jour, il mourra.

2. C'est un malheureux,¹⁷⁴ un pauvre type, c'est pour ça qu'il se transforme en homme-hibou pour ensorceler les gens. On dit qu'il cause des évanouissements aux gens. Il provoque des ténèbres sur la terre. Quand il désire que le propriétaire d'une maison meure, il peint les murs des maisons ou il se saigne sur les gens qu'il croise en chemin. S'il prend quelque chose, il ne pourra pas plus s'en aller, il mourra tôt. (Sahagún 1992: 905)

Remarquons l'association de l'homme-hibou, dans cette ancienne description, avec le sang, la nuit, la mort et la sorcellerie. Nous aborderons plus tard (16.1) l'interprétation de la phrase: "*Et quand il veut que quelques biens périssent parce qu'ils lui provoquent dégoût, ennui... il va les regarder fixement, il va les toucher avec la main*" (Sahagún 1992: 905) qui se réfère probablement à ce que les Maseuals contemporains appellent *mal de ojo* ("œil mauvais"), croyance qui a une origine méditerranéenne.

Lisons maintenant le récit maseual.

R33
LES HIBOUX
Rufina Manzano

1. Un jour arriva une fille de Tecuantepec ici à San Miguel (Tzinacapan). Elle était âgée d'environ quinze ans. Quand la fille était plus jeune, un garçon demanda sa main. Elle ne l'accepta pas parce qu'elle ne l'aimait pas. Le père du garçon, après avoir demandé plusieurs fois la fille, s'exaspéra. Chaque fois que le garçon demandait la main de la fille, elle le refusait et se fâchait beaucoup. Les parents du garçon demandèrent à la fille: *Est-ce que tu ne te marieras pas avec notre fils ?* Elle de répondre: *Non. On lui dit: Si tu n'accepte pas maintenant de te marier avec notre fils, après tu vas entrer chez nous par toi-même. La fille de dire: Pourquoi est-ce que j'irais chez vous ? Je ne suis pas folle pour entrer chez vous. Si j'étais folle probablement je le ferais. Je n'aime pas votre fils, laissez-moi en paix. On lui dit: C'est bien, mais après quinze jours tu iras chez nous par ta propre volonté. La fille de répliquer: Je ne suis pas folle pour faire cela.*

2. Quinze jours après tout est arrivé comme l'avaient annoncé les parents du garçon. La fille arriva chez la famille du garçon et dit: *Je suis venue chez vous, j'aime beaucoup votre fils, je me marierai avec lui. On lui dit: Nous t'avions déjà avertie mais tu ne le croyais pas. Nous verrons où que tu pourras loger. Entre temps, repose-toi. À partir de ce jour, la fille n'a pas pu sortir de cette maison. Elle regrettait d'y être allée. La fille a dû vivre dans ce lieu. Le garçon ne se maria pas avec elle. Elle devint sa concubine.*

¹⁷⁴ Au sens classique.

3. *La fille voyait que dans cette famille, les personnes ne mangeaient pas comme les êtres humains, ils se nourrissaient de sang. Quand on tue un bœuf, on fait sortir son sang. Nous l'achetons et nous le mangeons. Mais ces gens là sortaient toutes les nuits pour chercher du sang. Parfois la famille ne dormait pas pendant la nuit. La fille vécut avec cette famille pendant quinze jours. Elle dormait près du foyer de la cuisine. Le père, la mère et le garçon suivaient chaque nuit un étrange rituel: Ils faisaient trois fois le tours du foyer de la cuisine. Après, ils enlevaient les pierres qui sont près du foyer et alors ils passaient trois fois sur elles en forme de croix. Puis, ils frémissaient un peu et ils se transformaient en hiboux. Ils s'en allaient de maison en maison et ils suçaient le sang des malades pour s'en nourrir. Quand ils revenaient, la femme faisait un met avec ce sang. Ils mangeaient toujours la même chose.*

4. *La fille vécut avec cette famille pendant trois mois. Elle se désespérait de voir qu'ils ne mangeaient que du sang. Elle n'aimait pas cette nourriture. Dans cette famille ils ne mangeaient jamais des haricots, des *quelites*¹⁷⁵ ou une autre chose. Alors la fille de dire: Et qu'est-ce que je vais faire maintenant ? J'aime ce garçon comme je ne l'avais jamais aimé, mais c'est parce qu'ils m'ont ensorcelée. Ce sont des personnes qui se transforment en hiboux. C'est mieux que je m'en aille de cette maison et que je m'éloigne le plus possible.*

5. *La fille sortit de leur maison et elle vint ici à San Miguel chez mes beaux-parents. Quand elle arriva, elle leur dit: Faites-moi la faveur de me laisser vivre chez vous. Là-bas dans mon village, à Tecuantepec, là où j'ai grandi, mes parents ne me laissent plus rentrer. Je suis allée vivre avec un garçon mais lui et sa famille se nourrissent de sang humain. Pour obtenir le sang, la famille passait par-dessus le foyer de la cuisine plusieurs fois et alors ils se transformaient en hiboux et ils s'en allaient chercher du sang humain. Je n'aime pas cela. Je suis habituée à d'autres nourritures. Ma belle-mère de lui répondre: Reste ici, nous allons voir si tes beaux-parents n'ont pas su où tu es allée. Mais comme ils sont des hiboux, ils volent très loin et, peut-être, déjà ils savent que tu es ici. Mes beaux-parents ont eu pitié d'elle et ils lui ont permis de vivre chez nous.*

6. *Quatre jours passèrent. Le cinquième jour ceux qui se transformaient en hiboux, arrivèrent. Ils dirent à mes beaux-parents: Ici habite une fille qui sortit de Tecuantepec, elle s'est enfuie de là-bas. Nous allons la ramener. Bien que la fille ne voulut pas retourner à Tecuantepec, les deux hiboux frères la firent sortir d'où elle était cachée et l'emmenèrent. Nous n'avons pas su après si elle retourna avec eux ou si elle s'enfuit à nouveau. Ce jour-là nous nous rendîmes compte qu'il y a des personnes qui se transforment en hiboux. (TTO: 40A-41A)*

R33 constitue un récit en rapport avec la vie quotidienne des Maseuals. La croyance à la sorcellerie fait partie de leur expérience de chaque jour dans les communautés maseuales.

Tout comme dans deux récits du chapitre antérieurs sur les *masakamej* (R27 et R31), R33 utilise aussi des ressources poétiques pour rendre vraisemblable la narration des hommes hiboux. Il est intéressant de remarquer que ces trois récits ont été racontés par la

¹⁷⁵ On appelle *quelite* (nahuatl *kilit*) une grande quantité d'herbes comestibles.

même narratrice, Mme Rufina Manzano, qui était une chamane-guérisseuse (*tapajtijkej*) renommée à San Miguel Tzinacapan. Nous pouvons remarquer aussi que dans R33 la narratrice est présentée comme un témoin proche des événements. Ce sont ses beaux-parents qui reçoivent chez eux la fille, l'héroïne du récit. La narratrice habite là également et elle est témoin des faits racontés comme on peut le déduire de la phrase: "*Ce jour là, nous nous rendîmes compte qu'il y a des personnes qui se transforment en hiboux*" (R33:6). La référence aux lieux où se déroulent les événements racontés, Tecuantepec et San Miguel Tzinacapan, qui ont une existence réelle dans le terroir maseual, contribue aussi à créer cette atmosphère de véracité dans la narration. Il s'agit pour la narratrice de renforcer la croyance à l'existence des êtres humains qui se transforment en hiboux et à l'association de ceux-ci avec la sorcellerie, la maladie et la mort. Tout comme dans R27 et R31 cette même narratrice avait tâché d'inculquer la croyance aux *masakamej*, elle le fait ici par rapport à la croyance à la transformation en hiboux.

En opposition avec le récit antérieur (R32) il ne s'agit pas ici (R33) des hiboux qui viennent de l'au-delà, il s'agit d'humains qui se transforment en hiboux. C'est-à-dire que nous sommes en face d'un récit de nahualisme et de sorcellerie. Le rapport des faits racontés est très explicite en ce sens: "*... ils m'ont ensorcelée*" (R33:4). Il faut remarquer qu'ici au Mexique, aussi bien dans les couches populaires de la population métisse que dans la population autochtone, on attribue parfois à la sorcellerie le passage d'une indifférence initiale à une situation où on devient amoureux d'un coup. Ces soupçons se confirment tout à fait quand l'héroïne nous fait savoir que le garçon, son père et sa mère ne dorment pas pendant la nuit, qu'ils se transforment en hiboux en suivant un rituel étrange au-dessus du feu et qu'ils parcourent les maisons pour sucer le sang des personnes. Ces êtres humains qui se transforment en hiboux sont donc des sorciers et leur association avec le foyer dans le rituel de transformation nahualistique les rapproche du deuxième type de *masakamej* que nous avons vu précédemment.

Quant à la transformation des sorciers en animaux, nous savons déjà que les Maseuals croient, que les sorciers (*naualmej*) et aussi les chamane-guérisseurs (*tapajtijkej*) ont la faculté de projeter un de leurs composants spirituels (l'*ekauil*, "ombre") propre à tout homme, sur le corps d'un animal, un de ses *tonalmej* ou animaux compagnons, ce qui leur permet d'agir à travers cet animal, voire, successivement à travers divers *tonalmej* différents.

Remarquons que ce rituel de la transformation des sorciers en hiboux implique la médiation du foyer comme mentionné pour les *masakamej*, à cette différence près que n'est pas signalé le fait de se séparer de ses jambes, élément essentiel de la sorcellerie des *masakamej*.

On sait que le feu est fréquemment associé, dans les récits maseuals de notre corpus, aux actions des êtres considérés comme mauvais (les *amokuali*) contre les hommes, et qui provoquent la maladie ou la mort, ou avec les actions de contre-magie de ces êtres mauvais. Voici quelques exemples: Les *tsitsimimej* voulaient faire périr Sentiopil dans le feu pour le dévorer en consommation cannibale (R1:3), mais Sentiopil a fait périr les *tsitsimimej* dans le feu (R1:3). Les femmes *masakamej* faisaient réchauffer leurs jambes pour se les enlever (R28:2 et R29:1) avant d'ensorceler les gens, mais les époux des femmes *masakamej* brûlèrent les jambes de leurs épouses dans le feu (R27:5, R28:3, R29:3 et R30:3) pour les châtier. Dans le récit qui nous occupe ici, le rituel sur le feu constitue un prélude à l'ensorcellement, ce qui implique la maladie et la mort des victimes des hommes-hiboux.

Cette transformation des sorciers en animaux les situe en même temps dans les deux pôles: animalité (nature) et humanité (culture). Ce sont des êtres humains mais ils peuvent agir sous l'aspect d'animaux. Ils constituent des intermédiaires entre le monde des hommes et des forces de la nature ou d'êtres mythiques.

Dans le contexte alimentaire, R33 oppose la fille, une femme ordinaire, aux sorciers par la voie de la consommation. La fille n'aime pas la nourriture de sang humain. Elle aime la nourriture normale des humains, c'est-à-dire, haricots (*et*) et *quelites (kilit)* (R33:4) parce qu'elle est un être humain normal. Les hiboux au contraire ne mangent que du sang humain. La sorcellerie implique donc l'appropriation de la part des sorciers de l'énergie vitale humaine de leurs victimes, les personnes ensorcelées, pour s'en nourrir. On se rappelle que les Maseuals croient que le composant spirituel appelé *ekauil* ("ombre") se concentre surtout dans la tête et de façon secondaire dans le sang. Or, quand les hiboux sucent le sang des malades pour s'en nourrir, c'est l'énergie vitale de l'*ekauil* qu'ils consomment.

D'autre part, dans R33 le chiffre trois apparaît étroitement relié au rituel de transformation des sorciers en animaux. En effet, les sorciers, en nombre de trois, font trois fois le tour du foyer. Ils enlèvent les pierres du foyer, qui sont presque toujours trois

pierres, utilisées pour mettre sur le feu les pots ou le *comal*¹⁷⁶ et les sorciers passent trois fois sur le foyer (R33:3). Et aussi, du point de vue de la perspective temporelle, ce récit nous informe que la fille habite trois mois avec les hiboux (R33:4). Cependant, cette dernière affirmation semble ne pas être consistante dans le texte de ce récit parce qu'une autre fois il nous dit qu'elle habite quinze jours avec eux. Nous trouvons fréquemment dans les récits maseuals le chiffre trois associé à la sorcellerie ou à la guérison des maladies spirituelles (voir par exemple R26:2, R27:3, R27:4, R32:4). Comme aussi le fait que les Maseuals croient que l'homme a trois entités animiques (*yolo*, *ekahuil-tonal* et *ijiyot*). Le chiffre trois apparaît donc étroitement relié au nahualisme.

Une phrase de R33 précise que, dans le rituel de transformation, les hiboux passent trois fois sur les pierres du foyer en forme de croix (R33:3). Nous interprétons cette remarque non pas en rapport avec le symbole chrétien de la croix, lequel est presque toujours contradictoire avec le rituel de sorcellerie,¹⁷⁷ mais en rapport avec la conception méso-américaine de l'organisation de l'espace, c'est-à-dire, les quatre bras de la croix représentent les quatre directions ou régions du monde et le foyer qui se situe au centre du micro Cosme domestique, symbolise le nombril de la terre.

R33 précise aussi que les sorciers, transformés en hiboux, volent très loin et que probablement ils savent déjà que la protagoniste est chez les beaux-parents de la narratrice (R33:5). Cette remarque du récit nous fait connaître que les hommes et femmes transformées en hiboux ont la faculté de voler, d'aller loin et d'exercer de mauvaises actions sur un grand territoire. Un homme maseual confirmait cette assertion quand il nous disait que "*les sorciers voyagent loin jusqu'à des lieux inconnus*" (Entrevue avec Miguel Osorio Sierra, San Miguel Tzinacapan, 1 décembre 1976).

La transformation des humains en hiboux se réalise pendant la nuit (*youal*) (R33:3), temps néfaste où les personnes sont plus vulnérables aux atteintes des forces négatives. L'activité nocturne de ces hommes-hiboux (sorciers), les oppose aux hommes ordinaires, qui travaillent pendant le jour pour se procurer du maïs et dorment pendant la nuit. Les hommes-hiboux, pour leur part, font de l'énergie vitale de l'homme leur nourriture.

Nous voulons remarquer qu'il existe une base éthologique quant à l'association du hibou avec la mort. Le hibou est un prédateur nocturne, il tue pendant la nuit. C'est pour

¹⁷⁶ Poêlon de terre cuite où l'on prépare les *tortillas* (galettes de maïs).

¹⁷⁷ Durant les sabbats, ou "messes noires" on utilisait les symboles chrétiens, mais à l'envers, pour en mobiliser la force à d'autres fins.

cela qu'il est associé aux au temps dangereux, néfaste, de la nuit et qu'on lui attribue la l'action de dévorer les esprits des hommes. Son chant nocturne lugubre facilite cette association, comme nous venons de le voir de façon très claire dans R33:3.

Sur le plan social, dans l'épisode initial de R33, nous trouvons la fille, la protagoniste de ce récit, intégrée à sa famille paternelle et elle résiste à s'incorporer à la famille d'alliance formée par les hiboux. Dans le deuxième épisode elle passe à la situation opposée à travers la disjonction de sa famille paternelle et la conjonction avec sa famille d'alliance (R33:2). Chez les Maseuals, il est fréquent qu'un jeune couple commence à cohabiter dans la maison du garçon, parce que les Maseuals généralement pratiquent la patrilocalité dans la première étape du cycle domestique. Ensuite le récit nous offre un nouveau renversement: la fille change sa résidence à une famille qui n'est pas sa maison paternelle ni sa maison d'alliance (les beaux-parents de la narratrice) étant donné qu'elle veut s'enfuir de la famille des hommes-hiboux et qu'elle n'est pas acceptée par sa famille paternelle comme l'exprime la fille: "*mes parents ne me laissèrent plus rentrer*" (R33:5). En effet, cela correspond à la réalité. Chez les Maseuals, une fois qu'une fille est sortie de chez eux pour cohabiter avec un homme, il est difficile de retourner chez ses parents parce que le plus souvent ceux-ci ne l'acceptent pas. Finalement, la fille est obligée de retourner chez sa famille d'alliance, les sorciers, et le récit ne nous fait pas connaître sa situation postérieure. D'abord, sous l'angle de l'organisation sociale, ce récit nous fait connaître que les normes des Maseuals sont fréquemment très contraignantes pour la jeune femme qui va cohabiter avec un garçon. Elle ne pourra retourner que difficilement chez elle. Et du point de vue de la sorcellerie, cette séquence de changements de résidence de la fille qui ne peut pas s'échapper des sorciers, illustre la force attribuée à la sorcellerie par les Maseuals.¹⁷⁸ On ne peut s'échapper que difficilement des actions des sorciers, comme le suggère ce récit.

R33 comme R32, confirme la croyance à l'association des hiboux avec la maladie qui conduit à la mort. Le récit antérieur (R32) fait cette association du hibou avec la maladie et la mort d'une façon symbolique, à travers la médiation du ululement bien que la mort augurée de la femme ne soit pas narrée dans le récit. Son époux est enlevé vers l'au-delà, ce qui suggère sa mort. Dans R33 l'association des hiboux avec la maladie s'effectue, au contraire, à travers la médiation de sang. En effet, d'après R33, les hiboux se nourrissent

¹⁷⁸ Le fait que la jeune fille puisse avoir inventé toute cette histoire pour se débarrasser d'un mari importun ne change rien à notre interprétation: son récit, pour être crédible, devait être conforme aux croyances maseuales.

de sang humain et nous savons déjà que pour les Maseuals le sang constitue un élément où se manifeste de façon importante l'entité animique appelée *ekauil*. La consommation de sang humain symbolise donc, d'une façon plus concrète, la consommation de l'énergie vitale humaine, ce qui implique, en situation extrême, la mort de la personne ensorcelée.

14.3. L'enfant enlevé par le hibou

Le dernier épisode d'un long conte comique maseual de notre collection nous fait connaître l'intervention du hibou dans l'enlèvement d'un enfant nouveau-né pour le remettre à une jeune couple qui vient de se marier. Ce conte nous narre que, pour plaire au père de la fille, le jeune couple doit faire un enfant en une nuit. Un ange, auquel le héros demande de l'aide, lui dit:

R34

JUAN TONTO

José de la Cruz Pérez

1. Tu ne dois pas te préoccuper. Tu dois parler au hibou et il emportera l'enfant... il sait de où il peut le faire sortir. Comme le hibou est toujours en train d'errer, il sait parfaitement où il y a des enfants... Le hibou arriva et dit au couple: Préparez les couches, je retournerai avec l'enfant avant minuit. Il arriva, et s'en alla. Nous ne savons pas où était né l'enfant qu'amena le hibou. Le hibou revint, il faisait pleurer l'enfant nouveau-né. Il est venu le laisser. Il leur remit l'enfant. (TTO: 12A-13A)

Nous pouvons remarquer dans ce petit fragment que c'est un ange (*ángel*) qui donne le conseil au couple de chercher le hibou pour résoudre son problème. D'après la vision du monde judéo-chrétienne, il semble contradictoire qu'un ange, qui est censé être rattaché au ciel, à la cause du Bien, de Dieu, soit celui qui donne le conseil de chercher le hibou, celui-ci valorisé de façon négative dans la culture maseuale, pour enlever un enfant. Mais nous interprétons cette participation intellectuelle de l'ange dans l'enlèvement de l'enfant comme un exemple qui illustre la résistance d'une ancienne tradition non-manichéenne à la pénétration de la pensée religieuse judéo-chrétienne où le Bien et le Mal s'opposent le plus souvent de façon très nette. En effet, on trouve fréquemment dans la mythologie maseuale, que la plupart des êtres se caractérisent par l'ambivalence qui les présente comme bons sur certains aspects et mauvais, sur d'autres.

Nous retrouvons aussi dans ce petit fragment l'association du hibou avec la nuit et l'enlèvement des êtres humains, un enfant nouveau-né dans ce cas. Dans ce récit, le hibou dit au couple: "... *je retournerai avec l'enfant avant minuit (media nocte)*" (R34:1). Minuit, un moment qui est considéré comme spécialement néfaste, se trouve donc associé à l'enlèvement d'un enfant par le hibou. L'enfant, pour sa part, nous est présenté comme un être très faible ce qui se dégage de la phrase: "... *il faisait pleurer l'enfant nouveau-né...*" (R34:1). Cet enlèvement d'un enfant nouveau-né nous renvoie à la vulnérabilité attribuée par les Maseuals aux petits enfants contre les actions méchantes des êtres des ténèbres. Nous avons déjà parlé de cette vulnérabilité dans 13.2 et nous retrouverons cette croyance dans 18.1, 23.4.

La phrase: "*Comme le hibou est toujours en train d'errer, il sait parfaitement où il y a des enfants...*" (R34:1), renforce (comme dans R33:5-6) la représentation de l'ubiquité du hibou qui erre partout, qui exerce son pouvoir sur un grand territoire.

Ce chapitre illustre bien comment sur le plan du mythe, les catégories "humain" et "animal" sont considérées comme perméables chez les Maseuals. Les attributs malfaisants du hibou, être de la nuit, ne varie guère, qu'il soit un "vrai" hibou ou la métamorphose d'un humain. Dans les deux cas, il obtient sa pitance la nuit en "suçant" le sang des donneurs, surtout des enfants. Si nous envisageons le cas des sorciers-hiboux, leurs techniques de transformation en animal et leurs objectifs s'assimilent à ceux des sorciers qui se transforment en *masakamej*: le foyer joue un rôle instrumental semblable, la transformation ne dure que la nuit, et ils reviennent repus, soit du sang, soit des "esprits" de leurs victimes.

Tous les éléments des récits que nous venons de lire dans ce chapitre se situent aussi de façon très nette dans la branche religieuse autochtone. Du point de vue de l'angle des croyances judéo-chrétiennes, nous ne trouvons que la figure de l'ange (R34) mais sa valeur morale y apparaît profondément transformée, de telle sorte qu'elle devient un élément qui semble très méso-américain.

CHAPITRE 15

TAKAUATSAL, LE SECHEUR D'HOMMES

Nous savons déjà que l' "épouvante" (*nemoujtil*, en espagnol *susto*), maladie spirituelle qui implique la perte de l'esprit, est imputée parfois aux gardiens des lieux et des espaces qui délimitent les domaines du sacré, et que c'est pour cela qu'on considère ces espaces "lieux dangereux" (*ouijkan*, de façon littérale "lieux [*kan*] difficiles [*ouij*]"). Ces lieux sont les rivières, les cascades, les sources d'eau, les cavernes, les ravins, la forêt, etc. Nous savons aussi que les êtres qui gardent les "lieux dangereux" sont des serviteurs ou *topilmej* (*topil*, "serviteur") des maîtres du *Talokan* et qu'ils contrôlent et distribuent sur la surface de la terre les éléments nécessaires au le soutien de la vie, mais qu'ils provoquent aussi des maladies et des accidents (Aramoni 1990: 57-58). Par rapport à la terre, un de ces êtres dont parlent les Maseuals est le Takauatsal ("le sécheur [*uatsal*] d'hommes [*taka-t*]"), considéré souvent comme un monstre qui se transforme en montagne et qui fait partie du groupe des maîtres de la montagne et des animaux (Aramoni 1990: 67). Voici un résumé d'un récit (R35) sur ce monstre, le Takauatsal ou "le sécheur d'hommes":

R35

TAKAUATSAL OU "LE SÉCHEUR D'HOMMES"

Francisco de los Santos Castañeda

1. À Tekoltepek habitait un homme (*takat*) qui s'appelait Takauatsal. Pendant la nuit il parcourait les chemins et faisait peur aux gens. Takauatsal appelait les personnes par leurs noms en leur criant, alors les hommes couraient comme des fous essayant d'échapper de cet être étrange. Mais, finalement, ils tombaient de fatigue et ils attendaient Takauatsal qui les poursuivait.

2. Un homme travaillait à Tekoltepek. Takauatsal, lui cria depuis Tonalix. Le pauvre homme s'appelait Maltin Pinat. Takauatsal cria: Maltin Pinat, est-ce que tu habites là-bas ? Attend-moi, j'y vais. L'homme se rendit compte que celui qui l'appelait était Takauatsal. L'être étrange se rapprochait du lieu où il était. L'homme prit du tabac, il le mit dans sa poche et commença à marcher sur le chemin. Takauatsal descendit par le sentier de Tonalix, passa Kuoujxiujtitan. Martin Pinat prit le chemin en direction de Xaltipan. Quand il arriva à Xaltipan, l'être étrange était déjà arrivé à Tekoltepek et il commença à crier: Maltin, où est-ce que tu es allé ? Je suis en train de te chercher, attends-moi, je dois t'attraper. Quand l'homme entendit ce qu'il lui criait, il commença à marcher plus vite, il continua en courant. Mais quand il arriva à Tonalix, Takauatsal avait déjà arrive à Xaltipan, il le

poursuivait. L'être étrange poursuivit l'homme jusqu'à Tatsauloyan où avant on allait bâtir l'église de San Miguel. Quand l'homme tomba, il mit dans sa bouche un morceau de tabac y il commença à le mâcher. Takauatsal arriva à côté de l'homme tombé. Il le leva avec ses mains, il ouvrit sa chemise. Était apparu un énorme trou dans son ventre. Takauatsal allait engloutir l'homme par la cavité de son ventre. L'homme, très effrayé, prit le tabac qu'il était en train de mâcher et le lança dans le creux du ventre de Takauatsal. Quand Takauatsal sentit le tabac qui tombait dans son ventre, s'évanouit. L'homme profita de ce moment pour s'échapper de nouveau en courant. Quand l'homme arriva à Tetsijtsilin, il entendit de nouveau la voix de Takauatsal qui l'appelait. Takauatsal cria: Maltin, attend moi, j'y vais, je suis revenu à moi. Takauatsal continua de harceler le pauvre homme pendant tout le chemin. Quand l'homme allait vers Kuoujtsapotitan, Takauatsal le suivait tout près. En face de l'église de San Miguel il y avait une borne. L'as-tu vue ? C'était comme un mur en pierre d'un mètre de hauteur. En dessus, il y avait une croix. Ce lieu était sacré. Nos ancêtres l'avaient fait bénir. L'homme épuisé, se mit par terre dans ce lieu. Takauatsal ne put pas y entrer, il dut retourner par où il était venu. Peu de temps après l'homme mourut, Takauatsal lui enleva l'esprit.

3. Mais maintenant, mon fils, à présent, nous sommes croyants. C'est pour ça que Takauatsal ne peut plus nous faire de mal. Maintenant nous pouvons prier en chemin, nous savons mieux nous protéger. Avant, au contraire, les gens étaient sots. Dans ce lieu, si on semait, on produisait beaucoup. C'était une terre vierge d'ici jusqu'à San Miguel. Pourquoi est-ce que cet homme a pensé aller semer du piment jusqu'à Tekoltepek ? Il méritait ce qui lui est arrivé parce qu'il allait dans un lieu complètement désert.

4. Un autre homme est allé emporter de la viande qu'il était en train de sécher là-bas à Tekoltepek. Cet homme était chasseur. Avant d'emporter la viande à San Miguel, il la faisait sécher à Tekoltepek. Takauatsal fit aussi peur à cet homme. Je veux aussi te raconter cela. Quand l'homme écouta la voix de Takauatsal, il courut vers Xaltipan. Takauatsal ne mangeait pas les gens. Il les épouvantait seulement. Quand l'homme arriva à Ekimitaj à l'endroit où est l'école maintenant, l'homme qui s'appelait García courut pour faire un tour jusqu'à Taltsintan. Quand García était arrivé à Taltsintan, Takauatsal était déjà arrivé à Ayotsinapan et il commença à crier à García: Où est-ce que tu es allé ? Mais García partit en courant à Tekolapan. García dit alors: Ce maudit (cabrón) va m'attraper, je dois marcher plus vite. Quand García arriva à Kuoujtsapotitan, Takauatsal était en train de l'atteindre, alors García commença à courir aussi vite que ses pieds résistaient et il alla se protéger là où était la borne en face de l'église. Takauatsal ne se rapprocha pas de ce lieu mais il avait presque attrapé García. García se sauva dans ce lieu et il n'est pas mort. Il vécut encore longtemps sans préoccupations.

5. Ce conte que je t'ai raconté parle de Takauatsal qui fit peur à ces deux hommes. Le conte finit ici. (TTO: 191-192)

Les oppositions pertinentes fondamentales qui organisent le sens de ce récit sont bon/mauvais, temps favorable/temps néfaste, espace humain/espace sauvage, bas/haut.

En effet, R35 explicite de façon très claire que Takauatsal exerce ses mauvaises actions pendant la période néfaste de la nuit (R35:1) et à l'intérieur de l'espace sauvage. En

fait les deux poursuites de Takauatsal aux protagonistes de ce récit commencent dans la partie la plus basse et la moins habitée du terroir maseual jusqu'au chef-lieu de San Miguel Tzinacapan le village maseual principal. C'est-à-dire, que les héros cherchent à s'évader de l'espace sauvage, où ils étaient menacés, pour arriver au cœur de l'espace le plus civilisé, le plus sécuritaire, l'espace sacré de l'église de San Miguel Tzinacapan. R35 nous dit de façon explicite: *"Ce lieu était sacré, nos ancêtres l'avaient fait bénir... Takauatsal ne put pas entrer dans ce lieu, il dut retourner par où il était venu"* (R35:2) ou dans le cas du second récit: *"Takauatsal ne se rapprocha pas de ce lieu"* (R35:4). Cet espace sacré dominé par une croix (R35:2) s'oppose à l'espace sauvage de la partie la plus basse et isolée de la circonscription, Tekoltepek ("sur [-k] la colline [*tepe-k*] de la braise [*tekol*]"). Le récit nous dit: *"Ici, quand on semait, on produisait beaucoup. C'était une terre vierge... Pourquoi est-ce que cet homme a pensé aller semer du piment jusqu'à Tekoltepek ? Il méritait ce qui lui est arrivé parce qu'il allait dans un lieu complètement désert"* (R35:3). C'est à dire que l'espace sauvage se caractérise par son isolement et par le risque d'être épouvanté par les gardiens de ces lieux. Nous trouvons donc que la vulnérabilité de l'homme est associée ici à la conjonction du temps néfaste, la nuit (R35:1), et de l'espace sauvage (R35:3).

Les hommes qui pénètrent dans cet espace sauvage cherchent à obtenir leur nourriture. Le premier, un agriculteur, qui y cultive le piment et l'autre, un chasseur, qui y fait sécher la viande du gibier qu'il chasse. Mais tous les deux deviennent l'objet de la persécution de Takauatsal, qui est un des maîtres de la forêt et des animaux et qui cherche à les épouvanter. La contradiction fondamentale "manger ou se faire manger" réapparaît donc ici de nouveau.

Tout d'abord Takauatsal appelle ses victimes par leur nom, il les appelle en criant. Il faut remarquer que les Maseuals attribuent un pouvoir spécial d'ordre surnaturel à la prononciation du nom dans certaines circonstances. Il est nécessaire, par exemple, de prononcer plusieurs fois le nom de la personne cherchée pendant le rituel de guérison des maladies spirituelles pour le rendre efficace. Les Maseuals utilisent le mot *tenotsa* ("appeler [*notsa*] quelqu'un [*te*]") ou en espagnol *llamada* ("appel") pour se référer à cette action. Celui qui connaît le nom d'une personne et le prononce a un certain pouvoir d'ordre surnaturel sur lui. Nous avons attribué à cette croyance le fait que souvent les enfants de l'école primaire où j'enseignais, provenant des familles les plus traditionnelles, affirmaient qu'ils ne connaissaient pas les noms de leurs parents quand on leur demandait. Il existe

probablement une formation familiale qui interdit aux enfants de ces familles la révélation du nom de leurs parents aux personnes étrangères de peur que ces noms soient utilisés pour leur faire du mal (voir aussi Signorini et Lupo 1989: 62).

Ensuite, Takauatsal les poursuit et, dans le premier cas, Maltin Pinat tombe de fatigue. S'il est vrai que Takauatsal ne le dévore pas, il l'épouvante et il meurt après à cause du rapt de son esprit (R35:2). Maltin Pinat utilise le tabac pour se libérer de l'action du mauvais esprit qui veut l'engloutir par son ventre. Le tabac n'est pas mis ici en conjonction avec le feu (R26:3), mais avec la salive (R35:2). Le héros ne fume pas, il chique le tabac. Le tabac projeté dans la "gueule" du monstre le fait s'évanouir immédiatement et Maltin Pinat réussit à s'échapper mais Takauatsal revient à lui et continue la poursuite. Sa victime meurt quelque temps après. Le tabac ne se montre pas totalement efficace contre Takauatsal probablement à cause de sa conjonction avec la salive et non pas avec le feu. Nous savons déjà (13.1) que le tabac est considéré à cause de sa forte odeur comme une substance "chaude", surtout quand elle entre en conjonction avec le feu, qui s'oppose au caractère "froid" de Takauatsal étant donné que ce monstre est relié à la terre, laquelle est considérée comme froide. Néanmoins Maltin Pinat meurt.

Mais la croix, rattaché au monde du catholicisme, s'oppose à Takauatsal, il ne peut rien faire de plus sur l'homme qu'il poursuit quand celui-ci cherche protection près de la croix, à l'intérieur de l'espace sacré qui entoure le temple catholique. L'opposition de la croix et des prières aux actions de Takauatsal se montre efficace. Le narrateur affirme de façon explicite l'efficacité de la foi et de la prière contre les actions de Takauatsal quand il dit que: *"nous sommes croyants à présent. C'est pour ça que Takauatsal ne peut plus nous faire de mal. Maintenant nous pouvons prier en chemin, nous savons mieux nous protéger"* (R35:3). Nous trouvons donc ici l'opposition des actions de Takauatsal et d'autres puissances maléfiques liées à l'ancienne religion méso-américaine, au pouvoir attribué à la croix, à l'espace de l'église, aux rites et aux prières de la nouvelle religion: Le catholicisme. Notre interprétation considère que le texte antérieur nous suggère un système religieux double où les prières et les actions reliées à la religion catholique constituent une protection contre les forces maléfiques rattachées à la branche de la religion autochtone.

Les deux hommes de ce récit ont un destin différent: l'un mourra et l'autre se sauvera. Probablement le récit veut nous suggérer que l'épouvante du premier qui s'est trouvé sur le point d'être englouti par Takauatsal a été beaucoup plus forte que l'épouvante

du second. Peut-être aussi le sort variable de ceux qui entrent en contact avec les mauvais esprits peut-il être attribué aux caprices de ces êtres imprévisibles.

Finalement, il est important de remarquer que tous les lieux nommés ont une existence réelle et le récit donne même des précisions historiques qui correspondent à la réalité comme le changement du nom de la localité d'Ekimitaj par Ayotzinapan et comme l'initiation de la construction de l'église de San Miguel Tzinacapan dans un endroit (R35:2) (Tatsualoyan) différente à celui qu'elle occupe aujourd'hui. Ces précisions méticuleuses sur les noms et l'histoire contribuent, sans aucun doute, à donner de la vraisemblance à la narration. Ce qui contribue par ricochet à renforcer la croyance au Takauatsal et à reproduire les conceptions par rapport à la segmentation de l'espace en un espace humain plus sécuritaire et en un espace sauvage riche en possibilités d'obtenir de la nourriture, mais dangereux et aussi par rapport au moyens de se défendre par l'usage du tabac et la récitation de prières.

CHAPITRE 16

LES GARDIENS DE L'EAU

Dans ce chapitre nous aborderons l'interprétation de quatre récits (R36-R39) qui portent sur des sirènes, des serpents et des poissons lesquels habitent dans l'eau et constituent les gardiens de cet élément. Comme nous l'avons signalé à plusieurs reprises, les fosses profondes des rivières sont considérées par les Maseuals comme des lieux dangereux (*ouijkan*, "difficile") pour les hommes parce qu'elles constituent des entrées au monde souterrain.

16.1. Les sirènes

Voici le premier récit:

R36

LES SIRÈNES

Gabriel Francisco Pedro

1. *Il y a longtemps il y avait des sirènes (siuamichimej, "femmes poissons"). Il y avait deux hommes qui vivaient de la pêche. Parfois ils trouvaient du travail dans un autre lieu et ils allaient y travailler. En fin de semaine, ils retournaient chez eux près de la berge de la rivière où ils pêchaient. À un endroit de la rivière il y avait une fosse profonde. Personne ne nageait là bas. Les hommes voyaient chaque fois une belle calebasse (xikal) qui tournait au milieu de l'eau de la fosse.*

2. *Un des deux hommes entra dans l'eau pour l'apporter bien que son compagnon lui conseillât de ne pas le faire. Mais quand il arriva, il vit que ce n'était pas une calebasse, mais une femme à genoux sous l'eau. Ses mains unies semblaient une calebasse. En bas de la ceinture, elle avait des écailles et une queue de poisson. L'homme essaya de sortir de la fosse mais il ne put pas le faire. Il fit un grand effort, mais il sentit que son corps pesait et que ses muscles ne répondaient pas. Effrayé, il vit comment les eaux verdâtres l'avalèrent jusqu'à ce qu'il disparût au milieu du trou. La calebasse était un piège qui attirait les hommes dans le trou. Si nous voyons quelque chose dans les eaux profondes d'une rivière, nous ne devons jamais essayer de le faire sortir.*

3. *La sirène habite toujours dans l'eau. La sirène était une femme qui avait eu un enfant mais qui n'avait pas voulu l'élever et le nourrir. Elle le lança à l'eau pour vivre libre. Mais cette femme mourut noyée dans une rivière et on ne l'a jamais fait sortir. Alors, elle pleure toujours sur la berge des rivières. Elle mourut mais son esprit vit toujours sous l'aspect d'une sirène. C'est un esprit (espíritu) malin (de amokuali, "pas [amo] bon [kuali]"). Si quelqu'un entre dans une rivière d'eau profonde et voit la sirène, il y meurt, il ne peut pas en sortir. (TTO:33A-35A)*

Dans ce récit coexistent des éléments mythologiques aussi bien méso-américains qu'occidentaux. En effet, d'une part, dans Sahagún (1992:655), nous trouvons la description du serpent *xicalcoatl* ("serpent [*coatl*] àalebasse [*xical*]") qui a d'importantes similitudes avec ce que nous venons de lire dans ce récit. Sahagún nous informe que le *xicalcoatl* habite dans l'eau et porte sur son dos une espèce dealebasse de diverses couleurs qui forme naturellement partie de son corps. Sahagún au XVIe siècle nous dit que:

"Quand ce serpent veut chasser des personnes, il se rapproche des voyageurs qui passent à pied et montre saalebasse sur l'eau, comme si elle flottait, et se cache sous elle. Comme les voyageurs voient laalebasse, ils entrent dans l'eau pour la prendre, et le serpent les attire petit à petit vers la fosse et celui qui veut l'attraper, nage derrière elle. Une fois qu'il arrive à la fosse, l'eau commence à remuer et fait des vagues, et celui qui allait prendre laalebasse se noie là-bas." (Sahagún 1992:655)

Le parallélisme entre les éléments du récit maseual de la sirène, que nous venons de lire (R36), et cette croyance des anciens Nahuas sur le *xicalcoatl* est évident. Dans les deux cas, la sirène ou le serpent montrent unealebasse, les hommes entrent dans l'eau pour la prendre et ils se noient. D'autre part, nous avons trouvé que l'ancienne croyance au *xicalcoatl*, documentée par Sahagún, existe chez les Maseuals contemporains. En effet, un homme Maseual nous a parlé aussi de l'existence d'un serpent àalebasse qui piège les hommes dans les fosses des rivières (Entrevue avec notre compère Arcadio Berriozábal, Tecpantzingo, 1980).

D'autre part, l'influence occidentale également apparaît de façon nette dans R36 à travers le nom même de "sirène" (*sirena*) attribué à cet être mythologique par le même narrateur et à travers la description de son aspect comme une femme qui en bas de la ceinture a des écailles et une queue de poisson.¹⁷⁹ Quant au motif de la sirène qui attire et piège les hommes, il apparaît aussi dans les actions attribuées au *xicalcoatl* par le texte de Sahagún et dans les croyances des Maseuals contemporains que nous venons d'évoquer. Il est donc partagé par les deux traditions.

Pour les Maseuals l'aspect hybride de la sirène, mi-humain mi-animal, renvoie au fait que cet être surnaturel était auparavant, selon R36:3 une femme, mais qui s'est transformée en esprit malin (*amokuali*). Sur l'axe diachronique, la sirène s'est formée à

¹⁷⁹ On se rappelle que dans la mythologie grecque la sirène était conçue et représentée originellement comme un être hybride mi-femme, mi-oiseau. Mais les représentations artistiques postérieures ont changé l'aspect de la deuxième moitié de son corps en queue de poisson.

partir de la transformation d'une femme humaine en être malin, rattaché aux forces de la nature. Elle intègre à présent, sur l'axe synchronique, l'aspect humain avec l'aspect d'animal du poisson. Cet aspect de la sirène est en rapport avec l'opposition fondamentale qui semble organiser le sens de ce récit, c'est-à-dire, l'opposition des humains à une nature surnaturalisée. En effet, si les hommes de ce récit trouvent une partie de leur nourriture dans l'eau (les poissons qu'ils pêchent dans la rivière), ils risquent aussi de périr par l'action des esprits qu'y habitent. Le message fondamental de ce récit, à notre avis, est donc la nécessité des échanges entre la nature et la culture. Les humains doivent payer à la nature des rançons de vies en échange des biens alimentaires qu'ils en reçoivent.¹⁸⁰

La sirène est aussi identifiée explicitement dans ce récit, avec le personnage de la *Llorona* ("la femme qui pleure") (R36:3). Il s'agit d'une légende très diffusée entre les diverses populations du Mexique, laquelle nous parle d'une femme qui tua ses enfants et qui pleure sur la berge des rivières en les appelant (voir aussi 5.3). Notre récit nous informe que celle qui n'a pas voulu nourrir son enfant et l'a tué en le lançant à l'eau, devint une femme maligne qui fait périr les hommes dans l'eau. La sirène est donc associée à la mort des hommes. Le terme *amokuali* utilisé par ce récit pour qualifier la sirène (R36:3) nous renvoie au Diable et à d'autres êtres malins. Si dans R8:8 et R10:8 ceux qui meurent dans l'eau constituent la nourriture de Jean l'Ours, un des maîtres de l'eau, dans ce récit, la sirène, une maîtresse de l'eau, les attire dans l'eau pour les noyer.

R36 nous raconte aussi comment la sirène fit périr son enfant en le lançant à l'eau, et comment elle-même qui était un être humain, adopta l'aspect de sirène quand elle se

¹⁸⁰ Voici un autre tout petit récit qui porte le même message.

R37
UN PÊCHEUR ET UN GRAND ANIMAL
Rafael Vázquez

Un pêcheur pêchait dans la mer beaucoup de poissons. Un jour il entra dans une grande fosse et un animal l'avalait mais l'homme ne mourut pas. Le pêcheur sortit son couteau et il commença à couper à l'intérieur l'animal. L'animal sentit qu'il allait mourir et il sortit au bord de la mer. L'homme sortit vivant et le grand animal mourut au bord de la mer. (TTO: 305)

L'engloutissement du héros par le grand animal (*ueyi okuilin*) constitue une rançon due aux forces aquatiques (représentées par le grand animal) en échange pour la nourriture (les poissons) que reçoit le pêcheur. Comme R36, ce récit reprend donc le thème que la provision d'aliments de la part des forces aquatiques aux hommes qui habitent la terre, exige une rançon de vies humaines. Cette interprétation en termes de la contradiction fondamentale "manger, se faire manger" fait de ce récit un récit très méso-américain malgré sa probable inspiration du récit biblique de Jonas.

noya dans l'eau et se transforma en un esprit malin qui habite dans l'eau et y fait périr les hommes. Ces renseignements de la part du récit sont en rapport avec les croyances des Maseuals qui considèrent que si un homme ou une femme tombe à l'eau et y meurt noyé, surtout si on ne trouve pas son cadavre, l'esprit de cet homme ou de cette femme demeure captif des maîtres de l'eau (voir R8:8, R10:8). Et s'il veut obtenir sa libération, il doit se trouver l'esprit d'un autre individu, le faire se noyer dans l'eau et prendre sa place. Ainsi un jeune homme de San Miguel Tzinacapan était affecté de la tuberculose dans l'épine dorsale et il mourut des suites de cette maladie. Son père renonça à le faire soigner par un médecin parce qu'il n'attribuait pas la cause de la maladie de son fils à un problème organique. Il nous raconta que son fils était allé à la rivière et que là-bas, l'esprit d'un homme qui y s'était noyé le saisit par un de ses pieds. Le jeune homme sentit clairement l'esprit qui habitait dans l'eau le saisir par le pied. Son père nous dit que l'esprit de son fils avait été enlevé par l'esprit du noyé. En rapport avec cette croyance, dans R36:3 nous trouvons donc que la sirène fit noyer son enfant et qu'après elle s'est noyée aussi et s'est en allée habiter dans l'eau où elle cherche à attirer les hommes pour les faire se noyer.

Soulignons que les fosses profondes des rivières (*axoxouil*) constituent des entrées au monde souterrain. Les sirènes sont donc des intermédiaires entre le monde de la surface de la terre, *Taltikpak*, le monde où habitent les humains, et le monde souterrain où se trouve la demeure des dieux de la terre et de l'eau.

Finalement, nous trouvons que l'association de la sirène avec l'eau, confirme le lien qui apparaît de façon très fréquente entre les femmes et l'eau dans les récits de notre corpus, ce qui est en rapport avec l'attribution que font les peuples méso-américains, inclus les Maseuals, du caractère féminin à l'eau.

Nous trouvons donc dans ce récit un mélange de divers éléments des mythologies du vieux et du nouveau monde. Le motif de l'être mythologique qui piège les imprudents est partagé par les récits des deux traditions. De façon semblable à Jean l'Ours (mi-humain mi-bête), la sirène constitue aussi un être hybride (mi-humain mi-animal) qui exerce une fonction intermédiaire entre les hommes et le monde des seigneurs de l'au-delà. Dans le passé, c'était une femme, mais elle a fait périr son enfant parce qu'elle n'a pas voulu le nourrir (comportement anti-humain). Alors son rôle a subi une inversion: les eaux où elle habite fournissent de la nourriture aux hommes (R36:1) mais en même temps elle exige une rançon de vies humaines en échange des poissons qu'elle donne aux hommes.

16.2. Le pêcheur et son fils

Voici un autre récit qui porte aussi sur une sirène:

R38

LE PÊCHEUR ET SON FILS

José de la Cruz Pérez

1. Il y avait un pêcheur qui une fois rencontra une sirène (*sirena*). Elle lui dit que, s'il voulait continuer à attraper des poissons, il devait lui remettre la première personne qu'il rencontrerait à l'entrée de sa maison, pour la manger. L'homme rentra chez lui et vit que son fils était le premier à sortir à sa rencontre. Il devait le remettre à la sirène parce qu'il en avait pris l'engagement.

2. La nuit, quand ils allaient dormir, l'homme raconta à sa femme le malheur que lui était arrivé. Il lui raconta comment, afin d'attraper plus de poissons, il s'était engagé avec la maîtresse de l'eau à lui remettre la première personne qui sortirait à sa rencontre, pour être dévorée. Mais l'enfant n'était pas endormi et écouta la conversation de ses parents. Le lendemain, avant le lever du jour, l'enfant s'enfuit, aiguë bien un couteau pour se défendre et s'en alla sans but.

3. Dans un pâturage il rencontra un bœuf mort. Il y avait un vautour, un "tigre", un "lion", une fourmi et beaucoup d'animaux carnivores de toutes les espèces. Il y avait aussi un chien. En ce temps-là, les animaux parlaient. L'enfant eut peur des animaux, mais ils l'appelèrent, le rassurèrent et lui demandèrent de découper en morceaux le bœuf pour le partager entre eux. Ils lui promirent de l'aider. Le vautour lui demanda la tête pour se poser sur elle et la manger, la fourmi, un os pour manger la moelle, le "tigre", deux jambes et le "lion" lui dit de lui découper la poitrine. Le "tigre" et le "lion" donnèrent des poils à l'enfant, la fourmi, une patte et le vautour, une aile (*noajtapal*). Les animaux dirent à l'enfant que, quand il aurait besoin de leur aide, il devait sortir ces objets et les appeler. Ainsi quand l'enfant sortait les poils du tigre, il se transformait en tigre et courrait loin. Quand il se fatiguait, il faisait sortir les poils du bon lion et il se transformait en lion. Et il pouvait se transformer en vautour et s'envoler très loin.

4. L'enfant se transforma en vautour, s'envola dans un village où il y avait une fête et se posa sur le clocher. Il s'y cacha pour ne pas se faire tuer par un coup de fusil. Ensuite il se transforma en fourmi, descendit du clocher et se transforma en être humain (*cristiano*, "chrétien"). Dans le village, on faisait une fête parce qu'ils allaient remettre une princesse à la bête à sept têtes (*okuilin de chikomej itsontekon*) qui allait la dévorer. Il faisait toujours comme ça. L'enfant dit qu'il pouvait tuer la bête à sept têtes. On ne crut pas ce qu'il disait parce qu'on croyait qu'il était sot. Mais l'enfant savait qu'il pouvait aider la princesse. Les soldats l'emportèrent et le conduisirent à la lagune où chaque homme riche remettait une princesse. Quand l'animal était sur le point de dévorer la princesse, l'enfant appela le tigre, se transforma en tigre et attaqua l'animal. Quand il se fatigua, se transforma en bon lion et il vainquit l'animal et le tua. L'enfant se maria avec la princesse. Longtemps après qu'ils vivent ensemble, il devint très riche et organisa beaucoup de fêtes.

5. Le garçon allait se promener au bord de la mer. Comme la sirène habitait là-bas, elle connaissait sa proie. Un jour la sirène saisit le garçon et allait le manger, alors le garçon lui dit qu'il avait très froid, et lui demanda de lui permettre se mettre

debout dans sa main pour prendre de l'air parce qu'il allait mourir étouffé. La sirène accepta mais le garçon fit sortir l'aile du vautour, l'appela et s'envola. Le garçon retourna chez lui et devint millionnaire. (TTO: 553-557)

Nous trouvons ici de nouveau un mélange "syncrétique" où la sirène (*sirena*), l'animal à sept têtes (*okuilin de chikomej itsontekon*) et la princesse à sauver, constituent des êtres mythologiques du Vieux Monde. Il est connu que les sacrifices humains d'enfants étaient pratiqués dans le Vieux Monde par les anciens Grecs, les Phéniciens, les Hébreux et beaucoup d'autres peuples. Il en va de même pour les anciens peuples méso-américains. Par rapport aux sacrifices humains dédiés aux divinités de l'eau chez les anciens Nahuas, Sahagún nous fait savoir que pendant le premier mois de l'année, les Aztèques faisaient de nombreux sacrifices d'enfants aux dieux de l'eau dans les montagnes et dans les lagunes de Tenochtitlan afin d'obtenir les pluies qui fertilisent les terres (Sahagún 1992: 77, 98-100). Pour obtenir leur nourriture, ils devaient donc livrer des enfants comme rançon aux dieux de l'eau.

Il nous semble que le sens de ce récit est axé sur la nécessité de compenser tout ce que l'homme prend à la nature pour subsister. En effet, R38:1 nous informe que pour continuer à obtenir de poissons (*amichimej*), comme nourriture pour lui et pour sa famille, le pêcheur doit livrer son enfant à la sirène qui veut le dévorer. La contradiction fondamentale quant au sort de l'homme "manger, être dévoré" apparaît ici une fois de plus. Il s'agit donc d'échanges entre la nature qui donne aux hommes des biens pour subsister et la culture qui doit compenser ce que les hommes reçoivent de la nature.

Les aventures du jeune homme nous semblent aussi un autre cas d'échange-alliance entre la nature et la culture. Le jeune homme échange des services avec les êtres du ciel (le vautour), les êtres de la terre (le "lion", le "tigre", le chien et d'autres animaux) et ceux du monde souterrain (la fourmi). Donc il s'allie à toute la nature. Le jeune homme doit rendre aux animaux le service de découper le bœuf mort et, en échange, il reçoit des parties du corps des animaux qui lui serviront d'objets magiques dans les aventures suivantes.

Quand le récit nous informe que "*En ce temps-là, les animaux parlaient*" (*ne uejkauj tajtoayaj in okuilimej*) (R38:3), il nous renvoie à un temps mythique où les animaux avaient des capacités humaines. Ce qui confirme l'union étroite et la perméabilité entre la nature humaine et l'animalité.

Il est intéressant de remarquer que, parmi les animaux qui participent à ce récit, on trouve le "lion", la fourmi et le vautour. Cette triade ressemble à la triade constituée par le lion, la fourmi et la colombe que Dumézil trouve très fréquemment dans les contes indo-européens dans laquelle, d'après l'interprétation de cet auteur, la colombe représente le sacré (les fonctions souveraines et religieuses), le lion, le guerrier (la force physique), et la fourmi, la fécondité (l'économie). La triade maseuale remplace la colombe, symbole religieux, par le vautour. Nous savons déjà que le vautour chez les Maseuals est étroitement relié à la religion comme représentation des sorciers. D'un point de vue plus méso-américain, nous trouvons que le "tigre", le "lion" et les autres carnivores qui apparaissent dans ce récit se rattachent à la surface de la terre (*Taltikpak*), le vautour au ciel (*Iluikat*) et la fourmi aux galeries, au monde souterrain (*Talokan*).

R38:5 nous informe qu' *"un jour la sirène saisit le garçon et allait le manger, alors le garçon lui dit qu'il avait très froid"*. Le caractère "froid" de la "sirène", rattaché au bas et à l'eau, est ici explicité de façon très nette.

Ce récit constitue donc un mélange "synchrétique" où les divinités aquatiques de la religion méso-américaine ont été substituées par une sirène et un serpent à sept têtes de la mythologie du Vieux Monde, auxquels on offre des sacrifices humains d'enfants. Le sens fondamental de ce récit est axé de nouveau sur les échanges entre la nature et la culture.

16.3. Le boa

Voici un autre récit sur un serpent boa:

R39
LE BOA
Rafael Vázquez

1. *Une femme était allée laver son linge dans une grande lagune. Dans cette lagune il y avait un gardien (tajpixkej), un grand boa. La femme y conduit son enfant et le boa le dévora. La femme fut effrayée de voir son enfant disparaître dans l'eau de la lagune.*

2. *La femme alla demander de l'aide chez les officiers du village. Les officiers appelèrent deux Tonnerres et leur dirent de racheter l'enfant dévoré par le boa. Ceux-ci dirent qu'ils n'avaient pas la permission de "jouer", qu'ils s'en iraient mais qu'ils retourneraient si on allumait des olotes.¹⁸¹ Les officiers allumèrent les olotes et les Tonnerres (rayos) les introduisirent dans leurs bouches, ensuite ils montèrent au ciel et tombèrent dans la lagune. Les coups des Tonnerres retentirent très fort et la*

¹⁸¹ Partie de l'épi de maïs sans les grains.

lagune s'assecha. Ils tuèrent l'animal et on fit sortir l'enfant mais il était décédé.
(TTO: 304)

Nous retrouvons dans l'épisode initial de ce récit la conjonction de la femme et de l'eau (R39:1) qui marque le rattachement de la femme à l'eau et le caractère féminin attribué à l'eau.

Comme nous le verrons après (R51:17), les Tonnerres sont chargés de produire la pluie, le vent, les nuages, les tonnerres et les tremblements de terre (R55:3). Ce sont des *topilmej* (serviteurs), des seigneurs de la terre. C'est pour cela qu'ils doivent obtenir la permission (R39:2) des seigneurs de la terre pour réaliser leurs actions (voir aussi R56:4). Dans ce récit, les Tonnerres se présentent rattachés au feu, du fait qu'ils introduisent la braise des *olotes* (R39:2) dans leurs bouches et qu'ils produisent les tonnerres (R39:2) du haut du ciel. Nous trouvons donc ici la conjonction du feu et de l'eau (ils produisent la pluie [eau] mais elle est aussi accompagnée de tonnerre [feu]). Ce rattachement des Tonnerres au feu et au haut les oppose au boa rattaché à l'eau et au bas. Les Tonnerres, en effet, tuent le boa et assèchent la lagune.

Les Tonnerres n'ont pas pu racheter l'enfant, il était déjà décédé (R39:2). Cela veut dire que l'enfant se présente ici comme une rançon que le boa "gardien" (*tajpixkej*) de l'entrée de l'autre monde, du *Talokan*, exige aux hommes. Quoiqu'on n'explique pas dans ce récit la raison de cette rançon, il est sous-entendu, à partir du contexte de R38:4 qu'il s'agit d'un échange de nourriture entre un des maîtres de l'eau (le boa) et les hommes qui reçoivent l'eau nécessaire pour l'agriculture, les poissons et d'autres aliments pour se nourrir (voir R38:1). Ce fait a aussi des similitudes avec les sacrifices humains d'enfants, offerts aux maîtres de l'eau par les anciens peuples nahuas du haut plateau, d'après ce que nous savons par Sahagún (voir 16.2) et par d'autres sources.

Les récits interprétés dans ce chapitre contiennent des thèmes qui appartiennent presque tous à la branche religieuse méso-américaine. Il y a seulement un récit (R37) que, bien que traitant de sujets du pôle religieux autochtone, a probablement une inspiration biblique. Les mélanges "synchrétiques" que nous trouvons dans les récits de cet ensemble utilisent des éléments de la mythologie du Vieux Monde, en dehors du contexte judéo-chrétien, comme par exemple, des sirènes, des princesses, des "tigres", des "lions" et des serpents à sept têtes.

CHAPITRE 17

L'HOMME QUI PERDIT SA FEMME

Nous interpréterons maintenant trois récits (R40, R41 et R42) qui nous racontent comment un homme perdit sa femme et comment il entreprit un voyage pour la racheter. Nous appellerons cet ensemble de récits "le cycle de la femme égarée". Le premier et le deuxième récit constituent pratiquement deux variantes de la même narration. La première variante est le récit de Chichiltakat ("homme [*takat*] rouge [*chichil*]") (R40), une narration de nahualisme (sorcellerie et guérison). La seconde (R41), ressemble beaucoup à la première mais constitue la deuxième partie d'un récit plus vaste. Et dans le troisième récit (R42), le héros cherche sa femme égarée avec l'aide du Soleil qui le conduit à la demeure du Diable. Quoique ces trois récits nous racontent des voyages à l'au-delà, nous les avons placés dans cette deuxième partie de notre étude et non pas dans la troisième, qui porte sur les voyages des hommes au monde souterrain, parce que nous trouvons dans ces trois récits les thèmes de la sorcellerie et la guérison, lesquels constituent des thèmes fondamentaux traités par les récits que nous avons inclus dans cette deuxième partie.

17.1. L'Homme Rouge

Voici le premier récit:

R40
CHICHILTAKAT, L'HOMME ROUGE¹⁸²
Antonio Rosario

1. Un homme se maria avec une fille. L'homme travaillait beaucoup. Il allait travailler très tôt et retournait de nuit. Un jour, l'homme ne rencontra pas sa femme chez lui, alors il commença à pleurer et à l'appeler mais sa femme ne lui répondit pas. L'homme alla la chercher dans une cafetière. Il y rencontra quelques hommes et leur demanda où était sa femme. Les hommes lui dirent qu'elle avait été enlevée par un homme qui venait toujours la voir vers midi et qu'ils étaient entrés dans la forêt. L'homme de dire: J'irai la chercher.

¹⁸² À la différence des autres récits qui servent de base à notre étude, ce récit a été raconté par écrit en langue maseuale par Antonio Rosario, un étudiant adolescent d'un centre pour enfants et adolescents décrocheurs de l'école primaire (CREBI) comme exercice scolaire de rédaction en langue maternelle.

2. Dans la forêt, l'homme entendait qu'on l'appelait, quelqu'un disait: *Monsieur, monsieur, monsieur, je suis ta femme. L'homme regarda dans toutes les directions et il vit un "lion". L'homme eut peur mais il lui demanda: As-tu vu où l'on a conduit ma femme ? Le "lion" de répondre: Je n'ai pas vu, mais si tu veux la trouver, une vieille femme habite par là-bas. Elle peut, peut-être, te renseigner. L'homme marchait dans la forêt et à un moment donné il écouta qu'on l'appelait de nouveau. On lui disait: Monsieur !, Monsieur !, Monsieur ! L'homme tourna le visage dans toutes les directions mais il ne vit rien. Il regarda vers le sol et il y vit une grande fourmi rouge qui lui demanda la faveur de découper la viande que divers animaux voulaient partager. Quoique l'homme fût pressé, il accepta de la découper et les animaux le payèrent avec leurs pieds. La fourmi lui donna un ongle pour se faire petit et entrer et sortir des endroits étroits. Le pécari lui donna un sabot pour vaincre les pécariis qui pourraient l'attaquer. L'épervier¹⁸³ lui remit une de ses plumes pour se la mettre et s'envoler dans des lieux lointains.*

3. Après cela, l'homme arriva à une maison où habitait une vieille femme laide. Il avait peur, mais malgré tout, il lui demanda où était sa femme. La vieille femme voulut le décourager parce que sa femme avait été emportée très loin. L'homme insista pour y aller. Alors la femme prit une corne et en souffla pour appeler les animaux qui volèrent vers elle. Beaucoup d'éperviers et d'autres animaux arrivèrent. La vieille femme appela un épervier et lui dit de conduire l'homme à son épouse. Alors, l'homme se mit une des plumes que l'épervier lui avait donné et il commença à sauter pour voler, mais il tomba. Ensuite il dit: *Ah, Diable ! Je suis tombé. Il essaya de nouveau et dit: Je viens de me rappeler qu'on m'a averti de ne pas dire des grossièretés. Ils m'avertirent que je dois dire: 'Que Dieu veuille que je me transforme en épervier'. Quand l'homme dit cela, il commença à voler à côté de l'épervier, ainsi ils arrivèrent là où était l'Homme Rouge. L'épervier qui le conduisit, retourna chez lui.*

4. L'homme voulait faire sortir sa femme, mais il ne pouvait pas entrer parce que l'entrée était étroite. Il prit l'ongle de fourmi qu'on lui avait donné et dit: *Que Dieu veuille que je me transforme en fourmi rouge pour entrer ici ! L'homme se transforma en fourmi et entra dans la caverne où était sa femme. Il monta sur les jambes de son épouse jusqu'à son oreille et lui dit: Femme, femme, je suis ton mari. Alors la femme commença à se frotter les oreilles et la fourmi tomba sur le sol. L'Homme Rouge dit à la femme: Pourquoi est-ce que tu te frottes les oreilles ? Elle de répondre: J'ai mal aux oreilles. Alors la fourmi monta de nouveau et dit à son épouse de demander à l'Homme Rouge où était son tonal (double animal). La femme lui demanda et l'Homme Rouge de dire: Mon double (tonal) habite au sommet d'une très haute montagne. Là-haut habite un pécari. Si on tue le pécari, je ne mourrai pas. Du corps du pécari sortira une colombe blanche et si on tue la colombe, je ne mourrai non plus. De la colombe sortira un serpent, on la mettra en deux pièces et on fera sortir un oeuf. Si on rompt cet oeuf, bien que je sois en bonne santé, alors je*

¹⁸³ Kuixin, diverses espèces d'oiseaux de proie: *Accipiter striatus chionogaster*, *Spizaetus tyrannus*, *Rosthramus sociabilis*, *Ictinia spp.*

mourrai.¹⁸⁴ *L'homme transformé en fourmi écouta très bien. Il écouta tout et s'en alla. Il sortit de la caverne, se mit la plume que lui donnèrent les animaux et s'envola.*

5. *L'homme s'en alla jusqu'au sommet d'une haute montagne où il se posa, s'enleva les plumes qu'il portait et se mit le sabot du pécarari. Puis, il s'en alla avec ses autres confrères (les pécaris) et il y commença à converser avec eux. Il leur dit: Je boirai une coupe de vin, je te donnerai un coup de poing et tu iras tomber très loin. Alors l'autre frère de dire: Je boirai une coupe d'eau, je te donnerai un coup de poing et tu iras tomber très loin. Il dit de nouveau à son frère: Je boirai une coupe d'eau, je te donnerai un coup de poing et tu mourras. Alors une fille vient et écouta ce que ces animaux disaient. Ensuite la fille rentra chez elle et dit à son père: Ces pécaris disent qu'ils vont boire une coupe de vin, qu'ils vont se frapper et vont se tuer. L'homme dit à sa fille: Laisse-les, donne-leur à boire. Ils ont soif, c'est pour ça qu'ils disent cela. La fille alla leur donner à boire. Lorsque ces animaux buvaient, ils disaient: Je vais boire une coupe d'eau, je vais te donner un coup de poing et tu mourras. Alors il le frappa, l'autre tomba et mourut. Alors le pécarari se transforma en homme, découpa l'autre pécarari en deux morceaux et en fit sortir une colombe, tua la colombe et en fit sortir le serpent, tua le serpent et en fit sortir un oeuf. Quand il finit ce travail, il se mit ses ailes. Il arriva, chargé de l'œuf, là où était sa femme. Il se transforma en fourmi et entra avec beaucoup de précaution. Il remit l'œuf qu'il emportait à sa femme. La femme recommença à poser des questions à l'Homme Rouge et au moment où il disait: S'ils rompent cet oeuf, je mourrai. À cet instant, elle jeta l'œuf au visage de l'Homme Rouge qui tomba mort.*

6. *Après cela, l'homme dit à sa femme: Allons-nous-en tout de suite. La femme de répondre: Je ne pourrai pas sortir. L'homme de dire: On m'a donné un ongle de fourmi, prends-le, tu dois te le mettre sur l'ongle et tu pourras sortir. L'homme donna à son épouse l'ongle et la femme de dire: Ah !, Dieu... Dieu veuille que je me transforme en une fourmi rouge. La femme se transforma et ils sortirent, quand ils étaient hors la caverne, l'homme dit à sa femme: Allons-nous-en. Est-ce que tu pourras marcher ou comment nous en irons-nous ? La femme de répondre: Je n'arriverai pas, c'est trop loin. L'homme dit à sa femme: Prends une plume d'épervier pour que tu puisses t'envoler. La femme prit la plume et se la mit, ensuite elle s'envola. Ils retournèrent chez eux, après l'homme dit à sa femme: Il t'avait emporté très loin. La femme de répondre: Oui. (TTO: 64A-69A)*

Dans ce récit, l'équilibre initial est rompu par l'enlèvement de la femme du héros par l'Homme Rouge, le vilain de l'histoire. Alors le héros entreprend diverses actions pour retrouver sa femme et pour rétablir l'équilibre perdu. Il reçoit de l'aide de différents auxiliaires. Les travailleurs de la caféière l'informent des visites de l'Homme Rouge (*Chichiltakat*) à sa femme et lui signalent le chemin qu'ils ont pris. Le "lion" l'envoie chez la vieille femme de la forêt. La fourmi, le pécarari et l'épervier lui donnent des parties de leur propre corps pour lui fournir des pouvoirs magiques. La vieille femme de la forêt envoie

¹⁸⁴ Nous voulons souligner la parenté de cet épisode avec le conte espagnol *Los tres pelos del Diablo* ("Les trois poils du Diable") où le héros réussit à soutirer du Diable, grâce à la complicité de sa femme, trois secrets de ce dernier qui lui permettent de remplir sa mission (Elena Beaucage, com. pers.).

l'épervier pour lui montrer la place où se trouve sa femme. La femme même du héros lui fournit aussi de l'aide en obtenant de l'Homme Rouge son point faible secret. La fille de la forêt lui donne à boire de l'eau avant sa lutte finale avec le *tonal* (animal compagnon) de l'Homme Rouge, le pécar. Le *tonal* de l'Homme Rouge trouve aussi de l'aide dans la fille de la forêt qui lui donne à boire de l'eau avant la lutte avec le héros. Quand le héros tue l'Homme Rouge, lui et sa femme retournent chez eux, avec l'aide des objets magiques (parties d'animaux). L'équilibre rompu par l'enlèvement initial, est rétabli de cette façon.

Ce récit nous renvoie à des éléments fondamentaux des croyances méso-américaines et, de façon plus spécifique, à des éléments des croyances maseuales. La forêt (*kuoujtaj*) apparaît comme l'espace sauvage peuplé à la fois d'animaux sauvages et d'êtres de l'au-delà et la caverne (*ostok*), où la femme est enfermée, représente souvent une entrée du monde souterrain. Les animaux parlent dans la forêt. Dans la forêt habite aussi une vieille-femme (*najnajtsin*) très laide qui semble être une des maîtresses des animaux étant donnée qu'elle exerce son autorité sur eux. Les animaux que la vieille femme appelle sont surtout des éperviers (*kuiximej*) lesquels, comme nous allons le signaler (22.1), constituent les *tonalmej* des sorciers. Nous retrouverons de vieilles femmes maîtresses des animaux dans d'autres récits (R40:3, R58:2 et R66:2).

Les transformations du héros en épervier (*kuixin*), en fourmi rouge (*chichilaskat*) et en pécar (*xalkuapitsot*), nous permettent une lecture au second degré de ce récit, fondé sur la croyance au nahualisme. Nous suggérons que le héros est un chamane-guérisseur (*tapajtijkej*) qui projette successivement son *ekauil* sur les corps de ses animaux afin de libérer sa femme ravie par le sorcier, l'Homme Rouge. Celui-ci projette aussi son *ekauil* dans le corps d'un pécar et adopte cet aspect aussi bien que celui de la colombe (*palomaj*), du serpent (*kouat*) et de l'œuf (*piotet*), qui sont les divers *tonalmej* ("doubles" ou "animaux compagnons" ou aspects) que l'Homme Rouge peut prendre. Le contexte de transformation nahualistique apparaît donc ici de façon très nette. La réticence de l'Homme Rouge à livrer le secret de l'identité de ses *tonalmej* correspond à la croyance des Maseuals qui pensent qu'une personne ne doit pas la faire connaître parce que celui qui possède le secret peut lui faire du mal en tuant ou faisant du mal à son animal compagnon. Et c'est à cause de l'indiscrétion du sorcier par rapport aux identités de ses *tonalmej* que le héros connaît son secret, ce qui lui permettra de le tuer pour libérer sa femme. Tous ces éléments nous facilitent l'interprétation de ce récit en termes de nahualisme.

Au fond, ce récit constitue donc une narration sur la croyance des Maseuals à la sorcellerie et à la guérison, à la lutte de pouvoir et contre-pouvoir entre le sorcier (*naual*) et le chamane-guérisseur (*tapajtijkej*). Le héros joue le rôle d'un chamane-guérisseur qui entreprend le voyage onirique dans des endroits mythiques, la forêt et la caverne pour racheter l'âme ravie de sa femme. C'est un chamane-guérisseur (*tapajtijkej*) à trois *tonalmej*: l'épervier, la fourmi et le pécarì: Le premier rattaché au ciel et au nahualisme. Le second, au bas, dans les cavernes de la terre et le troisième à la surface de la terre. La possibilité pour le sorcier et pour le chamane-guérisseur d'adopter divers *tonalmej*, c'est-à-dire, de se transformer en divers animaux, est considérée par les Maseuals comme un avantage pour triompher dans les luttes nahualistiques. D'après un homme maseual: "*On a sept classes de tonal*" (Entrevue avec Miguel Osorio Sierra, San Miguel Tzinacapan, 1 décembre 1976), mais il n'existe pas d'accord entre les divers informateurs sur le nombre de *tonalmej*. Dans la recherche de l'âme ravie, le chamane-guérisseur (le héros de ce récit) reçoit l'aide des animaux et de la vieille femme de la forêt, laquelle constitue probablement, comme nous l'avons déjà signalé, un des esprits maîtres des animaux. Les animaux lui donnent la possibilité de se transformer en trois sortes d'animaux différents et la vieille femme le fait accompagner de l'épervier pour lui faire connaître l'endroit où se trouve sa femme. Mais c'est lui-même, le héros, qui doit libérer sa femme à partir de sa lutte contre le sorcier (l'Homme Rouge) qui a ravi sa femme et la maintient captive dans la caverne. D'après les croyances des Maseuals, les chamane-guérisseurs (*tapajtijkej*) "*doivent entreprendre des luttes terribles pendant le sommeil, contre les esprits des sorciers ou contre d'autres esprits. S'ils sont vaincus dans la lutte, ils meurent*" (Entrevue avec Eliseo Zamora Islas, San Miguel Tzinacapan, 1 décembre 1976). Pour vaincre le sorcier, le héros obtient, par l'intermédiaire de sa femme, le secret des identités des divers *tonalmej* qu'il peut adopter. L'indiscrétion du sorcier (l'Homme Rouge) qui livre le secret des identités de ses "doubles" ou animaux compagnons" (*tonalmej*) rend possible le fait que le héros puisse le tuer. D'après les croyances des Maseuals, les blessures ou défaillances de la force vitale de l'homme ou du *tonal* se répercutent directement sur le double et la mort des deux arrive presque de façon simultanée (Signorini et Lupo 1989: 57). Pour sortir de la caverne, la femme doit se transformer en fourmi. Et le transport de la femme, comme celui du héros, de l'espace mythique à l'espace humain, se fait en s'envolant comme des éperviers à travers

l'air. C'est-à-dire que la femme profite aussi des transformations nahualistiques pour retourner chez elle.

Le rattachement du héros au rôle de chamane-guérisseur (*tapajtijkej*) apparaît non seulement dans le contexte des événements de la narration, mais aussi dans les formules verbales utilisées dans le rituel de transformation nahualistique. Le héros échoue quand il invoque le Diable: *"Ensuite il dit: "Ah, Diable ! (Diablo) Je suis tombé." Il essaya de nouveau et dit: "Je viens de me rappeler qu'on m'a averti de ne pas dire de grossièretés"* (R40:3). Mais il réussit à se transformer quand il invoque Dieu: *"Ils m'avertirent que je dois dire: 'Que Dieu veuille que je me transforme en épervier'. Quand l'homme dit cela, il commença à voler"* (R40:3). La femme, elle aussi, invoque Dieu pour se transformer en fourmi: *"Dieu veuille que je me transforme en une fourmi rouge"* (R40:6). Remarquons l'opposition Dieu/Diable dans le rituel nahualistique. Ce qui veut dire que la guérison, "travailler avec la main droite" (*yek mait*), est rattachée à Dieu, aux causes positives. Et, au contraire, la sorcellerie, "travailler avec la main gauche" (*opoch mait*), appartient au Diable, et ces actions sont généralement valorisées de façon négative.

Les chamane-guérisseurs (*tapajtijkej*) maseuals actuels, dans des rites synchrétiques de guérison, invoquent effectivement l'aide du Dieu du ciel, des divinités terrestres et des saints catholiques, au moyen de prières. Un homme maseual nous dit: *"On peut parler à Talokan, (la terre), avec le nom d'un saint"* (Entrevue avec Miguel Osorio Sierra, San Miguel Tzinacapan, 1 décembre 1976). Cela signifie que l'invocation d'un saint catholique ne se réfère pas nécessairement au saint invoqué, mais elle est parfois dirigée à une divinité spécifiquement méso-américaine. Ainsi la chamane-guérisseuse Mme Rufina Manzano utilisait dans des prières pour obtenir la guérison d'un malade les expressions espagnoles *"Juan de la Luz"* ("Jean de la Lumière") et *"Juan Crescencio Dios"* ("Jean Crescence Dieu") pour se référer à Jésus-Christ Soleil et à Venus¹⁸⁵ et les expressions *"Padre Trinidad"* ("Père Trinité") et *"Madre Trinidad"* ("Mère Trinité") pour invoquer Talokan Tata et Talokan Nana, les divinités de la terre (TTO: 255). Cette utilisation des noms catholiques dans des rituels de la tradition religieuse autochtone représente un amalgame "synchrétique" courant de l'ancienne religion méso-américaine et du catholicisme dans un contexte de croyances et actions de la sphère religieuse autochtone.

¹⁸⁵ Voir Aramoni 1990: 102-103.

Pour revenir à notre récit, le sorcier, l'Homme Rouge, peut se transformer en trois sortes d'animaux (*tonalmej*) différents (pécari, colombe et serpent) et il peut aussi se transformer en oeuf. Remarquons de nouveau le rattachement du premier animal à la surface de la terre, du second, au ciel; et du troisième, au bas (le serpent est rattaché au monde souterrain, comme nous le verrons par la suite dans les récits de la troisième partie (R41:1, R57:4, R58, R60:3, R59:5-6, R63:5-8, R64:7, entre autres). La lutte entre le sorcier, l'Homme Rouge et le chamane-guérisseur, le héros, est une lutte équilibrée de pouvoirs et contre-pouvoirs. Les deux peuvent se transformer en trois animaux différents: pécari, colombe et serpent contre pécari, épervier et fourmi. Mais le deux ont en commun comme *tonal* principal le pécari ce qui rend la lutte définitive plus équilibrée. Les Maseuals croient, en effet, que la force d'un chamane-guérisseur (*tapajtijkej*) ou sorcier (*naual*) est en rapport avec le caractère de l'animal compagnon principal. Par contre, ce qui détermine la force du *tonal* n'est pas la force physique de l'animal, mais sa capacité d'évader les pièges (Signorini et Lupo 1989: 66-67).

La dispute des *tonalmej* du chamane-guérisseur (*tapajtijkej*) et du sorcier (*naual*) (les deux pécaris), avant la lutte (R40:5), semble se développer dans une taverne où l'on parle de boire des "coupes d'eau-de-vie" (*nej nitayis se tamachiuj de refino*). Cette remarque du récit pose la question de savoir si les voyages nahualistiques sont associés ou non à la consommation de boissons enivrantes, comme il semble se dégager de la lecture de ce récit. Il est connu que les voyages oniriques des chamane-guérisseurs (*tapajtijkej*) et sorciers (*naualmej*) dans la Méso-amérique et aussi chez les Maseuals sont parfois précédés de la consommation de psychotropes divers, comme l'alcool.¹⁸⁶

Il faut aussi remarquer que la vieille femme de la forêt souffle dans une corne (*se cuerno*) pour appeler les animaux (R40:3). Ce fait est en rapport avec le Tepeuanij qui appelle les animaux au monde souterrain avec une flûte "qui ressemble plutôt à une trompète" (R63:3). Le son de la corne était et est encore souvent utilisé pour rassembler le bétail dans les grands pâturages.

¹⁸⁶ On n'a jamais rapporté l'utilisation de champignons hallucinogènes par les chamanes-guérisseurs dans la Sierra. On trouve cependant dans une enquête ethnobotanique (TTO et Beaucage 1988: 54-55) réalisée parmi les Maseuals, la phrase suivante sur les usages du *kuakoujkuitananakat* ("champignon [*nanakat*] du fumier [*kuita-t*] de taureau [*kuakouej*]"): "*Para se valiente techiua in nanakat maj se kiteuatsa uan maj se kimomoxo uan maj se tayi ika refino*" qui peut se traduire ainsi: "Pour devenir vaillant on grille ce champignon, il se désintègre et on le consomme avec de l'eau-de-vie". Il s'agit d'un champignon hallucinogène.

Remarquons aussi que dans R40, le récit qui nous occupe ici, on n'attribue pas de responsabilité morale à la femme enlevée par l'Homme Rouge. Et ce probablement parce qu'on considère qu'elle a été ensorcelée et ravie contre sa volonté par l'Homme Rouge, le sorcier. Ce qui semble être confirmé par le contexte du récit. Le récit nous informe que les visites de l'Homme Rouge se réalisent à midi. Or, nous savons que midi est un temps considéré comme néfaste par les Maseuals. À cette heure néfaste, les forces du Mal sont plus puissantes.

D'autre part, nous trouvons aussi que la vieille femme laide qui habite dans la forêt, veut décourager le héros dans sa recherche en lui disant que sa femme a été emportée très loin (R40:3). Nous trouvons souvent de la part des êtres de l'au-delà, une profession d'indifférence ou parfois d'ambiguïté envers les démarches des chamane-guérisseurs (*tapajtianij*) qui cherchent à récupérer les âmes égarées dans l'autre monde (voir R41:1). Parfois, les chamane-guérisseurs reçoivent de l'aide des êtres de l'au-delà. D'autre fois, ils sont découragés par eux ou on leur nie l'aide recherchée. Nous retrouverons aussi des expressions pour décourager l'époux qui cherche sa femme égarée dans R41:1 que nous lirons tout de suite.

En somme, ce récit constitue une narration qui nous renseigne par des moyens presque explicites sur les luttes nahualistiques entre le sorcier (*naual*) et le guérisseur (*tapajtijkej*). Il nous semble étonnant que ce récit, très riche en signification, ait été rédigé par un adolescent hors du contexte normal de transmission.

17.2. Le chasseur qui perdit sa femme

Le récit suivant constitue la deuxième partie de R60, que nous allons lire dans la troisième partie et qui commence par une variante du récit du cycle de la femme infidèle. Nous avons segmenté ce récit en deux parce que la seconde partie, que nous aborderons tout de suite, constitue une variante des récits du cycle de la femme égarée que nous interprétons dans ce chapitre.

R41
*LE CHASSEUR*¹⁸⁷
Antonio Domínguez

1. Le chasseur habitait avec le serpent transformé en femme, qu'on lui avait donné au Talokan (voir R60). Mais un jour, la femme disparut. Le chasseur s'en alla

¹⁸⁷ Continuation de R60.

dire aux maîtres du Talokan que sa femme avait disparu, qu'un autre homme était venu l'enlever. Les maîtres du Talokan lui répondirent: Nous ne savons pas. Qu'est-ce que nous allons faire ? Alors le chasseur alla la chercher. Il s'en alla vers une colline qui était en bas. Il ne l'y trouva pas, mais il continua à la chercher. On lui dit: Tu ne dois pas y aller, c'est très loin, tu n'as pas d'argent, tu auras soif et faim. C'est difficile d'y arriver.

2. Il arriva au milieu de la forêt où il trouva un coyote et un "tigre" qui voulaient manger un morceau de viande, mais ils ne pouvaient pas la partager. Les animaux demandèrent au chasseur de la dépecer et en échange ils lui donnèrent des plumes de vautour qui lui permettaient de s'envoler quand il disait: Maintenant je suis un vautour du ciel. Il s'envola jusqu'à une montagne où il s'informa au sujet de sa femme. Ceux qui y habitaient lui répondirent: C'est par là: Tu dois traverser cette montagne et ta femme est sur l'autre montagne. Il se transforma de nouveau en vautour et s'en alla.

3. Quand l'homme arriva, il y rencontra sa femme. L'homme lui dit: Je suis venu t'emmener. Elle lui répondit: Oui, mais l'homme qui m'amena jusqu'ici, m'a trompée. Il n'aime pas le travail, il vole des poulets, des chèvres, des brebis, des animaux domestiques de toutes espèces. Il me fait vivre, mais il est paresseux et cela n'est pas bon. À ce moment l'homme qui avait enlevé la femme, arriva. Le chasseur se transforma en un petit oiseau et la femme l'enferma dans une cage. L'oiseau dit à la femme: Maintenant, il faut que tu lui demandes comment est-ce qu'on peut le faire mourir. L'homme déclara: Je mourrai quand on ouvrira mon ventre et on fera sortir mes tripes. Je dois payer pour tous les animaux que je suis en train de voler. On va me brûler parce que j'ai beaucoup volé. La femme dit au chasseur: Il ne mourra pas de maladie. On va lui ouvrir le ventre et on va le brûler.

4. Le chasseur s'en alla chercher un patron. Un propriétaire lui donna le travail de garder son bétail parce qu'il perdait ses animaux. Le chasseur, lui ne perdait aucun animal. Il emmenait les animaux et il retournait chez son maître avec tout le bétail. Après cela, le propriétaire dit au chasseur: Cet "animal"¹⁸⁸ m'a fait beaucoup de mal. Le chasseur de répondre: Oui, mais je ne l'ai pas vu. Je sais qu'il entre dans les maisons, et qu'il fait du mal. Nous allons le surveiller et nous allons le tuer. Quelque part, là où habite ma femme qu'il enleva, il a dit comment il peut être tué. Je dois le chercher afin de pouvoir retourner chez moi. Un jour, l' "animal" vint et le chasseur essaya de l'attraper mais il le blessa seulement, il ne le tua pas. Le chasseur dit au propriétaire: Je l'ai rencontré. Il retournera sûrement demain tôt. Cette fois-ci je vais le prendre, mais s'il commence à me devancer, je vais courir et ta fille doit me donner un baiser sur la bouche et de l'eau pour boire. Le père de la fille dit: Nous allons faire ce que dit mon serviteur. Tu dois rester ici, nous allons te donner une femme, tu dois demeurer ici. Le serviteur n'accepta pas cette proposition. Il répondit: J'ai déjà une autre femme. Je suis venu travailler ici parce que cet animal me fait du mal. Tout est arrivé comme prévu. Celui qui faisait du mal fut tué par le chasseur. Quand l'animal arriva, le serviteur était dans une cage, il y entra toujours, comme s'il était un oiseau. Après avoir tué l'animal, il emmena sa femme, celle qu'on lui avait donnée au Talokan. Cette femme était très belle. C'était une

¹⁸⁸ Le terme *okuilin* ("animal") désigne les prédateurs autant que les êtres maléfiques, sorciers ou mauvais esprits.

femme blanche et l'homme l'avait enlevée et il l'avait emportée très loin. (TT0: 398-402)

Le texte de la deuxième partie de ce récit (R60), que nous allons interpréter dans la troisième partie de cette étude, nous informe que le chasseur a visité le *Talokan*: "*Le chasseur écouta ce qu'on disait au Talokan, parce qu'il visitait ce lieu*" (R60:2). Il était donc une personne "de savoir" (*tamatkej*), en contact avec les lieux et les êtres mythiques de l'au-delà, du monde souterrain. Il présente les caractéristiques d'un chamane-guérisseur (*tapajtijkej*). On se rappelle que, dans les croyances maseuales, guérison et sorcellerie apparaissent associées: Un même individu peut exécuter le double rôle de chamane-guérisseur et de sorcier ou comme disent les Maseuals: "travailler avec la main droite" (*yek mait*) pour se référer à la guérison ou "travailler avec la main gauche" (*opoch mait*), c'est-à-dire, pratiquer la sorcellerie. Mais la sorcellerie et la guérison s'opposent nettement dans la pensée maseuale: le travail de guérisseur est valorisé de façon positive alors que la sorcellerie est considérée généralement comme une pratique très négative.

Nous trouvons que ce récit ressemble beaucoup à R40 et peut être interprété, comme ce dernier, en termes de nahualisme, comme opposition, comme lutte entre un sorcier (*nauual*) et un chamane-guérisseur (*tapajtijkej*). L'homme qui enlève la femme est un *nauual*-sorcier et l'homme qui va la racheter joue le rôle de chamane-guérisseur. Le sorcier enlève le bétail du propriétaire. Quoique le sorcier (*nauual*) fasse vivre la femme du chasseur qu'il a enlevé, elle le considère comme paresseux et comme voleur parce qu'il ne travaille pas. Il se transforme en "animal" et vole les animaux du propriétaire. Quoique la transformation du sorcier en animal ne soit pas consignée de façon explicite dans le texte du récit, celui-ci utilise deux fois le terme "animal" (*nejón ton okuiltsin*) pour se référer au sorcier qui vole le bétail (R41:4).

L'association du sorcier (*nauual*) avec la paresse et le vol correspond à ce que les Maseuals attribuent à la figure du sorcier. En effet, les Maseuals haïssent les *nauualmej* parce qu'ils font du mal aux personnes et aussi parce qu'ils volent leurs animaux.¹⁸⁹

¹⁸⁹ Un jour, quand nous sommes allés visiter un de nos compères maseuals de San Miguel Tzinacapan, il était très fâché. Il nous raconta comment son voisin lui avait volé (et avait mangé !) un beau dindon qu'il élevait. Nous lui avons suggéré d'exiger à son voisin de lui payer le dindon. Mais nous avons appris alors que notre compère avait décidé de ne rien dire au voleur parce qu'il en avait peur. Le voisin était considéré par les membres de la communauté comme un sorcier (*nauual*) qui volait des animaux de basse-cour mais tout le monde avait peur de s'opposer à ces actions parce qu'ils craignaient sa vengeance.

Dans les communautés méso-américaines on assigne parfois aux *naualmej* (sorciers) la fonction de défendre le village des forces négatives externes à la communauté qui prétendent y entrer. Il est fréquemment accepté que quatre *naualmej* puissent se situer aux points limitrophes du village, vers les quatre points cardinaux. En réciprocité pour leurs actions de garder la communauté, il est souvent accepté que les *naualmej* aient le droit de "prélever" et de se nourrir des animaux qui appartiennent aux membres de la communauté, généralement de la volaille ou d'autres animaux comme du bétail dont nous trouvons ici un exemple. Nous reviendrons sur ce point dans R43.

Par ailleurs, les plumes du vautour (*tsojpilot*) que donnent le coyote et le "tigre" de la forêt au héros, nous renvoient doncde nouveau au nahualisme. Avec ces plumes, le héros peut s'envoler et, en fait, il s'envole, transformé en vautour, pour chercher sa femme de montagne en montagne (R41:2). Ce qui veut dire, selon nous: Voyager dans l'au-delà. Et pour éviter d'être découvert par le sorcier, le chasseur chamane-guérisseur se transforme en un petit oiseau que sa femme enferme dans une cage (R41:3). Il s'agit ici, de nouveau, d'une autre transformation nahualistique du héros.

Avant la lutte des "animaux-doubles", le héros considère que, s'il est en train d'être devancé par le sorcier, il doit courir et pour triompher dans cette lutte, il doit recevoir, de la part de la fille du propriétaire, aussi bien un baiser sur la bouche (*maj nechtempipitso*) que de l'eau pour boire (*maj nechteni ya ne at*) (R41:4). Ce baiser sur la bouche nous renvoie à l'union sexuelle, confirmée par le propriétaire, qui interprète la demande du héros du baiser de sa fille comme "besoin d'une femme" quand il répond immédiatement: "*Tu dois rester ici, nous allons te donner une femme*" (R41:4). Cette remarque du récit nous induit à nous demander si les voyages oniriques et les luttes entre sorciers (*naualmej*) et chamane-guérisseurs (*tapajtianij*), propres au nahualisme, sont associés à l'union sexuelle. En fait, nous trouvons que, dans ce même récit (R41) et dans l'antérieur (R40), la femme du héros est enlevée par le sorcier et il l'entretient et cohabite avec elle, que les sorciers et sorcières *masakamej* travaillent ensemble avec des amants et maîtresses (R27, R28, R29 et R30), que le jeune homme sorcier-hibou se cherche une maîtresse (R32). C'est-à-dire que les sorciers ou sorcières que nous avons trouvées dans les récits de cette partie ont presque toujours un amant ou une maîtresse, jamais un conjoint légitime. Dans ce contexte l'association entre le baiser sur la bouche demandé par le héros chamane-guérisseur pour se fortifier s'il est en train d'être vaincu dans la lutte nahualistique et le fait que presque tous les sorciers ou

sorcières de notre corpus aient des amants ou maîtresses, nous induit à poser l'hypothèse de la possibilité de l'association de l'union sexuelle et la lutte entre les sorciers et chamane-guérisseurs.

Or, si le baiser de la fille au héros se réfère à l'union sexuelle, il s'agit donc ici d'une infidélité conjugale parce que comme le dit le héros lui-même il a "*déjà une autre femme*" (R41:4). C'est-à-dire, que le héros pour racheter sa femme qui lui a été volée par le sorcier, doit se fortifier par le baiser (possible union sexuelle) d'une femme qui n'est pas la sienne. En tout cas, ce que le récit nous dit de façon explicite est que le baiser sur la bouche du héros de la part d'une jeune fille qui n'est pas sa femme, fortifie le héros pour le faire triompher dans la lutte contre le *naual* qui a ravi sa femme, au même titre que "l'eau pour boire".

Quand R41:3 nous informe que le sorcier meurt quand on ouvre son ventre, on fait sortir ses tripes et on le brûle. Cette façon de faire mourir le sorcier a probablement sa source dans les traditions européennes, particulièrement dans les supplices du pal et du feu utilisés par l'Inquisition espagnole, entre autres, contre les sorciers. Remarquons aussi que, de même que dans R40:4, c'est l'indiscrétion du sorcier par rapport à la façon dont il mourra, qui donne la clé au chasseur pour le vaincre et le faire mourir.

Nous sommes ici en face d'un cas de mort violente laquelle, selon les croyances des Maseuals, est le sort de ceux qui mènent une vie de mauvaise conduite morale. D'après les croyances des Maseuals, ce type de mort est une mort anticipée parce qu'elle arrive avant l'échéance fixée par Dieu, et pourtant, d'après les croyances des Maseuals, l'âme (*yolo*) de la personne qui la souffre doit "peiner" sur la terre après sa mort jusqu'à l'échéance fixée par Dieu pour sa mort (Signorini et Lupo, 1989: 51-53). Elle est aussi un type de mort annoncée, le sorcier lui-même la pronostique: "*Je mourrai quand on ouvrira mon ventre et on fera sortir mes tripes (nech ixtapanaskej, nechkixtiliskej nokuitaxkol). Je dois payer pour tous les animaux que je suis en train de voler. On va me brûler (nechtatiskej) parce que j'ai déjà beaucoup volé*" (R41:3). Parmi les Maseuals, c'est parfois la société même qui la pronostique. À ce propos, nous avons entendu un jour dire qu'un des narrateurs de récits de notre collection avait été tué parce qu'il pratiquait la sorcellerie et séduisait des femmes mariées. Quelques jours après, nous avons rencontré cette personne dans une rue de Cuetzalan. Puis, nous avons entendu dire de nouveau qu'il avait été assassiné. Quand nous avons confirmé que ce n'était pas vrai, parce nous l'avions vu, on nous informa que cette

fois-ci il avait effectivement été assassiné. Il y a eu certainement une anticipation de la mort violente de ce probable sorcier et séducteur.

Il est intéressant de remarquer aussi de nouveau la profession d'indifférence ou même l'intention de décourager le héros chamane-guérisseur dans sa quête pour trouver sa femme égarée, de la part de certains êtres de l'au-delà. En effet, les maîtres même du *Talokan* qui lui avaient donné sa femme (R54:3), refusent ensuite de l'aider dans sa recherche pour la récupérer. Quand le chasseur demande au sujet de sa femme, ils répondent: "*Nous ne savons pas. Qu'est-ce que nous allons faire ?*" (R41:1). D'autres personnes que le héros rencontre dans une colline cherchent aussi à le décourager quand ils lui disent: "*Tu ne dois pas y aller, c'est très loin, tu n'as pas l'argent. Tu auras soif et faim. C'est difficile d'y arriver*" (R41:1).

Au contraire, dans certaines occasions les êtres de l'au-delà prêtent une aide efficace aux chamane-guérisseurs pour retrouver les âmes égarées de leurs clients. Ce récit nous présente ce cas quand il nous raconte que le coyote et le "tigre" offrent de l'aide au héros chamane-guérisseur en lui donnant des plumes de vautour qui lui permettent de se transformer en vautour. Il existe donc une certaine ambiguïté de la part des êtres de l'au-delà quant à l'aide fournie aux chamane-guérisseurs qui cherchent une âme égarée. Parfois, les êtres de l'au-delà peuvent aider les chamane-guérisseurs à racheter les âmes captives en échange de prières que les chamane-guérisseurs leur dirigent pour obtenir leur aide.

17.3. L'homme qui perdit sa femme

Voici un résumé du dernier récit du cycle de la femme égarée:

R42
L'HOMME QUI PERDIT SA FEMME
Miguel Félix

*1. Il y avait un homme qui perdit sa femme. Il était allé se promener quelque part et quand il rentra, il ne la rencontra pas chez lui. Le temps passa et elle ne revint pas. Le lendemain l'homme commença à la chercher. Il demanda aux voisins au sujet de sa femme, mais personne ne put donner aucuns renseignements sur elle. Il trouva un vautour et lui demanda: Est-ce que tu as vu ma femme quelque part, toi qui t'en vas loin. Je l'ai perdue. Le vautour ne put pas l'aider. Il demanda à l'épervier, au vautour royal (*kuitakosma*)¹⁹⁰ et il demanda à tous les oiseaux, mais personne ne put*

¹⁹⁰ *Sarcoramphus papa*.

donner de renseignements. L'homme continuait à la chercher mais sa femme n'apparaissait pas.

2. L'homme rencontra une vieille femme et lui demanda où était son épouse. La vieille femme lui dit que peut-être le petit blond (le Soleil) le savait. L'homme se mit à marcher dans la direction où le Soleil se lève. Quand la nuit arriva, il s'endormit très fatigué. Le lendemain, il continua sa marche de nouveau jusqu'à la fin de la journée. Alors, l'homme arriva à la maison d'une vieille femme qui habitait au milieu de la forêt. La vieille femme l'hébergea et il commença à sommeiller tôt. La femme lui conseilla de se faire emporter par son petit Martin, le vent. Il faisait nuit quand on commença à écouter un bruit qui se rapprochait c'était le bruit du vent. Le lendemain tôt, vers cinq heures du matin, le vent emporta l'homme. L'homme s'accrocha bien et Martin sauta et s'en alla, il faisait du bruit ! Le lever du jour commença. Tout à coup l'homme vit la Mer Rouge, ils passèrent au-dessus et du-dessus des Sept Mers. Finalement ils arrivèrent là où le Soleil se lève. Le Soleil était en train de sortir, il était très grand, il semblait une boule, une orange. Il venait en ruisselant, il venait en suant, il était fatigué, parce qu'il ne se repose jamais. Le Vent de lui dire: Voici cet homme, il veut parler avec toi. Le Soleil de dire: Voyons, viens sur mon épaule, tu ne vas pas résister, viens ici en arrière et assieds-toi. Dis-moi ce que tu veux. L'homme répondit: J'ai perdu ma femme et je ne sais pas où elle est. Je l'ai cherchée par tout et je ne l'ai pas trouvée. Le Soleil dit: Bon alors, allons-nous-en, nous la verrons quand la terre se reposera. Le Soleil lui dit vers midi: Va-t-en par là.

3. Il s'en alla par où le Soleil lui avait dit et il trouva une femme en face d'une porte, c'était son épouse. L'homme lui dit: Ah, ma fille ! Alors, tu es ici ? La femme de répondre: Oui, je suis ici puisque tu l'as voulu ainsi, parce que sur la terre, tu ne m'as pas réprimandée pour ma façon de vivre. L'homme de répondre: Mais c'était ce que tu aimais. Je n'ai pas voulu que tu te préoccupes. C'est pour ça que je ne te disais rien. La femme de dire: Vois où est-ce que je suis maintenant. Tu dois te cacher vite parce que le Diable est en train d'arriver. La femme fit entrer l'homme dans un coin et le couvrit. Il vit qu'un Métis de grande taille entra par une porte. Il se coucha dans le lit et tout de suite il se leva de nouveau. Il dit: Qui est-ce qui est ici ? La femme répondit: Personne. Le Diable dit: Oui, il y a un homme, un habitant de la terre. Il y a ici une personne. La femme de dire: Non, il n'y a personne. Je crois que c'est parce que tu viens de la terre que tu sens encore l'odeur des humains. Le Diable se coucha un bout de temps. Après quoi, il dit à la femme de lui préparer ses aliments, parce qu'il avait trouvé un petit poulet sur la terre. La femme commença vite à lui préparer son repas. C'était un enfant que le Diable avait emporté. C'était la nourriture qu'elle lui préparait. Soudain il se leva et prit la femme entre ses mains, la dévora, et retourna au lit. L'homme regardait tout et avait peur d'être dévoré aussi. Le Diable se reposa un moment, se leva de nouveau, et alla déféquer dans un coin. On ne sait pas comment mais après que le Diable eût terminé, la femme apparut de nouveau. Elle était là, debout comme toujours. Le Diable répéta la même opération deux fois. Ensuite il mangea très vite ce que la femme lui avait préparé. Puis, le Diable de dire: Je vais sur la terre parce que quelque part il y a un bal et il me semble qu'on a besoin de moi. Ceux qui dansent vont se quereller maintenant. Le Diable s'en alla. La femme dit à l'homme: Est-ce que tu as vu comment cet homme me traite ? Maintenant va-t-en mais vite, de peur qu'il ne rentre et te mange. L'homme sortit et s'en alla. Il alla rencontrer le Soleil.

4. *Le Soleil de lui demander: Est-ce que tu l'as trouvé ? L'homme de répondre: Oui. Le Soleil lui dit: Est-ce que tu t'es rendu compte de comment elle est ? Bien que tu l'aies vu comme ça, elle était ta femme mais malgré tout, tu dois la laisser là-bas. Elle doit être dans ce lieu. Vas sur la terre et brûle tout son linge, brûle toutes ses affaires, tout le linge qu'elle avait. Elle avait du beau linge parce que beaucoup d'hommes lui donnaient de l'argent et elle achetait ce qu'elle voulait. Tu dois tout brûler et tu dois continuer à vivre. Maintenant repose-toi un peu sur mon dos. L'homme s'assit, il avait très sommeil. Il ferma les yeux, il dormait. Quand il se rendit compte, il était en face de la porte de sa maison et il regarda le Soleil: Ave Maria Purísima !, Où est-ce que j'étais et maintenant je suis ici. Et il pensa: Je ne sais pas comment je suis arrivé ici. Je n'ai pas su. Je me suis assis et je me suis endormi et maintenant je suis ici. (TTO: 778-782)*

Ce récit nous dit que le héros s'informe au sujet sa femme, au vautour noir (*tsoj pilot*), à l'épervier (*kuixin*), au vautour royal (*kuitakosma*) et à tous les oiseaux (R42:1). La référence au vautour et à l'épervier nous renvoie comme dans beaucoup d'autres récits de notre corpus, au nahualisme (6.7, 16.2, 11.2). En effet, comme nous le savons déjà, le vautour et l'épervier constituent souvent les *tonalmej* des sorciers, et nous considérons que les autres oiseaux sont aussi des *tonalmej*, étant donné qu'ils parlent avec le chamane-guérisseur (*tapajtijkej*) qui cherche sa femme. Néanmoins, de nouveau, tous ces *tonalmej* ne prêtent aucune aide efficace au héros pour retrouver sa femme égarée.

D'autre part, dans ce récit il n'existe aucun indice qui nous suggère une transformation nahualistique de la part du héros. Cependant, il s'agit de toute façon d'un voyage onirique. En effet, le récit nous informe que le héros s'endort (*kochik*) trois fois pendant son voyage: dans la forêt (R42:2), chez la vieille femme mère du vent qui habite aussi au milieu de la forêt (R42:2) et sur le Soleil (R42:4) quand il est transporté de retour à la terre. Et à son arrivée sur la terre, le héros s'éveille (R42:4). Le sommeil du héros pendant son voyage et le fait qu'il s'éveille quand il retourne chez lui, nous indiquent donc de façon très nette qu'il s'agit ici d'un voyage onirique. De même que dans R40 et R41 que nous venons d'interpréter, l'objet du voyage du héros de ce récit dans l'au-delà est de chercher sa femme (ou probablement son âme égarée).

Dans son voyage onirique, le héros de ce récit visite des lieux aussi divers que la forêt (*kuoujtaj*), l'espace au-dessus des Sept Mers,¹⁹¹ l'espace que parcourt le Soleil du lever du jour jusqu'à midi, et l' "Enfer". Premièrement, il marche loin et ensuite il est transporté par le Vent (*Ejekat*) et ensuite par le Soleil (*Tonal*). Quand ce récit nous informe

¹⁹¹ Référence aux "Sept Mers" de la géographie médiévale.

que le héros est transporté par le Vent (le petit Martin) au-dessus des Sept Mers (dont la Mer Rouge), cette référence à des lieux aussi divers et lointains veut dire, selon notre interprétation, que les sorciers (*naualmej*) et les chamane-guérisseurs (*tapajtianij*) entreprennent des voyages en des lieux inconnus. Nous avons cité plus haut (14.2) la phrase d'un homme maseual qui nous dit que "*les sorciers voyagent loin jusqu'à des lieux inconnus*" (Entrevue avec Miguel Osorio Sierra, San Miguel Tzinacapan, 1 décembre 1976). D'autres récits affirment que les sorciers (*naualmej*) et les chamane-guérisseurs (*tapajtianij*) s'envolent vers des "lieux lointains" (R40:2, R33:5).

Quant au nom de "petit Martin" (*Nomaltintsin*, "notre petit Martin") que ce récit donne au Vent, il nous renvoie à saint Martin de Tours que l'iconographie catholique représente comme un chevalier de cape et d'épée. On se rappelle que dans les rituels synchrétiques des Maseuals, les divinités anciennes sont invoquées sous le nom de saints catholiques. Peut-être la cape et le cheval ont-ils facilité le passage du dieu du vent (Ehecatl ou Ehecatl Quetzalcoatl) à saint Martin.

Le héros rencontre successivement deux vieilles femmes (*nanajtsin*) au milieu de la forêt (*kuoujtaj*). Ces vieilles femmes sont étroitement liées par le contexte à la vieille femme que nous avons trouvée dans R40:3, qui aide le héros à trouver sa femme. La première vieille femme de R42:2 semble être une maîtresse des animaux parce qu'elle occupe la même place que la maîtresse des animaux en R40:3. Néanmoins, R42:2 ne met jamais la deuxième vieille femme en rapport avec les animaux. Elle pourrait être la Maîtresse du *Talokan* étant donnée que ce récit la présente comme la mère du Vent, or les anciens Nahuas croyaient que le vent était gardé au *Tlalocan*, où il était enfermé dans des jarres et qu'il était contrôlé par les Tonnerres, les serviteurs des seigneurs du *Tlalocan* (HMP 1985: 26). Cette ancienne croyance est assez bien préservée dans la mythologie maseuale comme nous allons le voir ensuite (R52:16-22, R55:2-7). Cependant, R42:2 nous informe que la vieille femme de ce récit, la mère du vent, habite la forêt et non pas le *Talokan*.

R42 décrit le Soleil en utilisant ces expressions: "*il était très grand (pero ueyi), il semblait une boule (bola), une orange (xokot). Il venait en ruisselant (pixoujtiuits), il venait en suant (mitonijtiuits), il était fatigué (sioujtiuits), parce qu'il ne se repose jamais (kan keman moseuia)*" (R42:2). On peut dégager de cette description qu'ici, le Soleil est conçu comme très grand et en forme de boule et il est comparé à une orange probablement

à cause de sa couleur et de sa forme. Pour se référer à la couleur du Soleil, le récit utilise aussi le mot "*ueritoj*" (R42:2). Ce terme constitue une maseualisation du mot employé dans la variante de l'espagnol parlée au Mexique *güerito*, qui peut se traduire par l'expression "petit blond" dont le terme "petit" (dénoté par le lexème *-it-* en espagnol) a une connotation révérencielle, de respect, en langue maseuale (nahuatl). Les expressions qui se réfèrent à la sueur, à la fatigue, au travail permanent que réalise le Soleil, nous renvoient à la valeur que les Maseuals donnent à l'effort constant (20.2), vertu qu'ils attribuent au Soleil. Dans le contexte des récits que nous avons interprété dans 5.3, par l'effort et le travail permanent le Soleil cherche à créer les conditions pour maintenir la vie sur la terre. Le Soleil nous est présenté dans ce récit, comme une personne qui converse avec le héros, qui lui procure de l'aide, qui lui donne des conseils. Le Soleil est pour les Maseuals, comme nous l'avons déjà signalé (5.5), un dieu, il est *Nuestro Padre Jesús* ("Notre Père Jésus"). C'est pour ça qu'il s'oppose au Diable, qu'il donne de "bons" conseils au héros, qu'il réproche la conduite de la femme.

La femme de ce récit est une femme infidèle, elle a été enlevée par le Diable, et elle devient sa femme. Elle lui prépare sa nourriture: un "petit poulet" (*pollito*) que le Diable emporte de la terre, c'est-à-dire, l'esprit d'un enfant (nous reviendrons sur ce point dans R70, R71, etc.). Mais non seulement la femme prépare au Diable sa nourriture constituée par des esprits d'enfants, elle-même devient l'aliment du Diable. Elle est dévorée et déféquée de façon répétée par le Diable. Cet engoulement par le Diable constitue le châtiment suprême et c'est un supplice sans cesse recommencé. De la même façon que dans R11:7, de nouveau le Diable fait plus que tourmenter la femme, il la dévore. Nous trouvons ici la situation de l'esprit captif par un maître de l'au-delà, dans ce cas le Diable, lequel se nourrit sans cesse de l'esprit de la femme et des "petits poulets" ou esprits d'enfants qu'il emporte de la terre. La référence du récit à la force du sens de l'odorat du Diable qui sent la présence de l'homme le rapproche de l'animalité. La langue maseuale (nahuatl) utilise le même terme (*uelia*) pour se référer à la faculté de sentir que de goûter. Quand le récit nous informe que le Diable sent le héros, il nous suggère que le Diable veut manger le héros.

Le message moral de ce récit comporte aussi une fonction de contrôle social. Il veut en même temps blâmer l'infidélité de la femme et son époux, le héros du récit, pour ne pas la réprimander et la frapper à cause de ses fautes d'infidélité (R42:3). D'autres récits (R27:4, R28:4) insistent que l'homme a la charge morale de sa femme. Comme le héros est

coupable de n'avoir pas veillé sur la sienne, il la perd de façon définitive. Il n'y a pas de retour possible. Et la femme vivra captive du Diable. Le héros doit même brûler tout le linge de sa femme qu'elle achetait avec l'argent que lui donnaient ses amants. À côté de la condamnation de l'infidélité, remarquons une fois de plus la valorisation négative de l'argent. La femme fidèle enlevée par les sorciers dans R40 et R41, est récupérable, la femme infidèle enlevée par le Diable (R42), est irrécupérable.

R42 nous dit que le Soleil dit au héros: "...'*allons-nous-en, nous la verrons (la femme) quand la terre se repose.*' Le Soleil lui dit vers midi: '*Va-t-en par là*' " (R42:2). Dans ces phrases, midi est à nouveau considéré comme un temps dangereux parce qu'il marque une coupure: la terre se repose. Le héros entrera dans l'espace du Diable à midi, période néfaste, où le héros risquera d'être dévoré par celui-ci. D'autre part, le repos de la terre à midi paraît être en rapport avec le repos qui font les Maseuals à midi. En effet, le travail est interrompu à midi (*nepanta* "entre les deux") pour manger pendant qu'ils se reposent à l'ombre d'un arbre qui constitue un espace protégé pendant cette heure difficile. Nous retrouvons ici que l'espace englobé en dessous les arbres constitue un milieu protecteur contre les forces du Mal comme nous l'avons déjà trouvé plus haut dans le cas de l'homme protégé par ses couvertures et à l'intérieur de sa maison (R27:4, R28:2, R31:1) et comme nous le trouverons dans le cas de l'homme protégé par son chapeau ou panier (R51:1, R52:1, R53:1, R54:1). Ensuite, ils y conversent ou racontent de petits récits. Si l'homme se repose, la terre aussi se repose à midi.¹⁹²

Midi est aussi le moment où, dans l'ancienne mythologie, se produisait la transition dans la suite du Soleil: les colibris, qui représentaient les guerriers morts dans les combats qui l'accompagnaient depuis l'aube, cédaient la place aux femmes mortes en couches.

Ce récit décrit le Diable comme un Métis (*Koyot*) de grande taille (*ueyi*) (R42:3). Cette attribution de l'apparence des Métis au Diable a certainement une connotation de rapports inter-ethniques. Les rapports d'exploitation et de domination que les Métis établissent avec les Maseuals trouvent ici une expression qui assigne au Diable des caractéristiques de Métis. Nous avons déjà remarqué, dans R8:6 que le Diable apparaît relié à l'argent et nous trouverons dans des récits que nous lirons par la suite (R40, R41 et R47) que les *tepeuanimej*, qui constituent les similaires du Diable, apparaissent aussi reliés à

¹⁹² Les femmes nahuas ne vont pas puiser de l'eau à midi non plus, car l'eau aussi se repose. (María Eugenia Sánchez, Com. pers.)

l'argent. Or, si d'après ces récits le Diable et les *tepeuanimej* sont reliés à l'argent qu'ils utilisent pour faire des hommes leur nourriture, nous pouvons inférer que le rapport qu'établit ce récit entre la figure du Diable et celle des Métis, associés eux aussi à l'argent, nous renvoie à une valorisation des Métis chargée de connotations négatives et diaboliques.

Les éléments de la vision du monde que portent les récits que nous venons d'interpréter dans ce chapitre se situent de façon très nette dans la branche religieuse autochtone. En effet, les contenus fondamentaux traités par ces narrations tournent autour du nahualisme (transformation des hommes en animaux, sorcellerie, guérison, voyages oniriques, etc.), de la conception méso-américaine de l'esprit des humains, des êtres surnaturels du panthéon autochtone et des espaces mythiques (la montagne, la caverne) propres aux croyances méso-américaines. Néanmoins, nous trouvons certains éléments du pôle religieux catholique mélangés de façon "synchrétique" avec ces conceptions. Par exemple, les invocations prononcées par le héros de R40 pendant sa transfiguration nahualistique mettent en scène les figures chrétienne de Dieu et du Diable: le premier associé à la cause du guérisseur et le deuxième à celle du sorcier. Dans R42, le dieu du vent prend le nom chrétien de Martin, probablement par association avec saint Martin de Tours. Et le Diable et l' "Enfer" apparaissent dans ce même récit, bien que dans des contextes caractéristiques des croyances méso-américaines comme, par exemple, le passage journalier du Soleil par l' "Enfer" et le tourment de la femme en "Enfer" par l'engloutissement de la part du Diable et non pas par le feu.

CHAPITRE 18

LES TRANSFORMATIONS

Dans ce chapitre nous interpréterons quatre récits qui concernent la transformation des hommes et des femmes en animaux. Nous avons déjà trouvé divers récits qui abordent ce thème (R3:5, R4:5, R5:3, R6:1, R40 et R41). Ces transformations se réalisent presque toujours dans un contexte de nahualisme. Les récits que nous interpréterons dans ce chapitre nous présentent divers autres contextes de transformation. Le premier (R43) est un récit d'un certain type de nahualisme qui ne comporte que des vols de biens des victimes. Le deuxième récit (R44) narre la transformation définitive d'une chienne en femme. Ensuite nous interpréterons un autre récit (R45) sur la transformation d'un homme en cochon comme châtiment pour se moquer de Jésus. Finalement, nous aborderons la lecture d'un récit sur la transformation d'un homme en chien (R46) qui porte une morale de respect envers la vie des animaux et de générosité envers les pauvres. Les deux premières narrations nous semblent plus près du pôle religieux méso-américain et les deux autres se rapprochent davantage des croyances chrétiennes. Mais dans ces quatre narrations, nous rencontrons des mélanges "synchrétiques" entre certains concepts de l'ancienne religion méso-américaine et de la religion catholique. Commençons notre lecture du premier de ces récits.

18.1. La femme qui se transformait en renarde

Voici le récit:

R43

*LA FEMME QUI SE TRANSFORMAIT EN RENARDE*¹⁹³

Gabriel Francisco Pedro

1. Dans ces lieux habitaient un homme et une femme. L'homme était travailleur. Il sortait de chez lui au petit matin et il retournait tard. Parfois il n'avait pas quoi manger, mais l'après-midi quand il retournait, sa femme lui offrait toujours un bon repas de poulet ou de dindon. L'homme se demandait où sa femme trouvait la viande

¹⁹³ Nous trouvons une grande similitude entre ce récit et une autre variante de ce même récit recueilli par Franz Boas et Herman Haerberlin en 1924 chez les Nahuas qui habitent la Vallée de Mexico (Journal of American Folk-lore, "Ten Folktales in Modern Nahuatl" Vol. 37 p. 360-362

pour le repas, étant donné que quand il sortait, il n'y avait pas de viande. En une occasion l'homme demanda à la femme: Où es-tu allée chercher cette viande ? La femme répondit: Quelque part. Comme il n'y a pas de quoi manger ici, je cherche la nourriture.

2. Un jour l'homme pensa surveiller son épouse. Le lendemain, il prit son déjeuner et sortit. Il marcha un peu et monta jusqu'au sommet d'un arbre et là-haut, il s'assit pour attendre. Quand la femme finit ses besognes, l'homme vit comment elle prit une jarre pour emporter de l'eau et marcha vers une mare qui était près de la maison. Près de la mare il y avait beaucoup de dindons. Quand la femme arriva, elle commença à regarder les dindons, posa sa jarre sur le sol, se mit par terre et commença à se rouler comme si elle voulait salir ses vêtements. Ensuite la femme se leva transformée en une énorme renarde, se secoua la poussière, marcha tout droit vers les dindons et attrapa une dinde. Les autres dindons s'enfuirent, pris de panique. La renarde retourna tout de suite près de la mare et là-bas elle se reposa. Après elle tua la dinde et la mit par terre. Ensuite la renarde se mit par terre sur le ventre et se roula de nouveau plusieurs fois jusqu'à ce qu'elle se retransforme en femme, prit sa jarre et la remplit d'eau de la mare, la mit sur son dos, prit la dinde morte et l'emporta vers la maison où elle habitait. Après la femme fit bouillir de l'eau dans un récipient et ébouillanta la dinde pour lui enlever les plumes et fit un bon repas. L'homme retourna chez lui tranquillement au coucher du Soleil, comme s'il avait beaucoup travaillé. Au souper l'homme vit que sa femme lui avait servi la viande de la dinde.

3. L'homme savait maintenant comment son épouse obtenait la viande. La femme n'avait jamais révélé le secret à son mari. L'homme pensa ne pas dire à son épouse qu'il savait qu'elle se transformait en renarde. Il pensait essayer de se transformer lui-même en renard. Après il se mit par terre et commença à se rouler tel que sa femme l'avait fait. Il se roula plusieurs fois mais il ne se transformait pas. Après avoir essayé une quatrième fois, l'homme se transforma. Alors lui aussi courut et attrapa une dinde et l'emporta chez lui. Quand il retourna, se mit par terre et commença à se rouler pour se retransformer à son aspect humain. Il se roula plusieurs fois mais il ne put pas se retransformer. L'homme et sa femme s'étaient engagés à aller à un repas auquel on les avait invités. C'est pour ça que l'homme avait hâte de reprendre son aspect humain. Il se roula plusieurs fois pour se retransformer en homme mais il ne pouvait pas. L'homme retourna chez lui et demanda à son épouse qu'est-ce qu'elle faisait pour se retransformer en femme. La femme lui répondit qu'elle ne savait pas ce qu'il pouvait faire et lui dit qu'il ne pourrait plus retourner à l'aspect humain. L'homme de dire à son épouse: Change ton aspect à celui d'une renarde pour que je puisse te voir mieux parce que je me suis roulé par terre comme j'ai vu que tu le faisais pour récupérer ton aspect de femme.

4. La femme de dire: Nous devons nous en aller au repas auquel on nous a invités sous cet aspect. Les époux s'en allèrent au repas. Il y avait beaucoup de monde. Les deux époux saluèrent leurs compères. Un des invités très joyeux, dit à l'homme: Tu porte un beau masque ! Où est-ce que tu l'as trouvé ? L'homme de répondre: Je l'ai acheté quelque part. L'homme de dire: prête-le-moi pour voir s'il me va bien. L'homme répondit: Mais oui, pourquoi pas ? Prends-le. Il s'enleva le masque et le donna à son compère. Celui-ci le mit mais il ne put pas l'enlever ensuite. Seulement de cette manière l'homme a pu abandonner l'aspect de renard. Le hasard a

fait qu'on lui a emprunté le masque et de cette façonne il se sauva. L'autre homme se transforma en renard et il ne pu pas se retransformer en homme. (TTO: 36A-39A)

Il s'agit ici de nouveau d'un récit de nahualisme où le binôme humain-*tonal* joue un rôle significatif fondamental. En effet, la femme est un *naual* (une sorcière) qui se transforme en animal (*tonal*) pour voler des dindons. Nous avons déjà signalé (17.2) que dans certaines communautés méso-américaines il est toléré que les sorciers volent des animaux qui appartiennent à d'autres membres de la communauté, parce que ce vol est considéré comme une espèce de rémunération pour les services qu'offre le sorcier de garder le village contre les attaques d'autres sorciers ou d'autres forces négatives de l'extérieur du village. Nous interprétons ce récit, comme un bel exemple de cette croyance. En effet, la femme qui se transforme en renarde (*kuekti*) semble être une sorcière qui vole une dinde (*ueuejcho ilamat, tomlin*) à son propriétaire. Néanmoins le récit ne nous dit rien sur sa qualité de sorcière et sur les services qu'elle prête à sa communauté.

Il est intéressant d'analyser le rituel de transformation de la femme en renarde, d'après ce récit. Tout d'abord, nous constatons que la transformation se réalise sur la terre et près de l'eau et non pas sur le feu comme nous l'avons rencontré dans d'autres formes plus malignes de sorcellerie. La femme se rapproche de la mare (eau) (*aichkual*), regarde les dindes (*nanaltachia kampa nentokej yon tomlimej*), se roule par terre (*motetekuinoj itech tal*), se transforme en renarde (*mokepak kuekti*), enlève la dinde (*se ilamatenan kitilantikis*), retourne à la mare (*sepa ejkok kampa motetekuinoj*), tue la dinde (*ompa kimiktij yon ilamat*), se roule de nouveau par terre (*sepa motetekuinoa yon kuekti*), se retransforme en femme (*mochiua sepa siuat*), prend l'eau (*kitilan sepa tsotsokol*) et la dinde morte (*kitilanato ne ilama miket*) et retourne chez elle (*kikualkuik kalijtik*). Il faut tout d'abord remarquer que de nouveau les lieux en rapport avec l'eau sont souvent considérés comme des lieux dangereux parce qu'ils constituent des lieux de passage à l'au-delà. Et on se rappelle que les sorciers constituent des médiateurs entre ce monde et l'au-delà.

D'autre part, ce récit nous informe que l'époux de la femme qui se transforme en renarde suit de près le rituel de transformation de sa femme. Il se transforme lui-même en renard et se met en difficultés parce qu'il ne peut plus retourner ensuite à son aspect humain. Cela veut signifier que les actions par rapport au nahualisme, constituent des actions dangereuses. En effet, nous avons déjà vu dans un autre récit que l'apprenti sorcier qui n'a pas la capacité d'entreprendre des actions de sorcellerie, ne doit pas s'y aventurer

sous peine d'avoir de graves problèmes (voir R30:4). Nous avons aussi fait la distinction (13.2) suivant en cela Evans-Pritchard (1937, cité par Signorini et Lupo 1989: 102) entre la sorcellerie apprise, pratiquée par les *sorcerers*, et celle qu'implique une faculté innée, pratiquée par les *witches*. Cette distinction apparaît ici exemplifiée de nouveau parce que la femme est une *witch* et l'homme un *sorcerer*. En même temps, la sorcellerie pratiquée ici est un type de sorcellerie plus faible que celui que nous avons considéré auparavant dans les récits de cette partie, parce qu'il n'implique que l'enlèvement de la volaille d'autrui.

De même, le compère qui emprunte le masque de renarde avec cette expression: *Prête-moi ton masque pour voir s'il me va bien (xinechtaneujti yon moxayak maj no nimoixtalili)* (R43:4), se transforme en renard et ne peut plus retourner à son aspect humain. Nous trouvons dans cet épisode que parfois l'expression du désir de vouloir une transformation, cause effectivement la transformation. Dans certains récits que nous lirons ensuite nous retrouverons divers exemples du pouvoir transformateur de la parole exprimée (R45:1, R47:1, R47:5).

18.2. La chienne qui se transforma en femme

Le récit maseual que nous allons interpréter ci-dessous, nous raconte la transformation d'une chienne en femme.¹⁹⁴ Voici le récit:

R44

UNE CHIENNE QUI SE TRANSFORMA EN FEMME

Gabriel Francisco Pedro

1. Près d'ici, vivait un homme qui était célibataire. Il avait une chienne qu'il avait achetée. La chienne gardait la maison. L'homme achetait les galettes de maïs pour manger. Quand il avait faim, il mangeait. Quelques mois plus tard l'homme s'aperçut que quand il arrivait chez lui, il trouvait toujours son café prêt et ses galettes chaudes. Il ne savait pas qui les préparait. Tous les jours il trouvait son dîner préparé. L'homme se demandait: *Qui est-ce qui fait ce travail ? Quand j'arrive chez moi, mon dîner est déjà préparé et je n'ai que ma chienne comme gardienne. Qui est-ce qui vient faire les galettes ? Je ne comprends pas. Ce que je dois faire est surveiller pour savoir qui est-ce qui fait les galettes.*

2. Un jour, l'homme retourna de son champ vers midi. Il voulait voir qui était la personne qui préparait son repas. Quand il arriva, il se rendit compte que la chienne s'enlevait la peau et qu'elle la suspendait aux arbres. Quand l'homme arriva, la

¹⁹⁴ Il existe une autre variante contemporaine de ce même récit recueilli par Preuss (1979: 140-143) dans la communauté nahuatl de San Pedro Jícora, Durango, au nord-ouest du Mexique. Cette variante intitulée: "Comment la chienne a fait des galettes pour les survivants du déluge" rattache le récit aux origines de la femme, ce que nous ne trouvons pas dans notre récit maseual.

chienne avait déjà fait les galettes, mais elle n'avait pas encore remis sa peau. Elle était allée apporter de l'eau. L'homme dit: Bon, où est-ce que ma chienne est allée? Ici est sa peau et c'est étrange qu'on ait fait déjà les galettes. L'homme pensa tanner la peau de sa chienne pour qu'elle ne puisse pas se la remettre. Il amena un peu de chaux. Il étendit la peau de la chienne et il commença à mettre de la chaux sur la peau de la chienne.

3. Quelques minutes après il vit comment une femme venait en criant et en disant: Non, ne fais pas cela, la chaux me fait mal au dos. Tu as déjà abîmé ma peau que j'allais me remettre. Maintenant je ne pourrai pas me la remettre. La chienne se transforma en femme. Dès ce moment, elle dut se mettre les vêtements de femme parce qu'elle ne pouvait plus s'habiller avec sa peau qui avait de la chaux. Dès lors, la chienne vécut comme femme parce qu'elle ne put pas se remettre la peau. La chienne criait beaucoup mais il était déjà trop tard. Le mal était déjà fait, puisque l'homme n'a pas hésité à mettre de la chaux sur la peau. La chienne dut accepter son apparence de femme. L'homme ne pensa pas qu'il aurait quelqu'un qui protesterait quand il mit de la chaux sur la peau, parce qu'il ne savait pas que la chienne se transformait en femme. Après cela, l'homme se rendit compte que la chienne se transformait en femme et qu'elle faisait la cuisine pour qu'il ne doive plus se préparer ses aliments.

4. Mais la femme n'a jamais pu se faire comprendre. Elle parlait la langue totonaque. Elle parlait bien, mais seulement dans cette langue. Elle n'a jamais pu parler comme nous et l'homme n'a jamais compris sa langue. La femme ne pouvait pas parler dans la forme que nous nous utilisons parce qu'elle était une chienne transformée en femme. La chienne perdit sa peau, se transforma en femme et communiquait seulement en langue totonaque. Ainsi elle vécut, jusqu'à sa mort. (TTO: 26A-27A)

De la même sorte que nous avons trouvé que l'origine des hommes est associée à l'origine des chiens dans certains récits de la mythologie nahuatl classique et de la mythologie maseuale (chapitre 10), dans ce récit nous trouvons qu'une femme totonaque provient d'une chienne. Comme nous l'avons signalé auparavant (chapitre 10), les rapports des Maseuals avec les chiens sont très étroits. Ils sont très appréciés par les Maseuals comme compagnie pour les enfants et les adultes et comme gardiens de la maison, surtout pendant la nuit. Les Maseuals parfois achètent des chiens quand ceux-ci sont petits ou les échangent contre des poules ou des dindons. Ils ne mangent plus les chiens comme le faisaient les populations de l'ancien Mexique (les espèces autochtones qui existaient dans la Méso-amérique, sont aujourd'hui presque éteintes). Les chiens sont donc considérés par les Maseuals comme très rapprochés des humains.

Sur le plan cosmologique, on peut percevoir dans ce récit que pendant que la chienne transformée en femme est allée près de l'eau, l'homme met sur sa peau de la chaux qui la brûle ce qui bloque le passage de la chienne de l'aspect animal à l'aspect humain et

vice versa et conduit à sa transformation définitive en femme. Ce récit associe donc la femme à l'eau. En effet, le passage de la femme de la nature animale à la nature humaine et le passage de sa vie célibataire à la constitution d'un couple se réalise, de nouveau, comme dans d'autres récits de notre corpus (R8:1, R9:1, R10:1, R11:1, R13:1), quand la femme est près de l'eau. Cette association de la femme avec l'eau, confirme le caractère féminin attribué à l'eau.

Au contraire, la chaux apparaît ici reliée au feu parce qu'elle "brûle" la peau de la chienne. Le terme même employé en langue maseuale pour dire chaux est *tenex* qui signifie littéralement "cendre (*nex-ti*) de la pierre (*te-t*)", ce qui nous renvoie aussi à l'association de la chaux avec le feu. En effet, les pierres calcaires sont traitées par le feu pour obtenir la chaux. Cette association de la chaux avec le feu dans ce récit est aussi confirmée par la variante recueillie par Preuss (voir note 194) dans laquelle au lieu de la chaux, le héros utilise le feu pour brûler sur le *comal*¹⁹⁵ la peau de la chienne. Le feu (flamme, chaux) apparaît ici doué de capacités de contre-magie: Il bloque les transformations successives de la femme en chienne et *vice versa*. Nous trouvons une situation parallèle dans l'épisode qui nous raconte comment on brûle aussi les jambes de la sorcière (R27:5, R28:3, R29:3, R30:3), qui les avait laissées à l'intérieur de la maison.

Mais le sens de ce récit semble être axé fondamentalement sur les rapports homme/femme et les rapports inter-ethniques Maseuals/Totonaques. En effet, bien que ce récit nous montre le passage de la chienne de l'animalité à l'humanité, ce thème passe au second plan face à l'émergence de la femme pour la constitution du couple. Il se préoccupe plus du rôle de la femme comme compagne et cuisinière des aliments de l'homme et de sa position subordonnée à celle de l'homme. En effet, du point de vue des rapports homme-femme le récit assigne à la femme le rôle de compagne subalterne de l'homme. Sa place est à la cuisine (*tikotenoj*) de façon prioritaire pour y préparer les aliments, surtout les galettes de maïs (*taxkal*) et le café (*café*) (R44:1) qui forment partie de l'alimentation des Maseuals. Le récit affirme que la femme ne pouvait pas s'exprimer en nahuat, qu'elle parlait en langue totonaque. Avec ce marqueur ethnique fondamental identifié à la féminité, les Totonaques sont nettement placés par les Maseuals dans une position sociale inférieure (3.1). Il y a une coïncidence entre cette infériorité ethnique et celle de la femme dans le couple. La femme

¹⁹⁵ Poêlon de terre cuite où l'on prépare les *tortillas* (galettes de maïs).

est alors considérée de façon symbolique, dans ce récit, comme inférieure et subordonnée à l'homme.

Nous assistons donc à une progression qui passe d'une situation initiale, dans laquelle il y a un homme qui n'a pour compagne que sa chienne et qui doit acheter ses galettes, à une situation finale dans laquelle il y a un couple où les rôles de l'homme et de la femme sont établis. Pour la femme, le passage d'un pôle à l'autre est tout de même violent: elle doit souffrir une transformation physique violente et douloureuse (comme le dieu Nanahuatl qui s'est transformé en Soleil à partir de l'action du feu) pour arriver au point final. Comme femme, elle sera alors placée en situation d'infériorité et de subordination par rapport à l'homme.

Sur le plan des rapports inter-ethniques, le récit pose le problème de la diversité des langues et de la représentation des diverses catégories sociales entre les groupes ethniques. Le récit établit que la langue de prestige est la langue maseuale et que la langue totonaque et les Totonagues, par conséquent, occupent une place socialement inférieure.

18.3. L'homme qui se transforma en cochon

Voici le troisième récit de ce groupe:

R45

L'HOMME QUI SE TRANSFORMA EN COCHON Gabriel Francisco Pedro

*1. Un jour, quand Jésus passait par ici, il conduisit dans un village comme celui-ci, quelques personnes qui crurent en lui et qui obéirent à sa parole. Ils donnèrent un banc à Jésus pour s'asseoir et ensuite, ils commencèrent à converser avec lui. Quelques hommes de dire: Nous allons manger ensemble aujourd'hui parce que Jésus est avec nous. Tous étaient d'accord mais il n'y avait pas de nourriture et les hommes se demandaient ce qu'ils allaient trouver à manger. Un des hommes dit alors: S'il n'y a pas de nourriture et que vous voulez manger, tuez-moi et mangez-moi. Transformez-moi en nourriture. Les autres hommes de lui répondre: Non, ce que nous cherchons c'est quelque chose comme des haricots ou du riz ou même des **quelites**. L'homme de dire: Mais, comme il n'y en a pas, mangez-moi, faites de moi votre nourriture. L'homme le disait comme une blague, il pensait se moquer de Jésus. Soudain l'homme se transforma en cochon.¹⁹⁶ Il voulait être nourriture et son vœu se réalisa. L'homme se transforma en cochon et il ne put pas se retransformer en homme, bien qu'il voulait redevenir comme avant. Les personnes qui étaient là-bas l'attrapèrent et le conduisirent quelque part et le mirent sur un banc pour le tuer. On dit qu'il criait très fort, il les pria de ne pas le tuer avec le couteau. Ils lui*

¹⁹⁶ Pitsot, *Sus scrofa*.

répondirent: Maintenant il n'en est pas question, tu l'as voulu. Tu t'es compromis devant Jésus pour que nous fassions de toi de la nourriture. Les hommes le tuèrent sans écouter s'il voulait ou ne voulait pas qu'ils le tuent. Mais cela ils l'ont fait quand il était déjà transformé en cochon. (TTO: 477-478)

Ce récit nous informe que le protagoniste demande à ce qu'on fasse de lui de la nourriture, mais que ce qu'il dit constitue une blague pour se moquer de Jésus. Les phrases de l'homme qui se transforme en cochon font allusion probablement aux expressions de Jésus que nous trouvons dans les évangiles chrétiens comme celles-ci: "*Prenez et mangez-en tous, ceci est mon corps*" (Matthieu 26: 26, Marc 14: 22, Luc 22: 19) que Jésus-Christ utilise pour parler de l'institution du sacrement de l'eucharistie. C'est-à-dire que les expressions du héros de ce récit: "*transformez-moi en nourriture*", "*mangez-moi*", "*faites de moi de la nourriture*", sont considérées dans ce récit comme une manière de "*se moquer de Jésus*" (R45:1).

Dans le contexte du récit qui nous occupe ici la transformation en animal n'a rien à voir avec les transformations nahualistiques dont nous avons parlées dans l'interprétation de divers récits de cette deuxième partie. La transformation constitue ici un châtement contre l'homme qui se moque de Jésus, qui ne croit pas en sa parole. C'est-à-dire, qu'il y a dans la transformation un message chrétien: l'homme qui ne croit pas en Jésus, qui se moque de lui, sera châtié.

Néanmoins, nous trouvons en même temps un élément très méso-américain que nous avons déjà trouvé dans d'autres récits. Il s'agit de la croyance à la force transformatrice de la parole exprimée. En effet, le désir exprimé par l'homme de se transformer en nourriture, cause sa transformation en cochon. De nouveau, nous constatons la force attribuée à la parole, au désir exprimé comme nous venons de le trouver aussi dans R43. Dans ce cas (R45), le retour à l'humanité se montre aussi impossible. En même temps, nous constatons de nouveau la perméabilité entre l'humanité et l'animalité. Les hommes se transforment parfois en animaux comme châtement.

D'autre part, les Maseuals croient aussi à la force évocatrice de la parole. Ils ont peur de prononcer certains noms d'êtres surnaturels de peur que ceux-ci apparaissent et qu'ils exercent une action négative contre eux. Ils constituent des mots *tabous*. Un jour, alors que nous enseignions à lire aux petits de l'école primaire, nous avons proposé une liste de divers mots espagnols qui commencent par les syllabes "da, de, di, do, du" entre lesquelles nous avons inclus le mot *diablo* ("diable"), les enfants ont été effrayés quand ils

entendirent ce mot et ils n'ont pas voulu le répéter ou l'écrire. À la place, nous avons proposé le terme *demonio* ("démon") lequel a été accepté par les enfants quoiqu'il soit un synonyme (bien moins utilisé localement). En une autre occasion, pendant la messe d'action de grâces de la fin des études de l'école primaire, le prêtre catholique demandait aux assistants: Quel était l'ennemi de Dieu qui voulait nous damner ? Quoique l'auditoire connût la réponse, aucun d'eux n'a osé prononcer le terme *diablo*, finalement un homme maseual plus instruit le prononça mais nous avons perçu que tout l'auditoire a semblé pris de panique quand le mot *tabou* a été prononcé. Pour se référer au Diable ils évitent la prononciation du mot "Diable" et ils utilisent l'expression espagnole "*el Otro*" ("l'Autre"). Nous allons voir dans certains récits de la troisième partie, que l'énoncé des noms de certains seigneurs de l'au-delà, comme les maîtres du monde souterrain, est évitée systématiquement par certains narrateurs. Pour les prononcer quand ils narrent des récits à l'intérieur de leurs maisons, les Maseuals s'arrangent pour se protéger en fumant du tabac.

En revenant à R45, nous trouvons aussi dans ce récit une justification morale de l'action de tuer dans la phrase: "*Mais cela ils l'ont fait quand il était déjà transformé en cochon*" (R45:1). Si l'homme est déjà transformé en cochon, il n'est plus un être humain et on peut le tuer pour le convertir en nourriture. Ils tuent un cochon, pas un homme.

18.4. L'homme riche transformé en chien

Voici le dernier récit sur le thème de la transformation d'hommes en animaux:

R46

L'HOMME RICHE QUI FUT TRANSFORMÉ EN CHIEN

Francisco de los Santos Castañeda

1. Il y avait un jeune homme très riche qui se maria. Dieu vint sur la terre et se transforma en vieillard aux vêtements raccommodés et à l'air maladif. Il arriva à la porte de la maison où se célébrait la noce. C'était une grande célébration. Il y avait beaucoup de Métis très bien habillés ! Le vieillard salua et demeura à la porte de la maison. Le fiancé lui lança des regards. Quand tout le monde finit de manger, le jeune homme rit, il se trempa les mains avec les restes du *mole*¹⁹⁷ d'une assiette, il s'essuya les mains avec une galette qu'il offrit au vieillard et retourna à sa place à côté de ses amis. Pauvre de notre frère ! Dieu nous regarde et il voit ce que nous faisons. Nous devons faire toujours de bonnes choses. Il n'habite pas ici, il est dans le ciel. Quand Dieu vit ce qu'avait fait le jeune homme riche, il s'attrista. Il dit adieu au jeune homme qui lui répondit: Bon, bon, vas-t-en. Et pensa: Qui fera attention à ce

¹⁹⁷ Plat de dinde ou de poulet relevé de piment.

pauvre homme déguenillé ? Le jeune homme riche faisait seulement attention à ceux qui étaient bien habillés, à ceux qui avaient de l'argent.

2. Dieu s'en alla, il s'habilla d'un beau costume. Il mit aussi une cravate et retourna à la fête. Le jeune homme vit arriver un Métis habillé de façon très élégante qui l'appela de la porte de façon très courtoise. Il lui dit: Venez monsieur, venez vous reposer. L'homme de dire: Écoutez, je me suis égaré c'est pour ça que je suis venu ici me renseigner. Je ne connais pas le chemin. L'homme riche de dire: Oui, mais nous avons une fête maintenant, reposez-vous, reposez-vous. Et il le prit par la main, le fit entrer et l'invita à s'asseoir. Il lui dit: Mangez au moins une galette avec nous et vous poursuivrez votre chemin quand vous voudrez. Dieu pensa: Cet homme aime seulement les vêtements élégants. Il n'aime pas son prochain. Le jeune homme aussi s'en rendit compte et dit: Je crois que je suis en train de faire quelque chose de mal. Alors Dieu s'assit et prit une galette, la mit dans l'assiette de mole et il l'utilisa comme une brosse pour mettre la sauce de piment sur ses vêtements. Quand le jeune homme vit cela il pensa que l'homme était fou et il lui dit: Monsieur, ne faites pas cela. Pourquoi faites-vous cela ? Il répondit: Regarde, tu aimes les vêtements élégants, tu n'aimes pas ton prochain. Il y a un moment, je suis venu avec l'air maladif et tu m'as très mal traité. Maintenant reprends la nourriture que tu m'as donnée, garde mes vêtements, je vais continuer mon chemin. Le jeune homme se sentit mal et dit aux personnes présentes: Si je ne me suis pas bien conduit, pourquoi ne m'avez-vous pas corrigé ? Ils répondirent: C'est que tu es chez toi et ici nous ne pouvons rien dire. Nous, comme vieillards, nous avons la capacité de réfléchir. Vous, jeunes hommes, il faut que vous raisonniez.

*3. Le lendemain de la noce, le jeune homme se dirigeait chez son épouse, il allait visiter ses beaux-parents, alors il rencontra Dieu qui lui dit: Tu n'iras pas visiter tes beaux-parents jusqu'à ce que nous nous rencontrions de nouveau ici. Hier tu as tué le petit chien qui m'accompagnait parce que tu étais très heureux avec tous ceux qui te visitaient. Tu étais très fier de ton argent. Tout le confort que tu as, je te l'ai donné. Tu vas vivre encore pour que tu me retournes mon petit chien parce que tu me l'as tué hier et tu dois me le payer. Ce petit chien allait vivre encore cinq années et tu vas payer ces cinq années. Toi et moi, nous nous rencontrerons ici dans cinq ans après que tu aies payé ta dette. Alors Dieu bénit cet homme et le transforma en chien, et il lui dit: vas-t'en dans ce terrain là-bas. Il y a des agneaux qui sont fréquemment dévorés par le loup. Il y a longtemps il y avait des animaux qu'on appelait loups. Il continua à lui dire: Je t'ordonne: vas-t'en là-bas et attrape le loup. C'est ainsi que tu gagneras l'affection des gens et que tu pourras manger beaucoup, comme tu le faisais chez toi. Quand l'échéance finira, toi et moi nous nous retrouverons ici et tu retourneras chez toi. Le jeune homme disparut. Seulement Dieu savait où il était. Il était conscient (*mente despejada*) mais transformé en animal. Il dut aller souffrir sur la terre d'autrui. Dieu lui donna les forces pour attraper le loup et ainsi il se gagna l'affection de ses maîtres. Le temps passa et l'homme résista au châtement de Dieu et retourna au lieu où il avait été transformé. Dieu lui dit: Vas-t'en chez toi. Ta femme t'attend et raconte-lui ce qui t'est arrivé. Vivez heureux, ne dites pas de mauvaises paroles. Aimez autant les enfants que les vieillards. Vivez et aimez-vous les uns les autres. Alors le jeune homme riche pleura en se rappelant qu'il avait été transformé en animal, qu'il avait quitté son épouse au lendemain de sa noce. Il s'attrista et dit: Je comprends le mal que j'ai fait. Dieu de dire: Parfois je viens vous rendre visite*

parce que sur la terre c'est moi qui commande, et pas vous. Et c'est vrai, nous venons sur la terre mais c'est comme si nous étions seulement des visiteurs. (TTO: 201-204)

Ce récit semble être inspiré de la parabole du riche Épulon et du pauvre Lazare que nous trouvons dans l'évangile de Luc. Dans cette parabole, Épulon, un homme riche, offre des banquets à ses invités pendant que Lazare, un pauvre, couvert d'ulcères, ne peut même pas se rassasier avec les miettes qui tombent de la table de l'homme riche. Les chiens viennent lécher les plaies de Lazare. Après la mort d'Épulon et de Lazare, celui-là, le riche, va en Enfer, et Lazare, le pauvre, dans le "Sein d'Abraham". Épulon demande à Abraham la faveur d'envoyer Lazare rafraîchir sa langue avec une goutte d'eau parce qu'il meurt de soif en Enfer. Mais Abraham nie cette faveur en lui rappelant qu'il a eu des biens sur la terre et que Lazare n'a pas eu que des maux et qu'à la fin, Lazare, est consolé et lui est tourmenté (Luc 16: 19-31). En effet, dans les deux récits, la parabole évangélique et R46, il s'agit d'un homme riche qui ne partage pas de façon adéquate la nourriture avec l'homme pauvre. Richesse et pauvreté s'opposent et la morale qui se dégage des deux récits est que l'homme riche doit partager la nourriture de façon adéquate avec le pauvre. Si dans R46 l'homme riche est transformé en chien comme châtiment (son Enfer), dans la parabole de l'évangile l'homme riche est châtié en Enfer. la morale de R46 a une connotation chrétienne, surtout quand nous trouvons dans ce récit des phrases comme celle-ci: *"vivez en vous aimant les uns les autres"* (*ijkón nanemiskej nochin ximotasojtakan*) (R46:3) qui semble empruntée à l'évangile de Jean 13: 34 où nous trouvons *"aimez-vous les uns les autres"*. La suivante remarque de R46 qui oppose Dieu et le Diable a aussi une tendance chrétienne: *"si le Diable nous surveille, Dieu nous surveille aussi parce qu'il a des dons meilleurs"* (*ijkón kemej kita ne Travieso, no iujki in todios, pos ta todios kachi kipia netiochiualis*) (R46:3) où nous dégageons la croyance des chrétiens en l'omniprésence de Dieu, confirmée également par le fait que le récit nous informe que Dieu vient nous visiter sur la terre, mais il vient déguisé (R46:3) et la croyance en la valorisation des dons de Dieu, comme meilleurs que ceux du Diable. D'après les Maseuals, le Diable (ou son similaire le *Tepeuanij*, "Maître de la montagne") est le maître de l'argent (R8:6, R69, R71) et il en fait le don aux hommes. Pourtant dans les récits moraux, l'argent est implicitement valorisé de façon négative.

Nous retrouvons aussi dans R46 l'assertion que c'est Dieu, le dieu du ciel, qui commande sur la terre, et pas les hommes (R46:3). On peut en déduire que l'autonomie de

l'homme qui habite la surface de la terre par rapport au Dieu du ciel apparaît impossible, comme l'avait établi R7:1, un des récits des origines.

L'idée antérieure est en rapport aussi avec l'expression: "*nous venons sur terre mais c'est comme si nous étions seulement des visiteurs*" (*nikan tinentokej, kemej eskia tikapanoki saj*) (R46:3), laquelle constitue une expression du caractère éphémère de l'existence humaine. Cette phrase semble inspirée de la pensée judéo-chrétienne. Par exemple:

*Nos années exhalent comme des soupirs...
Comme un rêve matinal tu les emportes,
ils ressemblent à l'herbe naissante
qui pousse et fleurit le matin
et le soir elle flétrit et sèche.*
(Psaume 90:9, 5-6)

Mais on peut noter aussi qu'elle suit de près l'ancienne expression du poète nahuatl Ayocuan qui se demandait:

*Dois-je-m'en aller comme les fleurs qui périssent ?
Est-ce que ne restera rien de mon nom ? ...
La terre est la région du moment fugace...*
(Cantares Mexicanos, fol. 10 r, cité par León-Portilla 1984: 123).

À partir de R46:3, le récit s'écarte des sources évangéliques et il présente la transformation d'un homme en animal, en chien, comme châtiment pour ne pas partager la nourriture de façon adéquate avec l'homme pauvre et surtout pour avoir tué son petit chien, ce qui implique gaspiller la vie. Nous savons déjà que selon les conceptions maseuales, l'homme doit vivre sur la terre le temps que Dieu lui a accordé dès sa naissance. Toute mort anticipée implique la permanence du *yolo* ("cœur") de l'homme qui erre sur la terre sans trouver le repos définitif jusqu'à l'échéance fixée par Dieu (Signorini et Lupo 1989: 51.53). Ce récit étend, d'une certaine façon, cette conception aux cas du chien. Le jeune homme riche qui tua le petit chien, doit se transformer en chien pendant cinq ans pour lui redonner la vie jusqu'à l'échéance fixée par Dieu.

En rapport avec ce fait, les Maseuals croient que les hommes et femmes peuvent se transformer en animaux en punition de certaines fautes morales, spécialement dans le cas de l'inceste. En effet, un informateur nous dit que "*les personnes qui pêchent avec les membres de leur propre famille, les fils ou filles avec leurs parents ou les frères avec leurs sœurs, sont transformées en animaux*" (Entrevue avec Miguel Osorio Sierra, San Miguel

Tzinacapan, 1 décembre 1976). Les Maseuals considèrent qu'une des causes de prolongation de la présence du *yolo* sur la terre est le péché d'inceste. Ceux qui ont commis l'inceste, qui est considéré comme la faute plus ignominieuse de toutes, doivent s'incarner entre une et sept fois en animaux domestiques. Ils doivent être sacrifiés, cuisinés et mangés (voir R45:1) avant d'aller en "Enfer". L'inceste avec les collatéraux est considéré comme moins grave que celui avec les parents spirituels comme les compères, les beaux-parents, les beaux-frères et sœurs (Signorini et Lupo 1989:51-53). À ce propos, nous avons entendu dire qu'une femme a été transformée en vache parce qu'elle a eu des rapports sexuels avec son compère.¹⁹⁸ La jeune fille qui raconta cette histoire nous a montré la vache qui était censée être la femme en question (Entrevue avec J. O. S., San Miguel Tzinacapan, 1 décembre 1976).

R46 inclut aussi des éléments d'une forte opposition ethnique entre les Maseuals et le Koyots (Métis). Les invités du jeune fiancé sont des "*Métis très bien habillés*" (*kuajkuali taken*) (R46:1) et "*le jeune homme riche prêtait seulement attention à ceux qui étaient bien habillés, à ceux qui avaient de l'argent*" (*tomin*) (R46:1). Dieu même piège le jeune homme riche en adoptant premièrement l'aspect d'un vieillard pauvre et ensuite, l'aspect d'un Métis avec un beau costume et une cravate (R46:2), pour lui montrer qu'il méprise les pauvres et ne fait attention qu'aux vêtements (R46:1-2). Nous trouvons donc ici un message de réprobation de l'arrogance de l'homme riche et de son mépris pour les pauvres. Remarquons aussi, comme nous l'avons déjà trouvé dans R16:5, l'association du costume et de la cravate, habits élégants, avec les Métis.

De nouveau, nous pouvons dégager de ce récit une valorisation négative de l'argent, de la richesse en opposition à la pauvreté. En effet, Dieu reproche au jeune homme d'être très fier de son argent et de mépriser les pauvres (R46:3). Cela correspond à ce que nous avons trouvé déjà de façon répétée dans divers récits Maseuals et que nous trouvons dans le mythe classique *Le Soleil Nouveau à Teotihuacan* (8.1) dans la compétition entre Nanahuatzin, le dieu pauvre et couvert d'ulcères, et Tecuciztecatl le dieu riche et arrogant. Dans l'opposition de Sentiopil aux Métis de la ville de Mexico (R1:9), dans l'opposition entre la grive et le toucan (R17:5, R18:2-5), etc.

¹⁹⁸ Un homme maseual (Rómulo Zamora) raconta à Pierre Beaucage (com. pers.) que les incestueux ne peuvent pas mourir, qu'ils se transforment en mules.

Dans les récits interprétés dans ce chapitre, nous avons donc trouvé d'autres formes de transformation des hommes en animaux. Une femme se transforme en renarde pour voler une dinde ce qui implique un certain type de nahualisme plus bénigne que celui associé aux actions de sorcellerie. Une chienne se transforme en femme, ce qui sert de prétexte au récit pour définir le rôle subordonné de la femme et la position inférieure des Tonaques par rapport aux Maseuals. Un homme se transforme en cochon comme châtiment pour se moquer de Jésus et un jeune homme est transformé par Dieu en chien pour ne pas respecter la vie d'un chien et pour ne pas exercer la générosité envers les pauvres.

Sur le même thème de la transformation d'hommes en animaux, nous trouvons une opposition tranchée entre les deux premiers récits que nous devons placer dans la sphère du système religieux autochtone et les deux autres récits qui appartiennent de façon très nette au système de la religion chrétienne. En effet, les transformations des humains en animaux dans les deux premiers récits se rattachent *grosso modo* au nahualisme et les transformations relatées dans les deux derniers récits constituent des châtiments. Néanmoins, nous trouvons des mélanges "syncrétiques" d'éléments méso-américains dans le dernier récit de cet ensemble.

Nous finissons cette deuxième partie par une synthèse de nos principales découvertes, que nous ferons dans le chapitre suivant.

CHAPITRE 19

LA VULNERABILITE DES HUMAINS

Le thème fondamental que notre lecture dégage des récits de cette deuxième partie porte sur la menace permanente des forces surnaturelles contre les humains. Ceux-ci risquent de souffrir des maladies de l'âme qui peuvent les conduire à la mort par l'action des êtres surnaturels, qui appartiennent à la terre ou à l'eau, et par les sorciers. Mais en même temps certaines puissances chtoniennes et célestes se montrent souvent favorables aux êtres humains. De même, les protagonistes de ces récits, que nous avons identifiés comme chamane-guérisseurs (*tapajtianij*), apparaissent comme des êtres qui possèdent des forces de contre-magie et prêtent leur aide aux humains.

De façon similaire à ce que nous avons trouvé dans les récits de la première partie, nous avons identifié ici des conceptions fondamentales de la pensée maseuale, qui sont semblables à celles de l'ancienne vision du monde des Nahuas comme par exemple la conception spécifique du temps et de l'espace et la vision dualiste du monde divin et terrestre très marquée. En même temps, notre lecture retrouve aussi certains indices qui nous suggèrent une segmentation des conceptions religieuses véhiculées par les récits de cette partie en deux systèmes séparés: le système méso-américain et le système chrétien. Mais, nous avons trouvé aussi dans chaque pôle religieux des mélanges "synchrétiques" d'éléments de l'autre branche. Précisons de façon synthétique les éléments fondamentaux que notre interprétation des récits de cette deuxième partie a dégagés.

19.1. Les maîtres de la terre, de l'eau et du ciel

Les récits que nous venons de lire nous présentent une importante diversité d'êtres mythiques lesquels apparaissent rattachés à la terre, à l'eau et au ciel. En effet, nous trouvons des êtres en relation avec la terre tels que les *masakamej*, les hiboux, le Takauatsal, le Vent (appelé "petit Martin"), les Tonnerres, le Diable et les maîtres et maîtresses des animaux ou de la montagne. En rapport avec tous ces êtres chtoniens, il faut considérer aussi les sorciers qui sont des êtres humains qui ont la faculté de se transformer en animaux ou en autres êtres mythiques tels que les *masakamej*. D'autre part, l'ensemble des principaux maîtres aquatiques dont parlent ces récits est constitué par des sirènes, des

boas, des serpents à sept têtes et un grand animal aquatique de caractéristiques indéterminées.

Le rattachement des êtres chtoniens à la terre, au bas, est symbolisé souvent par leur petite taille, obtenue parfois au moyen de l'enlèvement de leurs jambes, ce qui représente un rapprochement physique à la terre. Cette appartenance à la terre se symbolise aussi par leur association avec les ravins, par leur localisation dans des espaces situés en bas des espaces humains et par le contact répété avec la terre pendant le rituel de transformation des êtres humains qui se transforment en animaux.

Parfois ces êtres chtoniens apparaissent rattachés au feu. Soit que certains hommes ou femmes sorciers réalisent des rituels de transformation nahualistique avec le feu, soit qu'ils soient châtiés à partir du feu par d'autres êtres humains qui réalisent des actions de contre-magie. Ce rattachement au feu les rapproche du Diable ou du *Tepeuanij* des croyances maseuales (qui est son semblable comme nous le verrons dans la troisième partie de cette étude). Le rapport des êtres chtoniens avec le feu est enraciné dans l'ancienne religion nahuatl. En effet, le seigneur du feu, Xiuhtecuhtli ("seigneur [*tecuhtli*] de l'année [*xiuh*]"), de la religion nahuatl des temps classiques, habitait dans une section du monde chtonien, souterrain, appelé *Mictlan* ("l'endroit [*tlan*] de la mort [*mic*]"). Il était le seigneur principal de ce lieu. Son culte avait une grande importance et une longue tradition entre les peuples nahuas.

À cause de la menace que les êtres chtoniens et aquatiques constituent contre la vie et l'intégrité des hommes, ils sont considérés et qualifiés parfois dans ces récits comme *amokualimej*, ("pas bons") et, en tant que tels, ils apparaissent souvent associés au Diable, le prototype de l'*amokuali*. En effet, dans les récits de cet ensemble, ils réalisent des actions négatives contre les hommes comme par exemple: les égarer pour les faire périr dans les ravins; les ensorceler, surtout les enfants lesquels se présentent comme les plus vulnérables, les menacer d'engloutissement ou les dévorer effectivement et provoquer leur mort. Le cas le plus frappant d'engloutissement est constitué par l'action du Diable même, qui dévore une femme de façon réitérée et aussi un "petit poulet" (enfant) que sa femme lui prépare. Ces faits montrent le caractère d'*amokuali* par excellence qu'on attribue au Diable.

Souvent les actions malignes des êtres chtoniens ou aquatiques sont considérées comme un châtement en raison de fautes morales comme l'infidélité des femmes, l'ivresse des hommes, les querelles des hommes ou leur participation à des danses populaires.

Certains récits établissent que l'homme a la charge morale de sa femme, qu'il a le droit de la réprimander ou même de la frapper, si elle se conduit mal. La femme est donc considérée, une fois de plus, comme inférieure et subordonnée à l'homme.

Les puissances surnaturelles chtoniennes et aquatiques apparaissent parfois dans les récits de cette partie comme chargées de distribuer des biens alimentaires aux hommes. Mais, en même temps, elles se présentent souvent comme avides des esprits des hommes. Elles semblent chercher la force vitale humaine pour s'en nourrir. Parfois, ces êtres menaçants exigent des êtres humains la remise d'enfants. La nature exige donc une rançon d'énergie vitale humaine en échange des aliments qu'elle fournit aux humains. Notre lecture dégage donc que cet ensemble de récits porte, comme thème cardinal, la contradiction fondamentale associée au sort de l'homme, c'est-à-dire: L'homme obtient sa nourriture avec l'aide des maîtres de l'au-delà, mais, en même temps, il risque de se faire manger par eux, surtout s'il s'écarte des normes.

Les figures rattachés au ciel qui apparaissent dans les récits de cette partie sont: Dieu, Jésus et le Soleil. L'opposition Dieu/Diable, propre au christianisme, se présente de façon très nette dans certains récits de cet ensemble comme opposition entre le chamane-guérisseur (*tapajtijkej*), rattaché à Dieu, et le sorcier, associé au Diable. Nous avons trouvé dans un récit que le Soleil, prête son aide à un homme en le transportant pour chercher sa femme qui est captive du Diable à cause de son infidélité. La figure de Jésus-Christ, apparaît dans un récit en train de visiter la terre des hommes et de châtier celui qui se moque de lui. Dans une autre narration Dieu, visite aussi la terre pour enseigner à un jeune homme qu'il faut faire attention aux pauvres et pour le châtier parce qu'il a tué un petit chien.

19.2. La sorcellerie et la contre-magie

Notre lecture de cet ensemble de récits, en corrélation avec les croyances des Maseuals, nous a permis de dégager certains concepts-clés par rapport à la sorcellerie qu'ils comportent de façon implicite. En effet, nous avons trouvé que les actions de sorcellerie contre un individu consistent fondamentalement à le rendre malade, à lui enlever l'esprit (*ekauil*), c'est-à-dire, à lui provoquer la maladie d' "épouvante" (*nemoujtil*). Les rites de sorcellerie sont souvent associés au feu et parfois au sang. Nous avons trouvé à plusieurs reprises que les enfants nouveau-nés constituent la partie de la population la plus vulnérable

aux actions de sorcellerie. Mais, en même temps, certains récits de cet ensemble montrent aussi l'enlèvement de femmes mariées, comme une action propre à la sorcellerie.

D'autre part, divers indices présents dans cet ensemble de récits nous renvoient à l'ubiquité et au grand pouvoir attribué à la figure du sorcier, lequel peut même provoquer la mort de personnes. Nous y trouvons aussi diverses références au caractère associatif de la sorcellerie. C'est-à-dire que les sorciers se rassemblent le plus souvent en nombre de douze ou cinq individus pour devenir plus forts. Ce qui correspond aussi aux croyances des Maseuals.

L'interprétation de certains récits nous a permis également de faire la distinction classique entre les sorciers qui font le mal en pratiquant une magie basée sur des pouvoirs innés (*witches*) et ceux qui font le mal en se servant de rites et de formules apprises (*sorcerers*).

D'autres récits de cet ensemble nous présentent une forme plus bénigne de sorcellerie, laquelle correspond aux croyances partagées par divers peuples méso-américains. Cette deuxième forme s'exprime surtout par le vol d'animaux domestiques, spécialement de la volaille et de bétail. En effet, dans plusieurs communautés méso-américaines on trouve la croyance qu'une des fonctions de certains *nauahmej* (sorciers) consiste à défendre les habitants d'un village des forces négatives externes. Ceux-ci tolèrent alors que ces *nahualme* volent des biens alimentaires des membres de la communauté pour s'en nourrir. Cette croyance est présentée de façon très nette par certains récits que nous venons de lire. Néanmoins, un sorcier de ce type est considéré de toute façon par l'un de ces récits comme voleur et comme paresseux qui mérite bien, d'après sa propre confession, d'être brûlé et éventré.¹⁹⁹ Nous allons voir dans les chapitres 20 et 21 que la paresse est considérée de façon assez négative dans la pensée maseuale.

La figure du sorcier (*nauaal*), renvoie à celle du chamane-guérisseur (*tapajtijkej*) lequel représente la contre-magie. La fonction fondamentale que les Maseuals attribuent au *tapajtijkej* est de récupérer les esprits (*ekauilmej*) des personnes ensorcelées, c'est-à-dire, de guérir les maladies spirituelles et de défendre les victimes de la sorcellerie. Ce rôle apparaît de façon très nette dans certains récits de cette partie. Le chamane-guérisseur (*tapajtijkej*) et le sorcier (*nauaal*) font appel à des forces spirituelles analogues, de telle sorte que les

¹⁹⁹ Remarquons que ces deux peines capitales semblent être en rapport avec les supplices de l'empalement et la damnation par le feu pratiquées par l'Inquisition Espagnole, entre autres, contre les sorciers.

Maseuals considèrent qu'un même individu peut exercer les deux fonctions de façon alternative. Des récits comme l'Homme Rouge et le Chasseur sont susceptibles d'une lecture symbolique dans laquelle ces deux personnages luttent pour la possession d'un double, d'un esprit esprit égaré.

Un élément essentiel des croyances maseuales, associé aux sorciers et aux chamane-guérisseurs, qui se reflète assez bien dans les récits que nous venons de lire, est leur transfiguration nahualistique au moyen de laquelle le sorcier ou chamane-guérisseur adopte l'aspect d'animal ou d'un être mythique. Pour arriver à cette transformation, certains informateurs affirment que le sorcier ou chamane-guérisseur projette son *ekauil* ("ombre") sur le corps d'un animal (son *tonal* ou *alter ego* animal) ou successivement sur le corps de plusieurs animaux différents ou sur des êtres mythiques en adoptant l'aspect de ces animaux ou êtres mythiques. Dans les récits que nous venons d'interpréter, nous trouvons, en effet, des hommes et des femmes qui exercent les rôles de sorcier (*naual*) ou de chamane-guérisseur (*tapajtijkej*) et se transforment en *masakamej*, en hiboux et en d'autres types d'animaux comme éperviers, fourmis, pécaris, colombes, serpents, petits oiseaux, etc.

Les Maseuals croient que la transformation nahualistique des sorciers (*naualmej*) et chamane-guérisseurs (*tapajtijkej*) et leurs actions en faveur des êtres humains ou contre eux, s'effectuent pendant des voyages oniriques dans l'au-delà. Bien que la référence à ces voyages oniriques soit implicite dans plusieurs récits, nous avons trouvé, dans une narration, divers indices qui nous suggèrent de façon plus explicite le voyage onirique d'un personnage qui réalise des actions qu'on peut attribuer à un *tapajtijkej* (chamane-guérisseur). C'est-à-dire, il voyage dans l'au-delà pour sauver l'âme égarée de son épouse.

De façon similaire à ce qu'on trouve dans l'époque classique, la figure du hibou qui apparaît dans divers récits de cette partie, y est spécialement associée aux actions de sorcellerie contre les humains. En effet, en tant que prédateur nocturne, le hibou annonce par son chant lugubre la maladie spirituelle qu'il provoque. Ceci est symbolisé par l'enlèvement et la consommation qu'il réalise du sang humain de ses victimes, le sang étant l'un des sièges de l'*ekauil* ("ombre"). De même la figure du *masakat* ("gnome"), dont nous avons trouvé d'anciens rattachements dans les croyances des Nahuas classiques, apparaît dans les récits de cette partie, en rapport avec la sorcellerie. En effet, des hommes et femmes qui se transforment en *masakamej* enlèvent leurs jambes près du feu avant de réaliser des actions de sorcellerie contre les hommes.

Nous trouvons dans deux récits, des indices qui nous suggèrent le pouvoir de l'énoncé de certains mots. En effet, un des protagonistes échoue dans son intention de se transformer en animal quand elle prononce le mot "Diable", mais elle réussit à réaliser la transfiguration nahualistique qui la sauve, quand elle invoque Dieu. Et dans un autre récit, le compère imprudent d'un homme lui demande son masque. Il ne peut plus l'enlever, et l'homme imprudent se transforme à jamais en renard. Les Maseuals croient que l'énoncé de certains mots, généralement considérés comme *tabous*, peut leur attirer des malheurs.

Divers moyens apparaissent comme efficaces pour contrecarrer les actions de sorcellerie, ou de certaines forces mythiques. Entre autres, ces moyens sont: la foi et les prières à Dieu, l'usage du tabac, considéré comme doué d'un caractère chaud, ce qui lui confère des propriétés préventives et curatives contre les actions rattachées au monde chtonien (froid); et la lumière du jour, des allumettes et des lampes qui neutralisent les actions et font s'enfuir les êtres rattachés aux ténèbres et à la terre.

Nous avons également trouvé dans certains récits, divers animaux auxquels ils attribuent la faculté de parler. D'après le contexte de ces narrations, ces animaux se trouvent dans des espaces mythiques. Parfois les *tapajtianij* (chamane-guérisseurs) qui cherchent des âmes égarées dans l'au-delà, demandent de l'aide à ces animaux pour les trouver. Et ces animaux se montrent parfois indifférents aux demandes des chamane-guérisseurs. Mais d'autres fois, ils leur prêtent une aide efficace. Ces animaux qui parlent dans l'espace mythique constituent possiblement des *tonalmej* d'autres chamane-guérisseurs ou sorciers. Les animaux jouissent par ailleurs, comme les humains, de la faculté de parler. Cela ne surprend pas l'auditoire puisque la mythologie enseigne que les animaux des temps antérieurs parlaient.

Parfois, les récits de cette partie semblent remplir une fonction de contrôle social. Dans un récit, l'ivresse de l'homme est vue comme un affaiblissement de la force spirituelle, de perte de conscience de l'individu et comme pouvant attirer des malheurs surtout sur les enfants. D'autre part, la transformation de certaines femmes en *masakamej* pour pratiquer la sorcellerie est associée par certains de ces récits à l'infidélité de la femme, caractéristique considérée comme très négative. Les châtiments infligés aux protagonistes dont parlent certains récits, constituent parfois des moyens d'inculquer le respect des normes dérivées des croyances religieuses. Ainsi, la disparition de l'homme qui dépluma le hibou et fut ravi par les habitants de l'au-delà, nous suggère que les hommes doivent

respecter l'intégrité physique des animaux, y compris ceux dont la fonction est d'annoncer des malheurs.

Certains récits de cette deuxième partie semblent vouloir créer une atmosphère de véracité autour des faits racontés. On se rappelle que celle-ci est une caractéristique des récits du genre *tajtol melauj* ("parole vraie") (3.7.3), auquel appartiennent presque tous les récits de cet ensemble. En effet, les récits s'efforcent souvent de présenter comme réels les faits racontés, en utilisant certaines ressources poétiques comme la persuasion verbale, la constatation visuelle, la localisation précise des événements racontés dans des lieux réels, les témoignages des protagonistes, l'anticipation des événements, etc. Nous interprétons cet intérêt des narrateurs pour rendre vraisemblables leurs narrations, comme un moyen d'inculquer de façon plus efficace les croyances et les normes morales qui sont en rapport avec les thèmes fondamentaux traités par ces récits, c'est-à-dire, la sorcellerie et la guérison.

Notre lecture trouve également que les actions de sorcellerie sont souvent reprouvées dans les récits. Mais d'autres fois, les mêmes récits montrent une valorisation ambiguë de ces actions. Certains protagonistes se montrent intéressés à les pratiquer comme curiosité, comme l'aventure d'un apprenti sorcier.

19.3. Les maladies spirituelles

Il est question dans les récits que nous venons de lire de deux maladies spirituelles: soit l' "épouvante" (*nemoujtil*) et la possession par un mauvais vent (*amokuali ejekat*, en espagnol *mal aire*). Les récits de notre corpus ne considèrent pas le "mauvais œil" (*aojo*, en espagnol *mal de ojo*) qui constitue une troisième maladie spirituelle dans les croyances des Maseuals.

D'après ce que nous savons, dans l'ethnographie des Maseuals, l' "épouvante" est conçue comme perte de l'*ekauil* ("ombre"), qui est une des trois entités animiques attribuées à l'homme. Les Maseuals croient que quand un individu souffre de la maladie d' "épouvante", son *ekauil* "tombe" sur terre et il y reste perdu. Les actions de sorcellerie ou les émotions fortes causées soit par la rencontre avec des êtres surnaturels ou des phénomènes imprévus d'ordre naturel, peuvent causer l' "épouvante". Cette maladie n'est pas considérée en elle-même mortelle. La réalisation de certains rites, parmi lesquels la récitation de prières spécifiques dans un temple catholique (une autre manifestation du

synchrétisme), est considérée comme efficace pour "lever" l'*ekauil* (*levantamiento*) de la personne épouvantée et pour la guérir.

Mais si le vide qui laisse la chute de l'*ekauil* chez l'individu à cause de l'"épouvante" est comblé par la pénétration d'un mauvais esprit (*amokuali ejekat*), alors l'individu souffrira la maladie qui porte le nom d'*amokuali ejekat* ("mauvais air") laquelle est considérée comme mortelle. Nous avons trouvé dans un des deux récits de Takauatsal, "Le sécheur d'hommes", un exemple de cette maladie. Nous avons interprété que la victime de Takauatsal souffre, tout d'abord, d'épouvante, inhérente à sa rencontre avec ce monstre. Mais comme Takauatsal est un "mauvais esprit" (*amokuali ejekat*) comme cela est sous-entendu dans le récit, il comble le vide laissé par l'*ekauil* qui "tombe". Alors, la victime meurt à cause de cette maladie.

Quant au *aojo* ou en espagnol "*mal de ojo*" ("œil mauvais"), il consiste en un regard d'envie qui provoque des dommages aux individus, surtout aux enfants et aux êtres vivants comme les animaux domestiques, les cultures, etc. Cette maladie est perçue comme moins grave que les deux antérieures. Cette croyance trouve ses racines dans une ancienne croyance des peuples de la Méditerranée et fut probablement apportée par les Espagnols, en marge des croyances chrétiennes officielles.

19.4. Les conceptions du temps et de l'espace

D'après les récits que nous venons de lire, les attaques contre les humains de la part des êtres chtoniens et aquatiques et des sorciers, se réalisent le plus souvent pendant la période, considéré comme néfaste, de la nuit. Ce qui correspond aussi aux croyances des Maseuals. Cette période, peuplée d'êtres menaçants, constitue ainsi la prolongation, dans le cycle des jours, du temps des ténèbres primordiales dominé par les *tsitsimimej*. Le point culminant est à minuit (*tajkoyouak*). La période dangereuse de la nuit s'oppose à celle de la lumière du jour, gouvernée par le Soleil, où l'homme trouve de meilleures conditions pour obtenir sa nourriture. La nuit, dominée par les forces féminines de la terre, d'en bas, s'oppose donc au jour, régi par la force masculine du Soleil, du haut. Midi (*nepantaj*, "au milieu") est aussi considéré comme un temps dangereux, pendant lequel le héros d'un récit risque d'être dévoré par le Diable.

D'après les croyances des Maseuals et ce que nous dégageons de la lecture des récits de cette partie, les actions des êtres chtoniens et aquatiques se réalisent aussi le plus souvent

dans l'espace sauvage, dangereux (*ouijkan*, "difficile") de la caverne, de la forêt, de la montagne, des fosses de rivière, de la mer, *etc.* Ces espaces s'opposent à l'espace humain, civilisé, du village où se trouvent les maisons, l'école et l'église. Si l'espace sauvage, l'espace de la nature surnaturalisée, fournit à l'homme de meilleures conditions pour obtenir sa nourriture à partir de la chasse, de la pêche et de la culture de certaines plantes alimentaires, par contre, l'homme qui y pénètre risque d'être attaqué par les gardiens de ces lieux dangereux et de souffrir des dommages dans sa santé, son intégrité ou sa vie. L'espace du village, espace humain, civilisé, se présente comme un espace plus à l'abri du pouvoir hostile de ces forces contre les hommes. Mais parfois, ces êtres pénètrent surtout pendant la nuit, dans l'espace du village et à l'intérieur même des maisons pour faire du mal aux êtres humains, surtout aux enfants. L'espace chrétien de l'église du village et l'espace où se trouve une croix, se présentent comme des lieux sacrés où les hommes sont aussi plus à l'abri de ces forces chtoniennes. De la même manière, les humains semblent être plus à l'abri dans les espaces englobés comme à l'intérieur d'une maison ou dans l'espace à l'intérieur d'une couverture. La lumière, la fumée et l'odeur du *copal* (encens indigène) et du tabac protègent parfois les humains qui pénètrent dans les espaces dangereux.

19.5. La conception duale du monde

Nous avons trouvé de nouveau dans les récits que nous venons de lire des indices qui nous renvoient à une conception du monde marquée par le dualisme. Citons seulement quelques exemples de ces manifestations qui imprègnent les conceptions que véhiculent ces récits.

En effet, la lecture des récits de cette deuxième partie nous a permis de dégager une conception qui considère le cosmos segmenté en deux. Cette bipartition de l'univers, dont nous avons parlé dans la première partie de cette étude, se dégage nettement de l'interprétation des récits de cette partie. Quoique la plupart de ces récits se réfèrent surtout au monde terrestre et aquatique d'en bas, lequel représente la partie féminine du monde, dans cet ensemble de récits nous trouvons aussi une narration qui porte sur le monde céleste masculin et qui parle du seigneur principal du ciel, le Soleil, lequel, d'après les croyances maseuales, représente Jésus-Christ. La bipartition ciel/terre, haut/bas constitue un élément de prime importance dans la pensée maseuale qui se reflète dans les récits interprétés ici.

Les croyances à la sorcellerie et à la guérison, qui sont des éléments fondamentaux qui véhiculent les récits qui nous occupent, se montrent aussi influencées par la conception duale du monde. En effet, les actions des sorciers (*naualmey*) sont conçues comme associées au Diable lequel est rattaché au monde chthonien au monde d'en bas. Les Maseuals considèrent que les sorciers (*naualmey*) travaillent "avec la main gauche" (*opochmait*). Au contraire, ils croient que les chamane-guérisseurs (*tapajtiani*) travaillent "avec la main droite" (*yekmait*): ils sont souvent associés dans ces récits à Dieu.

L'opposition des conceptions sur le temps propice et le temps néfaste, l'espace humain et l'espace sauvage dont nous venons de parler (19.4), constituent d'autres manifestations de cette pensée duale qui imprègne partout les conceptions des Maseuals, comme elle a marqué la pensée des peuples méso-américains dans le passé et dans le présent.

Sous l'angle des rapports homme-femme, nous retrouvons dans les récits de cette partie ce que nous avons repéré dans les récits de la première partie quant à la segmentation duale du couple. On y prend pour acquis que la femme est considérée de nouveau comme inférieure et subordonnée à l'homme. Si elle est infidèle, son époux a le droit de la réprimander ou même de la frapper. L'infidélité conjugale est vue fondamentalement comme une faute grave. L'infidélité de la femme est châtiée par les seigneurs de l'au-delà en niant à la famille la possibilité d'obtenir la nourriture animale. L'infidélité bloque la possibilité de recevoir les dons de gibier ou des poissons du *Talokan*.

De même, sous l'angle des rapports interethniques nous percevons une conception qui segmente les groupes humains de façon duale. Ainsi, comme dans les récits de la première partie de cette thèse, nous retrouvons dans les récits de cette deuxième partie une valorisation négative des Métis, de leurs habits et souvent de l'argent et du pouvoir auxquels ils sont associés. Cette valorisation s'oppose à celle des Maseuals, de leurs habits et de leur simplicité. Le Diable même, qui est considéré comme lié au pouvoir et à l'argent, est présenté comme un Métis de grande taille. De façon symbolique, on établit un lien entre les Métis et le Diable, ce qui implique une valorisation négative des Métis. Alors que dans le cas des Métis, la valorisation négative prend le contre-pied de leur domination réelle, dans le cas de leurs voisins, les Tonaques, l'origine animale et féminine de leur langue, affirmé par un récit, confirme leur place inférieure dans la structure sociale régionale.

19.6. Les conceptions méso-américaines et les conceptions chrétiennes

Notre lecture des récits de cette deuxième partie dégage que les éléments de la vision du monde qu'ils comportent, appartiennent presque tous à la tradition religieuse méso-américaine. En effet, les conceptions sur la sorcellerie, la guérison et les entités animiques des humains, qui sont les thèmes fondamentaux traités par ces récits, suivent de près les anciennes croyances et les croyances actuelles de beaucoup de peuples de la Méso-amérique. La croyance au double animal de l'homme, le *tonal*, a aussi des similitudes avec les anciennes conceptions et les actuelles des peuples de la Méso-amérique méridionale. Les conceptions sur les *masakamej* ont de grandes similitudes avec la croyance aux "illusions de Tezcatlipoca" des Nahuas de l'époque classique et elles se trouvent largement diffusées dans l'aire méso-américaine. L'association du hibou à la nuit, au sang et à la sorcellerie qui apparaît dans certains récits de cet ensemble, est similaire aux anciennes représentations du hibou, d'après le témoignage de Sahagún et aux actuelles représentations d'autres peuples méso-américains contemporains. La croyance des Nahuas classiques au serpent *xicalcoatl*, qui piège les imprudents, se trouve parmi les croyances des Maseuals actuels et nous avons découvert la même croyance dans un récit où le serpent adopte l'aspect de sirène. La nuit, peuplée d'êtres qui menacent les hommes, a de fortes ressemblances avec ce que nous trouvons dans les conceptions anciennes et contemporaines de beaucoup de peuples du Mexique.

Mais, en même temps, nous avons découvert que parfois, dans les récits de cette deuxième partie, apparaissent des amalgames "synchrétiques" entre certaines représentations méso-américaines et des conceptions d'origine judéo-chrétiennes ou entre des éléments non-chrétiens de la mythologie et du folklore du Vieux Monde. Ainsi, par exemple, dans un récit, une femme *masakat* est qualifiée par monsieur le curé comme "diabliesse". La représentation d'un être mythologique des conceptions méso-américaines adopte donc ici le nom d'un esprit des croyances chrétiennes. Le récit biblique de Jonas semble être repris par un des récits maseuals mais la prière à Dieu qui sauve la vie de Jonas dans la narration de la Bible est ici substituée par le couteau qui fait périr le grand animal aquatique. Un ange, associé par la pensée chrétienne au Bien, change sa valeur morale, dans un de nos récits, en s'impliquant dans l'enlèvement d'un enfant. Nous trouvons aussi dans les récits de cette partie, la figure de la sirène empruntée à la mythologie grecque, mais transformée en maîtresse de l'eau qui piège les imprudents pour les dévorer. La sirène antique se fond dans

un récit avec le personnage très mexicain de la *Llorona* qui pleure dans les rivières pour ses enfants qu'elle-même avait tués.

D'autre part, nous avons interprété deux récits que nous pouvons situer, de façon très nette, dans la tradition chrétienne. Un de ces récits se rapproche beaucoup de la parabole de l'Évangile chrétien du riche Épulon et du pauvre Lazare et partage avec cette parabole la morale judéo-chrétienne de répartir la nourriture aux pauvres. Nous avons même trouvé dans un autre récit l'expression: "*Vivez en vous aimant les uns les autres*" qui est empruntée à l'Évangile de saint Jean. Il en va de même pour d'autres expressions qui parlent de la condition éphémère de l'existence et qui ressemblent autant à celles qu'on trouve dans les Psaumes de la Bible que chez un ancien poète nahuatl.

Remarquons finalement que presque tous les êtres mythiques et leurs actions, dont parlent les récits de cette partie, appartiennent plutôt au monde chthonien et aquatique d'en bas. Ce qui correspond à notre hypothèse du confinement progressif (mais de très long terme) des croyances de l'ancienne religion méso-américaine au bas et, par contre, de l'occupation progressive du ciel par les seigneurs de la nouvelle religion, le catholicisme. Ce rattachement de l'ancienne religion au bas et de la nouvelle religion au haut, facilite probablement la séparation des deux systèmes religieux, le premier plus rattaché à la religion domestique et le deuxième plus en rapport avec le culte public du catholicisme. Mais nous avons insisté aussi sur le fait que se produisent dans chacun de ces pôles, des syncrétismes avec les éléments du pôle contraire.

Passons, finalement, à l'interprétation des récits de la dernière partie de cette étude.

TROISIÈME PARTIE

LES VISITES AU MONDE SOUTERRAIN

Ils disaient que dans le paradis terrestre, qui s'appelait Tlalocan, tout était toujours verdoyant et il faisait toujours chaud,...(Il y avait des) épis verts de maïs, courges, amarante, piments verts, tomates, gousses de haricots verts et fleurs. (Sahagún 1982: 207-208)

Dans cette troisième, partie nous interpréterons vingt-cinq récits (R47-R71) qui portent, le plus souvent, sur les visites d'hommes et de femmes, qui habitent *Taltikpak* (la surface de la terre, le monde des hommes), à l'espace mythique du monde souterrain, ce qui implique aussi la pénétration de ces visiteurs dans le temps mythique de ce lieu, différent de celui de *Taltikpak*. D'autre part, certains récits de cet ensemble font référence de façon explicite ou implicite aux diverses entités animiques de l'homme et à la transformation des êtres humains en animaux (*tonalisme*). Ces visites au monde souterrain représentent souvent, d'après notre interprétation, des voyages d'âmes en peine.

Du point de vue de l'angle taxinomique, à l'égal des récits de la deuxième partie, presque tous les récits de cette troisième partie appartiennent au *genre tajtol* ("parole vraie") (3.7.3).

L'étude de cet ensemble de récits est très intéressante pour notre quête de la vision du monde incorporée dans les récits mythiques maseuals. En effet, la croyance au monde souterrain, tout comme celle qui concerne les conceptions sur les entités animiques de l'homme et le *tonalisme*, représente une tradition millénaire parmi les peuples méso-américains. Ces croyances sont encore très bien établies parmi les Maseuals et elles ont d'importantes implications dans la vie quotidienne de ce peuple.

Nous avons organisé la lecture des récits de cette troisième partie en cinq chapitres. Dans le chapitre 20 nous nous occuperons de R47, le premier récit d'un ensemble que nous avons appelé "le cycle de l'homme paresseux". Ce récit est riche en significations sur la vision du monde des Maseuals, aussi bien au niveau de la surface narrative qu'à un niveau plus profond. Ensuite (chapitre 21) notre effort sera dédié à l'interprétation des dix autres récits (R48-R57) du "cycle de l'homme paresseux". Dans le chapitre suivant (chapitre 22) nous analyserons un ensemble de dix récits (R58-R67) qui constituent la contrepartie du cycle antérieur de l'homme paresseux. Il s'agit de ce que nous avons appelé le "cycle de la

femme infidèle". Ces deux ensembles complémentaires font ressortir, au niveau de la surface narrative, l'importance accordée par la pensée maseuale au travail de l'homme et à la fidélité de la femme. En même temps, ils nous présentent les caractéristiques du *Talokan* et sa fonction de contrôle social. Par ailleurs, à des niveaux plus profonds, ces récits nous renvoient à d'autres concepts essentiels de la vision du monde maseuale: ceux qui se rattachent aux entités animiques de l'homme, et qui sont en rapport étroit avec les concepts de *tonalisme*, de santé et maladie spirituelle et de sorcellerie et guérison constituant des thèmes que nous avons déjà trouvés dans les récits de la deuxième partie. Quatre autres récits (R68-R71) nous racontent la visite des êtres humains au monde souterrain afin d'y obtenir de l'argent et ils nous informent des dangers qui peuvent accompagner cette aventure (chapitre 23). Finalement, nous fermerons cette troisième partie en recueillant dans le chapitre 24 les éléments essentiels de la vision du monde des Maseuals, dégagés par la lecture de ce dernier ensemble de récits.

CHAPITRE 20

L'HOMME PARESSEUX

Le *Taller de Tradición Oral* a recueilli dans les communautés maseuales onze récits qui constituent ce que nous avons appelé "le cycle de l'homme paresseux". Dans ce chapitre, nous aborderons la première variante (R47) de ces récits et nous interpréterons les dix autres dans le chapitre suivant (chapitre 21).

Tout d'abord, nous prêterons une attention toute particulière à l'interprétation de R47, récit qui intègre une série d'éléments qui apparaissent de façon fragmentaire dans les autres récits de l'homme paresseux. Nous considérons R47 comme le récit le plus riche de tous ceux qui font partie du cycle de l'homme paresseux, en raison de sa vision du monde. Notre interprétation de R47 nous servira de fil conducteur dans la lecture des autres récits de cet ensemble.

20.1. Le récit

R47 a pour titre: "*Se tokniuj tatsiuj*" ce qui veut dire de façon littérale "un (*se*) frère (*tokniuj*) paresseux (*tatsiuj*)" une meilleure traduction serait: "un homme paresseux". Nous avons recueilli ce récit de madame Rufina Manzano en 1977. Madame Rufina Manzano était une chamane-guérisseuse prestigieuse à San Miguel Tzinacapan. Or les chamane-guérisseurs ou guérisseuses maseuals exercent principalement le rôle de guérir les malades à travers la pratique d'une médecine naturelle herboriste et magico-religieuse ancestrale et à travers le contact avec l'au-delà, surtout pendant des voyages oniriques postérieurs à la transformation nahualistique. Ce rôle n'exclut pas pour les chamane-guérisseurs, comme nous l'avons signalé auparavant, la possibilité de pratiquer la sorcellerie étant donné qu'ils sont spécialistes dans la connaissance et la manipulation du monde surnaturel qui leur permet à la fois la pratique de la guérison et de la sorcellerie. Les activités des chamane-guérisseurs se réalisent souvent dans la clandestinité. Ceci probablement à cause de la persécution de ces pratiques par l'Église Catholique, dès l'époque de la colonie espagnole (XVIe-XIXe siècles), qui les a considérées comme démoniaques.

Le récit que nous allons lire ci-dessous (R47) peut être interprété à deux niveaux: En surface nous y trouvons de précieux renseignements sur la pensée maseuale autour de la

conception du travail, du rôle des sexes dans la production économique, de la place accordée au maïs dans la pensée maseuale et de la fonction du *Talokan* (une région du monde souterrain) par rapport à *Taltikpak* (la surface de la terre). Et à un niveau plus profond, notre lecture trouve des éléments en rapport avec la conception maseuale des forces animiques, de la santé, des maladies spirituelles et de leur guérison.

Voici le texte presque intégral du récit:

R47

UN HOMME PARESSEUX

Rufina Manzano

1. *Écoutez, adultes et enfants ! Je vais vous dire une pensée:*²⁰⁰ *Il n'est pas bon d'être paresseux. Si tu es paresseux, tu peux prendre le chemin de l'ivrognerie ou un autre chemin: de t'enivrer et après de frapper les gens. Il y avait un garçon qui était travailleur pendant qu'il vivait avec son père. Mais aussitôt qu'il se maria, il abandonna le travail. Son père, fâché, se sépara de son fils et lui donna une maison pour y vivre. Après cela, le garçon passait la journée à ne rien faire. Il n'achetait rien pour sa femme ni lui donnait même pas un sou pour se nourrir. Sa femme devait faire des galettes de maïs ou d'autres travaux dans la maison d'autrui et là on lui offrait des galettes pour son époux. Quand le mois de janvier arriva, sa femme lui dit: Écoute, tu dois travailler ! Qu'est-ce que nous allons manger ? Nous faisons pitié et toi, tu ne gagnes pas même un sou pour nous maintenir. Notre père et notre mère nous ont abandonnés parce que tu es paresseux. Le paresseux de répondre: Je ne veux pas travailler, je n'aime pas le travail. Comme il ne voulait pas toucher sa houe et sa machette, il travailla juste un peu et se coucha pour dormir. Soudain il s'éveilla et vit venir les tonnerres, les nuages, la pluie et pensa: Si j'étais un Tonnerre,²⁰¹ je me promènerais comme ça, je serais très heureux, je ne travaillerais pas. De tout mon cœur, je dis que je ne veux faire aucun travail. Ce que je viens de sarcler c'est seulement pour deux litres de grain.²⁰² Je vais dire à ma femme qu'elle me trouve du grain à semer. Quand sa femme lui trouva le grain, il alla le semer. Il lui en resta plus ou moins un demi-litre. Il le prit, fit un trou profond dans la terre, le mit dedans et pressa bien la terre pour que le grain ne naisse pas et se coucha pour dormir. Les Tonnerres retournèrent. Il dit: C'est mieux, Dieu tout-puissant, que je sois un Tonnerre, que je me transforme en Tonnerre, je ne veux pas travailler. De cette façon, je ne me fatiguerais pas pour obtenir ma nourriture. Je ne ferais que m'envoler et je ferais pleuvoir. Comme notre Dieu l'écoutait, il dit: Ce fils à moi ne veut pas travailler, il est bien qu'il connaisse la différence entre ce qui est bon et ce qui ne l'est pas.*

2. *Le lendemain, le paresseux alla de nouveau à son champ. Il y rencontra un homme qui lui dit: Qu'est-ce que tu fais, mon frère ? -Rien, je suis ici en train de me*

²⁰⁰ *Tapouilis*: une pensée, une réflexion, mais aussi un conte moral qui fait réfléchir.

²⁰¹ *Kioujeyo*: "Foudre, Tonnerre. (litt. "semence [*teyo*] de pluie [*kiouit*])

²⁰² Les paysans mesurent la terre en fonction de la quantité de maïs qu'on peut semer. Deux litres: 1/10 d'hectare !

reposer. -Pourquoi tu ne travailles pas ? -Je ne veux pas travailler. J'ai la flemme. - Et comment va-tu te maintenir ? -Je pense que c'est mieux que je m'en aille ailleurs. - Bon, si tu veux t'en aller, qu'est-ce que tu as dit hier ? -J'ai dit: Dieu veuille que je me transforme en Tonnerre. -Et pourquoi as-tu enterré le grain ? Est-ce que tu ne sais pas d'où vient ce grain ? Il y en a beaucoup au Talokan où habitent Notre Mère Talokan et Notre Père Talokan. Tout le grain dont nous nous nourrissons vient de là-bas. Pourquoi est-ce que tu le gaspilles ? Si vraiment tu persistes à vouloir marcher dans les airs, va dire à ta femme que tu vas travailler (à l'extérieur). Pendant ce temps, j'irai chez mes frères, parce que les Tonnerres sont mes frères, j'irai leur demander s'ils acceptent que tu travailles avec eux. Demain je viendrai te dire s'ils t'acceptent. -Bon, d'accord. Vraiment je suis heureux parce que je m'en irai et je ne vais pas travailler. L'après-midi, quand il arriva chez lui, il dit à sa femme: Je vais m'en aller, je me suis dit que je ne voulais pas travailler avec ma houe. Je veux travailler là où je gagnerais beaucoup d'argent. Ne crains rien, je ne reviendrai pas de sitôt. Je reviendrai dans trois mois. Je t'enverrai de l'argent pour te maintenir et dans un mois tu dois récolter le maïs que j'ai semé. Demain je vais me réunir avec ceux qui s'en iront travailler avec moi et nous travaillerons ensemble, loin. La femme se réjouit. Le lendemain, il alla à son champ, il travailla un peu et, de nouveau, se coucha pour dormir. Quand il s'éveilla, son ami arriva. L'homme lui dit: Est-ce que tu as bien pensé si tu veux t'en aller avec les Tonnerres ? -Oui, j'ai déjà averti ma femme que je m'en irai travailler avec vous, pour gagner de l'argent. -Bon, allons-nous-en donc ! Les Tonnerres sont en train de m'attendre là-haut, ils sont déjà montés et je dois t'emmener ! Celui qui parlait n'était pas un homme. C'était un Tonnerre.

3. Il l'emporta et ils arrivèrent au Talokan, là où existe tout, là où est la racine de notre vie. Ils arrivèrent à une maison et là-bas on lui ordonna: Tu ne dois pas sortir d'ici. Tu dois rester ici tous les jours. Tu dois faire le *nextamal*,²⁰³ préparer les haricots et tout ce que nous allons manger. Ici, tu dois les bouillir et tu dois faire venir quelques filles qui sont de l'autre côté de la maison pour qu'elles préparent les repas. Tu ne feras que bouillir le maïs et les haricots. Il y travailla pendant trois jours. On ne lui dit pas combien de maïs il devait mettre, il mit ce qu'il voulut. Il répandit même du maïs par terre. Il gaspilla beaucoup de maïs. Le paresseux mit le maïs dans un pot en fer, parce qu'il avait pris un almude²⁰⁴ et demi de maïs. Mais le pot se remplissait seulement avec cinq grains de maïs. Et dans le pot de haricots, on devait mettre seulement dix petits haricots pour le remplir et il mit beaucoup plus. Quand le maïs commença à gonfler, il se répandit sur le sol. Alors il prit toute la vaisselle, il mit de côté tout le maïs en trop et il laissa seulement le maïs qui devait bouillir. Ses compagnons de travail arrivèrent et lui dirent: Qu'est-ce que tu fais ? Le paresseux de répondre: Je vois que le maïs se répand et se répand, ce que j'ai utilisé est devenu beaucoup trop. Ils lui dirent: Tu verras que les choses se multiplient. Pourquoi ? Ici il y a tout ce dont nous avons besoin pour nous maintenir, même si on ne le voit pas. Après trois jours ils lui dirent: Maintenant allons-nous-en, nous allons te conduire à Notre Père Talokan et à Notre Mère Talokan, ils sont ici et ils vont te recevoir tout de suite. Ici, tu vas nous aider. Alors tu verras qu'il n'est pas bon d'être paresseux, ni de gaspiller les choses, parce qu'ici il y a quelqu'un qui gouverne. Ils

²⁰³ Maïs bouilli dans eau avec de la chaux pour préparer les galettes de maïs.

²⁰⁴ Mesure valant 4.6 litres.

l'emmenèrent et le conduisirent devant nos parents. Ceux-ci lui dirent: Tu vas y être ici une année, tu vas être un jour, tu vas y être deux jours, tu vas y être deux années, parce qu'ici il y a beaucoup de travail. Nous produisons la subsistance de nos enfants. De nous vient l'eau pour que tout reverdisse et de nous vient la chaleur pour obtenir tous les fruits pour nos enfants. Tu vas nous aider. Quand il passèrent par où étaient tous ceux qui habitaient là-bas, il vit où ils préparaient la nourriture, où ils faisaient les galettes pour manger. Et pendant quatre jours, on lui dit ce qu'il devait faire.

4. Il surveillait des enfants qui rentraient dans une maison, il voyait qu'ils se mettaient de très beaux habits et qu'ils s'en allaient voler dans les airs. Le paresseux de dire: Ceux-là sont les Tonnerres. Je vais voir leur maison. Il entra dans la maison, chercha et trouva un vêtement neuf qui n'avait pas été utilisé. Il s'habilla avec ce vêtement et sortit aussi pour s'envoler. Le paresseux prit une route et les trois autres, une autre. Par où le paresseux passa, il y provoqua beaucoup de malheurs: des éboulements dans les montagnes, une tempête, beaucoup d'hommes moururent à cause de l'eau, beaucoup furent écrasés par les montagnes, beaucoup de maisons tombèrent. Parce qu'il était pêcheur et les autres ne l'étaient pas. Quand ceux qui étaient en train de s'envoler surent ce qui s'était passé, l'un d'eux dit: Écoute cela ! Regarde cet homme ! Il a pris mes vêtements et il est en train de voler. Il a causé beaucoup de malheurs. Comment allons-nous l'attraper ? Comment l'apaiserons-nous ? Alors les trois hommes l'arrêtèrent, ils l'entourèrent, ils l'apaisèrent et le conduisirent avec eux. Au Talokan, nos parents s'aperçurent des malheurs qu'il avait causés. Quand les Tonnerres arrivèrent avec lui, quelques-uns les réprimandèrent, ils les rendirent responsables d'avoir conduit là-bas un homme pêcheur qui avait provoqué beaucoup de malheurs: beaucoup d'homme étaient morts, et beaucoup d'animaux étaient morts aussi. Ils leur dirent: Allez le conduire là où vous l'avez trouvé. Alors, dans l'après-midi du quatrième jour, ils le reconduisirent dans son champ. Il retourna chez lui et voulu tromper sa femme en lui disant: Je suis venu parce qu'on n'a reçu aucun de nous. Quand nous sommes arrivés, il y avait déjà d'autres travailleurs. Je suis venu sans un sou. C'est mieux que je m'en aille travailler. Alors sa femme de lui dire: Tu es un paresseux, tu ne fais que te promener. Peut-être tu ne souffres pas de faim, moi j'ai faim. Je veux manger, je n'ai pas quoi manger. Travaille ! Le paresseux de dire: Maintenant je vais travailler ! De nouveau il s'en alla, il sarcla un petit peu et il s'endormit.

5. Le troisième jour, il vit venir des vautours et pensa: Je me suis trompé, maintenant, Dieu veut que je sois un vautour, parce qu'un vautour se pose dans un arbre et il y se repose. Quand il a faim, il descend au sol et il mange des déchets. Il dit de tout son cœur qu'il voulait s'envoler et ainsi ne pas être obligé de travailler. Le lendemain un vautour s'approcha de lui et lui dit: Qu'est-ce que tu as dit hier ? Le paresseux de répondre: Que je ne veux pas travailler, que vraiment j'ai la flemme. Je voudrais être un vautour. Le vautour lui demanda: Est-ce que tu résistes à manger de la déchets et de la viande de cheval ou de taureau pourrie ? Le paresseux de répondre: Je résisterai. Le vautour lui dit: Alors, prends vite ces détritrus qu'il y a là-bas et mange-les. Si tu ne vomis pas, alors tu résisteras. Le paresseux s'en alla manger des déchets. Le vautour lui dit: Oui, tu vas résister parce que tu ne vomis pas. Va-t'en préparer tes affaires et demain je reviendrai t'emporter. Il retourna chez lui avertir sa femme. Il lui dit: Maintenant vraiment je vais travailler, je reviendrai dans l'après-midi. Il s'en alla, mais pas à travailler: Il alla se coucher, il avait

beaucoup de flemme et beaucoup de sommeil. Il voulait seulement dormir. Le vautour revint et lui dit: Est-ce que tu as bien pensé si tu t'en iras ? Le paresseux de répondre: Oui, je suis très heureux de m'en aller, parce que je ne vais pas travailler et je ne serai pas obligé de faire vivre ma femme. C'est très difficile de la maintenir. Je dois lui acheter de quoi manger, ses vêtements, le nécessaire pour coudre, son peigne et je n'ai pas d'argent. C'est mieux que je m'en aille, que je m'envole. Le vautour lui dit: Alors, allons-nous-en ! Enlève tes vêtements, enlève ta chemise et tes chaussettes, déshabille-toi. Alors l'homme enleva sa chemise. Le vautour se secoua: Son brillant plumage tomba et il se transforma en homme et l'autre se transforma en vautour. L'homme lui dit: Va-t'en, je ne peux pas te conduire parce que tu portes mes plumes. Va-t'en tout droit et descends jusqu'à ce que tu voies une grande caverne. Il y a du feu à l'intérieur. Entre là, on va t'y recevoir. Je les ai déjà avertis et ils t'attendent. Comme il était déshabillé, il put s'envoler. Mais ce sot paresseux, au lieu d'entrer là où l'autre était venu, entra au milieu de montagnes où l'on brûlait des herbes sèches pour y semer du piment. Il se brûla lorsqu'il passa à travers le feu et il ne put plus voler. Il pouvait seulement marcher par terre parce qu'il n'avait plus de plumes.

6. Celui qui avait été un vautour, vint au champ de l'homme paresseux, il s'habilla de son pantalon et de sa chemise, prit la machette là où l'autre l'avait laissée et se mit à défricher sans pause. Le troisième jour il retourna chez lui. La femme ne savait pas qu'il n'était pas son mari. Il arriva et lui dit: Maintenant j'ai vraiment travaillé. Demain, je vais emprunter de l'argent et je vais t'en donner un peu pour ton maïs, je vais te donner de l'argent et tu iras acheter ce que nous allons manger. Je vais travailler pendant trois jours, et tu m'apporteras mes aliments vers midi. Tu dois acheter un poulet et tu m'apporteras mes aliments. Elle lui dit: Très bien. La femme était vraiment heureuse parce que son mari commençait à travailler. Il avait beaucoup de travail. Quand il demanda l'argent, seul Dieu sait comment il l'obtint. Il arriva et lui donna de l'argent pour acheter le grain. Il dit à la femme: Tiens, va t'acheter ce dont nous avons besoin pour manger. Tu vas voir le travail que je suis en train de faire. Tu m'amèneras mes aliments vers midi et tu verras que je travaille vraiment. Maintenant je ne suis plus paresseux. La femme se réjouit beaucoup. Le troisième jour, elle emporta les aliments au champ. Elle alla s'asseoir avec son mari pour manger, quand elle vit un vautour qui marchait près d'eux. Le vautour était très laid parce qu'il avait les plumes brûlées, il avait aussi la queue et les ailes brûlées. Elle lui dit: Est-ce que tu ne sens pas comme le vautour sent mauvais ? Il est laid et il est brûlé et nous sommes en train de manger. Lance-lui une pierre pour le tuer. L'homme dit: Non, il fait pitié ! Pourquoi dois-je le tuer si c'est un petit animal de notre Dieu ? Notre Dieu le laisse vivre pour qu'il marche. Laisse-le vivre ! -Il me dégoûte, si tu ne lui lances pas une pierre, je vais le faire. -Ne le frappe pas, c'est mieux. Il a faim, donnons-lui une galette. Alors ils prirent deux galettes, et les lui jetèrent. Le vautour prit les galettes et il s'en alla quelque part pour les manger parce qu'il avait faim. Tous les jours l'homme lui apportait de quoi manger et le vautour était là en train d'attendre la nourriture. L'homme lui apportait les galettes, il les dérobait à sa femme et il les lui donnait.

7. Le vautour souffrit pendant très longtemps. Après quoi, il se retransforma en homme, parce que notre Dieu est très grand. Il était malade, maigre, et il devint petit parce qu'il ne mangeait pas. Un après-midi il alla chez ses parents et les supplia de le laisser de dormir chez eux. Comme ils le voyaient tellement malade, ils le

réprimandèrent. Le paresseux leur dit: Il est déjà tard. Je vous supplie de me permettre d'entrer. Si je suis venu ici, c'est parce que je sais que vous êtes mes parents, et notre Dieu veut que je rentre dans cette maison, que je finisse ici mes jours, parce que j'ai souffert pendant très longtemps. Je ne mangeais pas et je suis encore vivant. Je mangeais là où on m'offrait une galette. Je vous supplie de me permettre d'entrer. Alors les vieillards lui demandèrent: Qui es-tu ? D'où viens-tu ? Comment est-ce que tu es notre enfant ? Il répondit: Je suis votre enfant ! Mon père s'appelle comme ça, je me suis marié, et après je suis devenu très paresseux, je ne voulais pas toucher ma machette et ma houe. Je m'en suis allé. Après son retour, il y séjourna seulement pendant deux jours et il mourut chez ses parents. Notre Dieu est très grand, il retransforma en homme celui qui avait les vêtements du vautour. (TTO: 48A-56A)

Commençons par explorer le sens explicite des références que fait ce récit du travail et par les confronter avec le contexte ethnographique (20.2). Ensuite, nous interprèterons le message moral explicite (20.3). Puis, nous analyserons les références que fait ce récit du *Talokan* (20.4). Finalement, nous explorerons son message caché (20.5).

20.2. Le travail

Pour les Maseuals, travailler (*tekiti*) consiste fondamentalement à cultiver le maïs. D'autres activités productives comme pêcher,²⁰⁵ chasser, le travail intellectuel,²⁰⁶ etc. ne sont pas considérées par les Maseuals comme "travail" (*tekit*) au sens strict du terme. Elles constituent des activités complémentaires de la principale: la culture du maïs. Un homme qui ne fait pas la culture du maïs est stigmatisé avec l'adjectif *tatsiuuj*, paresseux, qui est considéré comme une insulte. Pour les Maseuals, l'homme doit travailler, c'est-à-dire, cultiver le maïs pour pourvoir à la subsistance de sa famille. C'est son rôle principal.

R47 fait référence à presque toutes les étapes de la culture du maïs: défrichage (*tameua*) du terrain, germination du grain, les semailles (*tatoka*), le sarclage (*milchipaua*) et la récolte du maïs (*tapixka*). Tel que signalé dans le texte du récit (R47:1), le défrichage du terrain chez les Maseuals se réalise vers le mois de janvier. C'est la tâche qui exige le plus grand effort physique et elle est réservée exclusivement à l'homme qui doit travailler dur avec la houe et la machette.

²⁰⁵ En une occasion, nous avons écouté un conte maseual qui commençait par la phrase suivante: "Il y avait un homme si paresseux qui, au lieu d'aller travailler, il allait pêcher." Cette phrase constitue une confirmation du sens presque exclusif que les Maseuals réservent au terme *tekiti*, "travailler", pour l'appliquer à la culture du maïs.

²⁰⁶ Un jour, nous avons engagé un jeune homme maseual pour le travail de transcription de récits. C'était la première fois qu'il travaillait dans un travail intellectuel rémunéré. Après la journée de travail, il était vraiment fatigué et il me dit qu'il pensait que le travail d'écrire était un travail facile et que ceux qui le pratiquaient étaient des hommes paresseux (*tatsiuuj*).

Le récit fait référence principalement à cette étape. Il est raisonnable qu'il en soit ainsi étant donné que l'intention explicite, au niveau de surface, est de raisonner autour du problème du travail et de la paresse et que le défrichage exige une plus grande dépense d'effort physique. Cet effort est exprimé dans le récit par l'expression métaphorique *salon uan machete*, ("la houe [*salon*] et [*uan*] la machette [*machete*]"). L'emploi de cette expression qui apparaît six fois dans l'ensemble des onze variantes du cycle de l'homme paresseux, constitue un vrai difrasisme²⁰⁷ (Garibay 1970: 115-116) qui renvoie au grand effort physique qu'on associe à l'usage de ces deux instruments dans la préparation du terrain pour les semailles.

Nous avons signalé, dans l'interprétation de R2 (5.3) que le travail et la souffrance sont reliés de façon inextricable et que l'homme Maseual doit obtenir le maïs pour ses galettes à la sueur de son front. Ce récit nous confirme que la culture du maïs, dans la pensée maseuale, est liée de façon indissociable à l'effort physique pénible (voir Beaucage 1989).

Cette tâche est très fréquemment réalisée par des groupes consanguins ou par des compères (parenté rituelle) ou des amis qui travaillent ensemble, successivement dans les champs qui appartiennent aux divers intégrants du groupe. Dans leur langue, les Maseuals appellent cette forme de réciprocité dans le travail *mait* ("main") ou en espagnol *mano vuelta*, ("retour de main"). Ces expressions comportent l'idée d'échange, de collaboration réciproque dans le travail.

Or, R47 signale que le héros a été séparé de son groupe familial et de *mano vuelta* ("retour de main") quand il nous dit que son père "*le sépara*" (*kixeloj*) (R47:1) et lui donna un terrain pour y semer le maïs. La femme du héros confirme cette ségrégation quand elle lui récrimine: "*Notre père et notre mère nous ont abandonnés parce que tu es paresseux*" (R47:1). En effet, dans ce récit le héros apparaît toujours en solitaire quand il va travailler ou quand il fait semblant de travailler. Il est séparé de tout lien familial et social. En

²⁰⁷ Le difrasisme est "un procédé qui consiste à exprimer une même idée au moyen de deux mots qui se complètent dans le sens, soit qu'ils soient synonymes, soit qu'ils soient adjacents" (Garibay 1970: 115). Cette modalité d'expression était très fréquente dans le nahuatl classique. Voici trois exemples du nahuatl classique empruntés de Garibay (*ibidem*: 116):

Phrase	Sens littéral	Sens métaphorique
<i>In atl in tepetl</i>	Eau et montagne	Village, ville
<i>In mitl in chimalli</i>	Dard et bouclier	Guerre
<i>In xochitl in cuicatl</i>	Fleur et chant	Poème

opposition avec cette pratique généralisée, le héros de ce récit réalise la culture du maïs en solitaire. Ces remarques du récit constituent une façon de faire ressortir l'éloignement du paresseux des normes sociales par rapport à son obligation de travailler et de pourvoir aux besoins alimentaires de sa famille.

Ensuite l'homme paresseux dit: "*Je vais dire à ma femme qu'elle me trouve du grain (xinach) pour semer*" (R47:1) et le récit de continuer: "*Quand sa femme lui trouva le grain, il s'en alla le semer*" (R47:1). Ensuite R47 nous informe que le vautour transformé en homme travailleur s'est endetté pour que sa femme obtienne le grain (R47:6). Une autre des variantes de ce récit (R48) décrit en détail la participation de la femme dans cette étape. "*La femme dit: 'Je vais égrainer le maïs et le mettre dans l'eau'. La femme laissa tremper (kiatemak) le maïs. Alors les grains germèrent. Après elle les couvrit très bien et les mit dans un grand huacal,²⁰⁸ auquel elle attacha un mecapal²⁰⁹ pour le porter...*" (R48:2). Ces remarques, et plusieurs autres dans les divers récits de ce cycle, nous renvoient à la pratique des Maseuals qui confient à la femme la préparation du grain pour les semences. La femme, en effet, doit garder du grain de la récolte précédente pour la semence,²¹⁰ et doit faire germer le grain de maïs en le déposant dans l'eau quelques jours avant les semences. Les diverses variantes des récits de ce cycle se préoccupent de faire ressortir cette tâche féminine de préserver et faire germer le maïs. Cette fonction féminine, chargée de symbolisme, est en rapport avec la fonction biologique de la femme dans la procréation humaine. De la même façon que c'est dans le corps de la femme que se conçoit et commence son développement un nouvel être humain. C'est elle qui a la tâche de faire germer dans l'eau le grain de maïs, qui doit se développer après dans le ventre fécond de la mère terre. Nous retrouvons donc ici, comme dans plusieurs autres récits (R8:1, R9:1, R10:1, R11:1, R13:1, R36:2-3, R38:1, R39:1, R43:2, R44:2, R48:2, R53:2, R64:3) la conjonction de la femme et de l'eau dans le contexte de la fertilité. Mais cette fois-ci il ne s'agit pas de la procréation humaine mais de la reproduction du maïs. Celle-ci est une autre forme de mettre en relief l'importance accordée au maïs dans la culture maseuale: le maïs est considéré tellement important qu'il existe un parallélisme entre la gestation humaine et

²⁰⁸ Une espèce de hotte faite de lianes et fibres végétales de l'écorce de l'arbre *xonokuouit* (*Heliocarpus spp.*) que les Maseuals (hommes et femmes) utilisent pour porter sur le dos aussi bien les bébés que d'autres objets.

²⁰⁹ Bandeau de fibres végétales de l'écorce du même arbre *xonokuouit* utilisé par les Maseuals pour retenir au front le *huacal*.

²¹⁰ On accroche les plus beaux épis au faite de la maison, au-dessus du foyer là où la fumée éloigne les charançons (*sinokuilin*).

la germination du maïs qui se réalise, dans les deux cas, grâce à la femme et en conjonction avec l'eau (élément relié à la féminité).

D'autre part, chez les Maseuals, comme nous l'avons déjà signalé auparavant (voir 5.6), le chef du groupe de *mano vuelta* avant d'initier les semailles, récite la prière suivante: "*Pardonne-nous, Père et Mère Terre, parce que nous allons te blesser pour obtenir notre nourriture. Toute la journée nous marchons sur toi et nous te blessons. Mais un jour nous serons ta nourriture*". L'homme qui sème (*tatoka*) demande ainsi le pardon du Père et de la Mère Terre, couple chthonien marqué par la féminité, parce qu'il va la blesser avec le planton (*coa*).²¹¹ Le *coa*, est un symbole phallique, empoigné par l'homme pour déposer dans le ventre de la terre le grain de maïs qui se transformera en nourriture. Nous trouvons donc ici, dans le rituel qui accompagne les semailles, l'opposition complémentaire, de l'élément femelle (la terre) à l'élément mâle (l'homme qui sème). Cette opposition complémentaire marquée par le genre (masculin/féminin) trouve son parallèle dans l'opposition entre la femme, qui fait germer le maïs, et l'homme, qui le sème avec sa *coa*.

D'autre part, nous trouvons ici, dans la prière que nous venons de citer, que l'homme conçoit qu'infliger à la terre des blessures avec sa *coa* pour obtenir sa nourriture, implique qu'il deviendra un jour la nourriture de la terre. La contradiction "manger (dans ce cas des biens fournis par la Terre) et se faire manger (par elle)" apparaît donc ici de nouveau, dans ce cas, dans le rituel.

Avec le sarclage (*milchipaua*) on débarrasse le champ des mauvaises herbes qui font concurrence à la plante du maïs. C'est aussi une fonction exclusive de l'homme. Ce travail n'exige pas un effort aussi grand que celui du défrichage. C'est probablement, pour cette raison qu'aucun des récits du cycle de l'homme paresseux fait allusion à ce labeur.

Quant à la récolte, R47 s'écarte beaucoup de la réalité quand le héros dit à sa femme: "... *et dans un mois tu dois récolter le maïs que j'ai semé*" (R47:2). En effet, le maïs semé en janvier, ne se récolte qu'en juillet-août, soit six mois plus tard. Ignorance crasse du paresseux ! Par ailleurs, pour la récolte du maïs, on ne constitue presque pas de groupes de réciprocité. Ce travail se réalise le plus fréquemment dans des groupes familiaux plus petits. Bien que la tâche de la récolte incombe fondamentalement aux hommes, les femmes peuvent aussi y participer et, en fait, elles le font fréquemment. Pourquoi ? À notre avis, ce

²¹¹ Bâton aiguisé, souvent muni d'un fer, que le semeur utilise pour faire des trous dans la terre là où il met le grain de maïs.

sont les trois tâches dans la culture du maïs les plus clairement rattachés de façon symbolique aux rôles sexuels dans la procréation humaine, qui sont assignés de façon prioritaire à l'homme ou à la femme. La préparation de la terre pour les semailles est une fonction exclusive de l'homme, la germination du maïs est une tâche féminine, et les semailles sont assignées à l'homme. De cette façon, comme nous venons de le remarquer, nous trouvons un rapport étroit entre la procréation humaine et la culture du maïs, ce qui met en relief la valeur du maïs.

On peut donc dégager du texte de R47 et de l'observation ethnographique que la culture du maïs est chargée d'éléments symboliques qui lient le rôle de l'homme et de la femme dans la procréation humaine avec les travaux de la culture du maïs. Les tâches qui impliquent le plus grand effort physique (le défrichage, *tameua*) et celles qui se rattachent de façon symbolique à la masculinité et à la paternité (les semailles, *tatoka*) sont assignées à l'homme. La femme, pour sa part, identifiée à la fécondité, est chargée de façon prioritaire de faire germer le maïs dans l'eau. La participation de l'homme et de la femme dans les autres labours apparaît moins régençée par la culture maseuale.

Si la culture du maïs est considérée par les Maseuals comme le travail par excellence, cette culture n'assure plus aujourd'hui la subsistance de la famille maseuale. D'autres cultures complémentaires, auxquelles les femmes participent, mais qui sont assignées de façon prioritaire à l'homme, contribuent à obtenir d'autres ressources qui s'additionnent à l'économie précaire des Maseuals. R47:5-6 et R49 font allusion à la culture du piment ("*chil*") qui constitue un élément très important de la diète des Maseuals et R56:6 nous parlera de façon explicite de ces cultures complémentaires, quand la femme du vautour transformé en homme exprime des mots pleins d'admiration pour lui: "*Il sème des haricots (et),²¹² du sésame (akolin)²¹³ et beaucoup de choses... Il a de tout: des haricots, du sésame et aussi des pépins de courge (ayajuach)²¹⁴*" (R49:4). En effet, l'homme maseual cultive des plantes alimentaires complémentaires comme les haricots, le piment, le sésame, la canne à sucre, divers arbres fruitiers, etc. Ces cultures sont destinées aussi bien à l'auto-consommation qu'à la commercialisation. En échange de ces dernières les Maseuals obtiennent de l'argent avec lequel ils achètent le maïs quand la récolte est épuisée.

²¹² *Et, Phaseolus spp.*, En espagnol, *frijoles*.

²¹³ *Akolin, Sesamum indicum*. En espagnol, *ajonjolí*.

²¹⁴ *Ayajuach, Cucurbita pepo*. En espagnol, *pipián*.

Par ailleurs, on assigne à la femme le travail du foyer, c'est-à-dire la garde des enfants, la préparation de la nourriture, le lavage du linge, etc. Vers midi, fréquemment, elle apporte aussi au champ la nourriture pour son époux. R47 mentionne cette dernière activité à laquelle font allusion les autres récits de ce cycle en diverses occasions. Outre ces activités, la femme maseuale réalise souvent la culture de diverses plantes alimentaires, médicinales et ornementales. Elle élève aussi des animaux domestiques comme des poules, des dindons, des cochons dans le voisinage de leur maison. De façon saisonnière, les femmes participent à la récolte du café.

La femme du héros en R47:1 est obligée de travailler comme servante dans une maison: "*Sa femme devait faire des galettes de maïs (taxkal) ou d'autres travaux dans une maison d'autrui et là on lui offrait des galettes pour son époux.*" Chez les Maseuals, les femmes qui appartiennent à des familles très pauvres travaillent parfois comme servantes, *molenderas*,²¹⁵ qui préparent les galettes de maïs ou qui travaillent à la garde des enfants, etc. dans des maisons des Maseuals ou des Koyots (Métis), qui possèdent une meilleure position économique. Elles obtiennent ainsi en échange un petit paiement en argent comptant ou en nature.

L'époque de l'année qui suit les semailles du maïs (janvier) jusqu'au commencement de la récolte (juillet) est marquée par une grande pénurie économique et ce parce que fréquemment, les provisions de maïs de la récolte antérieure sont déjà épuisées. On appelle cette époque de l'année "*tiempo de la guayaba*", expression espagnole que signifie "temps de la goyave" parce que ce sont presque les seuls fruits de la terre disponibles à cette époque.²¹⁶ *El tiempo de la guayaba* est pour les Maseuals une étape de l'année pendant laquelle ils s'endettent avec des prêteurs aussi bien Koyots que Maseuals. Ces prêts se font souvent à des taux usuraires. R47:6 se réfère à ces emprunts quand il nous dit que le vautour transformé en homme emprunta de l'argent qu'il donna à sa femme pour qu'elle obtienne du maïs pour sa subsistance. L'expression "*quand il demanda l'argent, seule Dieu sait comment il l'obtint*" (R47:6) nous renvoie à la difficulté dans laquelle se trouvent les Maseuals, dans la pratique, pour emprunter de l'argent, même avec des intérêts usuraires, quand ils en ont un grand besoin.

²¹⁵ Mot emprunté à l'espagnol qui veut dire "celle qui moule" le maïs.

²¹⁶ Dans l'actualité, souvent sans conscience du lien existant entre ces faits, s'utilise dans tout le Mexique l'expression en espagnol "*le fue de la guayaba*" pour signifier que les choses ne marchent pas pour quelqu'un, surtout au niveau économique.

La variante R47 fait allusion à une autre pratique quand le héros, invité à partir avec les Tonnerres, trompe sa femme en lui disant qu'il ira loin à travailler avec d'autres hommes pour gagner beaucoup d'argent et qu'il lui enverra de l'argent dans trois mois. Car le temps de *la guayaba* est aussi l'époque pendant laquelle les hommes partent travailler loin, au sarclage des pâturages destinés à l'élevage du bétail, surtout dans les plaines côtières de l'état de Veracruz ou comme aide-maçons dans les grandes villes de Mexico et Puebla. Quand les Maseuals partent à ces travaux saisonniers, ils ont l'habitude de former des *cuadrillas* ou groupes de travailleurs qui se déplacent ensemble.

Les diverses variantes du cycle de l'homme paresseux s'accordent sur un point: les conditions de travail pour les protagonistes de ce récit (R47) et des autres récits de ce cycle (R48-R57) sont très pénibles, et cela correspond aux conditions de travail réelles des Maseuals. Ils vivent en général dans une grande pénurie économique. On ne doit donc pas s'étonner que ces récits s'occupent d'inculquer la valeur du travail, condition pour survivre, et la réprobation de la paresse, comme nous le verrons tout de suite. Celui-ci est le plus important message moral exprimé de façon explicite dans ce récit.

20.3. Le message moral

Le message moral fondamental de R47, au niveau de la surface narrative, est la réprobation de la paresse, et de façon corrélative, la mise en relief de la valeur de l'effort dans le travail. En effet, dès le premier moment, dans un exorde moral qui précède la malheureuse histoire de l'homme paresseux, le récit se préoccupe d'inculquer de façon explicite, à son auditoire d'enfants et d'hommes adultes, le message qu'il n'est pas bon d'être paresseux (R47:1). Les messages de réprobation de la paresse et de valorisation de l'effort dans le travail, communiqués à travers des arguments explicites et aussi de forme symbolique, constituent le fil conducteur tout au long du récit.

Le héros de R47 est un homme paresseux (*tatsiuuj*). Le texte du récit nous décrit une série de manifestations de paresse et nous montre comment la paresse entraîne des conséquences négatives pour la vie du héros, pour sa femme, pour la société, ainsi que pour le monde surnaturel et pour la nature. En effet, à cause de sa paresse, le jeune homme est séparé et abandonné par ses parents (R47:1). Il entre en conflit avec sa femme jusqu'à ce qu'il la perde (R47:6). Quand il se transforme en vautour, elle le méprise, elle lui nie les galettes et veut même le faire tuer (sans savoir qu'il s'est transformé en animal) (R47:6). Sa

résistance à produire l'aliment des humains, le conduit à manger des déchets et à mendier des galettes à celui qui occupe sa place auprès de sa femme (R47:6). Il devient malade, maigre et petit avant de mourir d'inanition (R47:7). Sa femme est obligée à travailler dans la maison d'autrui afin d'obtenir sa nourriture et celle de son époux (R47:1). La négligence de l'homme paresseux quant à la gestion de ses semences, comme à celle des aliments du *Talokan*, cause le gaspillage des subsistances sacrées fournies par le monde souterrain (R47:3), ce qui, d'après les croyances maseuales, constitue une espèce de profanation. Son usurpation des fonctions des Tonnerres provoque des catastrophes dans le monde: beaucoup d'hommes et d'animaux meurent et beaucoup de maisons sont détruites (R47:4). Séparé de tout lien familial et social, sans maison où habiter, il cherche refuge dans la maison paternelle pour y mourir (R47:7), fermant ainsi le cycle malheureux de son existence.

Sur le plan des rapports familiaux, on peut apprécier les faits suivants dans les cinq épisodes du récit: Comme célibataire, le héros apparaît intégré à sa famille paternelle (R47:1). Quand il se marie, il est séparé de sa famille (R47:1), en opposition à la norme la plus fréquente chez les Maseuals. Et il entre en conflit avec sa femme à cause de sa paresse (R47:1). Lors de son voyage au *Talokan*, il trompe sa femme en lui disant qu'il va travailler loin pour gagner de l'argent (R47:2). A son retour, sans argent, il provoque un conflit encore plus violent avec sa femme parce qu'il ne rassasie pas sa faim (R47:4) (le récit se réfère probablement aussi bien aux aliments matériels qu'affectifs). Finalement, en franche rupture avec sa femme, il décide de se transformer en vautour parce qu'il ne veut plus l'entretenir (R47:5). Il l'abandonne et la cède à celui qui était un vautour (R47:6). Par la suite, transformé en "vautour amoindri" (parce qu'il ne peut pas s'envoler à cause de que ses plumes qui sont brûlées), c'est elle qui le méprise et le rejette (R47:6). Le paresseux ferme le cycle de sa vie en retournant au foyer paternel, duquel il avait été séparé, pour y mourir en se plaignant d'avoir abandonné sa femme (R47:7). Nous pouvons apprécier ici dans les divers épisodes de la vie du héros, un processus de progressive dissolution des liens familiaux et de couple, qui culminent avec le confinement du héros dans une situation d'extrême solitude. Cet isolement du héros paraît prendre fin avec sa retransformation en homme et son retour au foyer paternel, mais ce n'est qu'une situation éphémère qui est suivie peu après par sa mort. Au contraire, le vautour transformé en homme, aime sa femme et lui fournit tout dont elle a besoin (R47:6).

À un niveau un peu plus profond, de façon symbolique, le récit stigmatise la paresse du héros et réitère ainsi le même message moral. Sa femme a dû inverser son rôle de femme et entretenir son époux en travaillant comme servante (R47:1). De façon symétrique, au *Talokan* on assigne à l'homme paresseux des fonctions féminines en lui confiant la tâche de travailler à la cuisine et d'emporter la nourriture aux Tonnerres qui travaillent dans la forêt (R51:16). Ainsi est stigmatisée, dans cette société patriarcale, la paresse de l'homme qui est entretenu par sa femme et qui réalise des tâches féminines.

Pour stigmatiser aussi d'une autre forme, au niveau alimentaire, la paresse du héros qui ne produit pas d'aliments, le récit nous raconte comment le paresseux se transforme en vautour et comment il doit consommer des excréments (*kuitat*) (R47:5), des anti-aliments, mendier les galettes de maïs à celui qui occupe sa place auprès de sa femme (R47:6).

En même temps R47 fournit le modèle contraire, le modèle d'un homme travailleur (*semi yek tekiti*, "il travaille beaucoup"), dans la personne du vautour transformé en homme (R47:6). Effectivement, aussitôt que le vautour prend l'aspect humain, il se met à travailler pour entretenir sa femme et il règle sa conduite selon le prototype masculin de l'homme travailleur (R47:6). Il concrétise la valeur de l'effort dans le travail que R47 et les autres récits du cycle de l'homme paresseux se préoccupent d'inculquer. Il est présenté comme un homme heureux qui mérite bien d'avoir une femme.

Autour de la surface narrative ce récit utilise donc tout un ensemble de ressources aussi bien explicites que symboliques, pour répréhender la paresse de l'homme, c'est-à-dire, son incapacité à produire le maïs qui est l'aliment par excellence. De façon symétrique il se préoccupe d'inculquer la valeur du travail. Mais à un niveau plus profond, caché, notre lecture dégage un autre sens de R47 que nous allons révéler par la suite. Mais auparavant, commençons par situer dans leur contexte ethnographique les références que fait ce récit du *Talokan*, un des thèmes fondamentaux traités par ce récit.

20.4. Le Talokan

R47 nous parle explicitement d'un lieu mythique appelé *Talokan* (R47:2). La description de ce lieu, des êtres qui l'habitent et du rôle qu'il joue par rapport aux hommes de *Taltikpak*, correspond tout à fait aux croyances des Maseuals et à ce dont nous informons d'autres mythes.

Selon ce récit, le *Talokan* est habité et gouverné par Notre Père Talokan et Notre Mère Talokan (Talokan Tata et Talokan Nana) (R47:2,3) qui sont considérés par les Maseuals comme les divinités de la terre et les maîtres suprêmes du *Talokan*.

Remarquons qu'apparaît ici un dédoublement de l'élément terre, marqué par la féminité dans les conceptions des Maseuals, en un nouveau couple: Père Talokan et Mère Talokan (masculin/féminin). Comme nous l'avons déjà remarqué, ce type de dédoublement de chacun des éléments des oppositions est une caractéristique remarquable du dualisme méso-américain, qui apparaît de façon très fréquente dans la mythologie nahuatl classique (Castellón 1989a: 125-128) et que nous retrouvons chez les Maseuals. Il est important de signaler que dans le rituel, on appelle ce couple de divinités rattachées à la terre "Notre Père Mère Trinité" (TTO: 255). Dans cette expression, on peut remarquer en même temps la référence au dualisme paternité/maternité et le syncrétisme avec la religion catholique par sa référence à la "Trinité" qui n'est composée ici que de deux personnes, une masculine et l'autre, féminine.

Mais ce récit utilise aussi le terme "Dieu" (*Dios*) pour se référer probablement au Dieu du ciel. En effet, en opposition avec le couple des maîtres principaux du monde chthonien, le récit nomme plusieurs fois "Dieu" (R47:1, 2, 5, 6). Ce "Dieu" est considéré comme l'origine de la vie (voir R21) et le *Talokan* est considéré comme la source de la vie des humains: "... ils arrivèrent au *Talokan*, là où existe tout, là où est notre racine" (*kampa mero tonaluayo*) (R47:3). Remarquons que les humains se soutiennent à partir de la nourriture que fournit la terre, le *Talokan*, comme le montre le symbole de la racine.

Talokan nous est décrit par ce récit comme un lieu où existe une surabondance de tous types de biens alimentaires: "Ici apparaît tout ce dont nous avons besoin pour subsister, même si on le voit pas" (R47:3), et "tout le grain dont nous nous alimentons vient de là" (R47:2). Il est la source de toute sorte de nourriture: Le maïs et les haricots y sont doués d'un pouvoir merveilleux pour se reproduire (R47:3).

Dans les expressions de l'homme paresseux: "que je me transforme en Tonnerre, je ne veux pas travailler, et de cette façon je ne me fatiguerai pas pour obtenir ma nourriture" (R47:1) apparaît la croyance des Maseuals qui dit que les hommes paresseux veulent aller au *Talokan*, parce qu'en ce lieu, les hommes peuvent obtenir du maïs sans travailler. Néanmoins, le *Talokan* n'est pas considéré comme le lieu de la paresse, au contraire, et ce récit le confirme: Au *Talokan* "il y a beaucoup de travail. Nous maintenons nos enfants..."

(R47:3) et les habitants du *Talokan* réprimandent à plusieurs reprises le héros parce qu'il est paresseux. Le travail du *Talokan* est donc destiné surtout au maintien des hommes qui habitent *Taltikpak*. D'autre part, cette citation met en relief que les hommes qui habitent à *Taltikpak* sont considérés comme les enfants de la Mère-Père du *Talokan*.

Talokan apparaît ici, non seulement comme le pourvoyeur de grain aux hommes de *Taltikpak*, mais aussi comme le lieu qui gère les pluies et la chaleur nécessaires à la reproduction des plantes. Comme disent les Tonnerres au héros: "... de nous vient l'eau pour que tout reverdisse et de nous vient la chaleur pour obtenir tous les fruits pour nos enfants" (R47:3). Remarquons aussi que cette phrase met en conjonction l'eau et la chaleur qui sont des dons du *Talokan*. Cette conjonction de l'eau et de la chaleur nous renvoie à l'équilibre froid/chaud nécessaire à la production des fruits de la terre. L'existence du feu au *Talokan* est confirmée aussi par la phrase: "*Va-t'en tout droit et descends jusqu'à ce que tu voies une grande caverne (tekal ueyi), il y a du feu dedans (onkak tit taijtikpa)*" (R47:5). C'est-à-dire, l'intégration harmonieuse des principes chaleur/froid est aussi nécessaire pour la production des fruits de la terre, qui serviront de nourriture aux hommes. L'intégration des catégories froid et chaud a donc une valeur plus générale (voir 5.4) dans les conceptions des Maseuals.

Les Maseuals croient aussi que le monde souterrain est la source de l'argent (*tomin*), c'est pour ça que l'homme paresseux dit à sa femme qu'il y va gagner beaucoup d'argent (R47:2). Nous reviendrons sur ce point qui est l'objet de quatre récits (R68-R71) du chapitre 23.

Le passage du temps du *Talokan* est considéré comme plus dense que le temps de *Taltikpak*. Notre récit fait allusion à cette croyance quand les maîtres du monde souterrain expriment cette phrase, qui semble d'emblée, cryptique: "*Ici tu vas rester. Tu vas rester ici une année, un jour, deux jours, tu vas y rester deux années*" (R47:3). Cela veut dire qu'un jour du *Talokan* équivaut à une année de *Taltikpak* et donc que deux jours du *Talokan* équivalent à deux années de *Taltikpak*. Nous reviendrons aussi sur ce thème dans l'interprétation de R67.

D'autre part, nous trouvons que *Talokan* est localisé en bas par rapport à la surface de la terre où habitent les hommes, on y entre par une caverne. Quand l'homme paresseux est envoyé par le vautour à une grande caverne (*tekal ueyi*) (R47:5), c'est au monde souterrain (où est situé le *Talokan*) qu'il l'envoie.

Les Tonnerres (*Kioujteyomej*) dont parle ce récit sont des serviteurs des maîtres suprêmes du *Talokan*, Talokan Tata et Talokan Nana. Ils habitent aussi au *Talokan*. Les Tonnerres sont présentés par R47 comme des enfants qui s'habillent avec des vêtements spéciaux pour produire sur la surface de la terre le vent, les nuages, la pluie et les tonnerres. Ils sont appelés aussi *Achiuanimej* ("faiseurs de pluie" ou de façon littérale "faiseurs [*chiuani-mej*] d'eau [*a-*]"). C'est-à-dire qu'ils sont considérés comme des médiateurs entre *Talokan* et *Taltikpak* (surface de la terre) qui produisent les pluies pour faire fructifier les récoltes sur la terre. Nous avons déjà trouvé les Tonnerres dans R10:8 où, en suivant l'invitation des divinités célestes, ces serviteurs du *Talokan* enchaînent Jean l'Ours. Ils le conduisent à une maison spéciale dans la mer et collaborent avec lui pour faire pleuvoir sur la terre. Et ils participent aussi aux actions contre le serpent boa dans R39:2 où ils sont associés au feu. Les êtres mythiques appelés Tonnerres produisent donc aussi bien les pluies (eau-froid) que le tonnerre des orages (feu-chaleur). Nous trouvons donc aussi dans ces êtres l'association feu/eau, chaleur/froid.

Il est important de remarquer la jeunesse des Tonnerres qui sont présentés comme des enfants. Ils forment donc partie du groupe des êtres mythiques dont parlent d'autres récits et qui se caractérisent par la jeunesse. Ce sont jusqu'au présent: Sentiopil, l'Enfant Dieu Maïs (R1); le Soleil qui est présenté comme un petit enfant innocent par R18:1 et les Tonnerres de ce récit (R47:4). Ils s'opposent aux vieillards comme le Dieu du ciel dans le récit de l'arche de Noé (R7:2), les vieux hommes et les vieilles femmes *tsitsimimej* (R1:1) et la vieille femme diablesse qui possède le feu (R20:2-4).

Talokan joue aussi le rôle de moyen de contrôle de la conduite humaine. Dans R47:2-3 *Talokan* n'accepte pas le gaspillage (*tauilchiua*) du maïs. Le héros est réprimandé quand il le gaspille et dans son champ et au *Talokan*. Ce gaspillage constitue une profanation à cause du mauvais usage qu'il fait des dons sacrés du *Talokan*. Il semble raisonnable que dans une société où existe une rareté constante de biens alimentaires, les normes sociales soient étayées par les croyances religieuses. Nous trouvons ici un exemple qui s'oppose au gaspillage de ces biens. Nous aurons l'occasion dans la lecture des récits que nous aborderons par la suite, de découvrir beaucoup d'autres aspects dans lesquels le *Talokan* exerce une fonction de contrôle sur la conduite humaine.

20.5. Un niveau profond de sens

Nous avons trouvé auparavant (20.3 et 20.4) que ce récit constitue, à un niveau proche de la surface narrative, une réflexion sur la paresse et le travail et qu'il nous donne de précisions sur la nature et le rôle du *Talokan* par rapport aux hommes qui habitent à *Taltikpak*, la surface de la terre. Nous allons maintenant explorer le sens de ce récit à un niveau plus profond.

À ce niveau, nous postulons que R47 peut être interprété comme un récit qui narre les mésaventures de l'âme égarée, c'est-à-dire qu'il présente de façon symbolique les deux principales maladies spirituelles que nous avons évoquées précédemment. La première de ces maladies est appelée en langue maseuale *nemoujtil* ou en espagnol *susto* et peut se traduire par "épouvante". Cette maladie, plus bénigne que la deuxième, implique la perte de l'*ekauil* ("ombre") ou *tonal* qui "tombe" sur la terre et peut être récupéré par les actions du chamane-guérisseur (*tapajtijkej*). Et le deuxième est l' "mauvais air" (*amokuali ejekat*) qui implique l'appropriation du corps de la victime par un mauvais esprit, ce qui peut causer sa mort.

Ce récit pourrait être interprété en surface comme une réflexion sur le travail et la paresse (c'est ce que nous avons fait dans 20.2, et 20.3); mais à un niveau plus profond, nous supposons que ce récit constitue une espèce de métaphore des mésaventures de l'âme égarée ou, plus encore, une série de réflexions sur les maladies spirituelles. En effet, à notre avis, il existe un lien entre l'ensemble des faits narrés dans R47 et les éléments qui accompagnent la maladie d' "épouvante" dans la conception maseuale. Explorons la possibilité d'interprétation du récit à partir de cette perspective.

Les chamane-guérisseurs maseuals (*tapajtiani*) distinguent plus de 160 maladies diverses, qu'ils regroupent en trois grandes catégories. En premier lieu, il y a les maladies physiques, comme les infections, les traumatismes, les fièvres, etc., se donner un coup ou un autre type de maladie physique. Pour les guérir, les chamane-guérisseurs recommandent une série de tisanes ou de bains²¹⁷ ou ils envoient le client à un médecin. Une autre catégorie de maladies est constituée par l' "épouvante" (*nemoujtil*), l' "mauvais air" (*amokuali ejekat*), l' "œil mauvais" (*aojo*) ou quelque autre type de maladie de l'âme de causalité indirecte ou non-intentionnelle. La troisième sorte de maladie consiste en un certain type de sorcellerie ou, plutôt, une dislocation intentionnelle de l'âme. Ces deux

²¹⁷ Voir TTO et Beaucage 1988.

dernières sortes de maladie impliquent un déséquilibre de l'âme: la perte de l'*ekauil* ("ombre") par l'épouvante, la sorcellerie ou le mauvais air, ou la "prise" du corps et le déséquilibre résultant dans l'*ekauil* par le "mauvais air", le "mauvais oeil" ou la "sorcellerie", ou par des dommages du *tonal* à cause du "mauvais œil", des causes naturelles ou de la sorcellerie (Knab s.d.: 6-7).

Le rôle du chamane-guérisseur (*tapajtijkej*) dans le cas des maladies de l'esprit consiste en reconstituer l'harmonie et l'équilibre essentiel à la vie humaine. Pour guérir ces déséquilibres de l'âme, les chamane-guérisseurs doivent connaître le type de maladie et sa cause. Ils doivent le deviner à travers les rêves au cours desquels ils voyagent dans le monde souterrain (*ibidem*).

L'épouvante (*nemoujtil*) signifie que l'*ekauil* du malade a été transporté par des êtres surnaturels à l'un des quatre "lieux de la terre" (terre, eau, air et feu) où il reste sous la domination de ces forces surnaturelles. Quelques uns des symptômes qui accompagnent la perte de l'*ekauil* sont le sommeil, la paresse, la faiblesse, l'anorexie, etc. Les chamane-guérisseurs ou chamane-guérisseuses (*tapajtianij*), après avoir connu le type de maladie et sa cause, doivent localiser l'*ekauil* de leur client afin de le récupérer au moyen de certains rites. Si le malade rêve qu'il a trouvé, par exemple, un de ses vêtements qu'il avait perdus, ceci est un signe que le chamane-guérisseur a réussi, que le malade a récupéré son *tonal* (ou plutôt *ekauil*),²¹⁸ et qu'il est libre de la maladie spirituelle (Entrevue avec Miguel Osorio Sierra, San Miguel Tzinacapan, 1 décembre 1976).

En revenant à R47, nous pouvons remarquer qu'à plusieurs reprises, ce récit insiste sur le fait que le héros éprouve du sommeil, qu'il a la flemme et qu'il devient faible, malade, maigre et même petit et qu'il meurt de malnutrition. Ces symptômes semblent être en rapport avec ce qu'on considère la perte de l'*ekauil*. Mais il existe encore dans notre récit d'autres éléments qui étayaient l'interprétation que nous proposons. En effet, le transport du héros par les Tonnerres à travers l'air, sa visite au *Talokan*, le fait qu'il s'occupe de nourrir les êtres de l'au-delà, son échec à s'adapter dans l'autre monde, son retour à *Taltikpak*, et sa mort nous suggèrent aussi qu'il s'agit de la perte de l'*ekauil*. C'est-à-dire que le héros, dans

²¹⁸ Il s'agit ici de l'entité animique appelé *ekauil*, mais nous trouvons que l'informateur l'appelle *tonal* (terme qu'on emploie souvent pour se référer à l' "animal compagnon" ou "double animal" étroitement reliée à l'*ekauil*). Nous avons parlé dans 3.6.2 de la confusion terminologique qui existe parmi les Maseuals quant à ces deux termes.

ses voyages, n'est qu'une âme égarée qui peine dans le *Talokan* et sur la surface de la terre jusqu'à ce qu'il trouve la mort.

Plus encore, le récit semble suggérer la cause de la perte de l'*ekauil* du héros. Nous aventurerons l'hypothèse de "l'épouvante de femme" comme cause de cette maladie. En effet, nous pouvons tout d'abord remarquer que R47 signale clairement que le jeune héros, quand il était célibataire, était travailleur. Mais, quand il se maria, il devint d'emblée paresseux et dès lors il ne prêta pas attention à sa femme. Il entra en conflit avec elle, ce qui le conduisit progressivement à la dissolution des liens du couple. Qu'est-il donc arrivé au jeune homme qui était travailleur et qui devint paresseux ? Pourquoi ce changement radical ? Où est-ce qu'on doit chercher l'étiologie de sa maladie ? Il se pourrait que l'origine de sa maladie soit précisément dans le début de la vie conjugale. D'après les croyances maseuales, bien que la maladie spirituelle d' "épouvante" puisse avoir des causes assez différentes, une des causes possibles de ce désordre animique se trouve dans l'union sexuelle. En effet, de même que les anciens Aztèques (voir 3.5), les Maseuals considèrent que pendant l'union sexuelle l'*ekauil* (qui peut se séparer du corps), sort effectivement du corps, spécifiquement de la tête où est son siège principal. Pendant l'union sexuelle, l'homme et la femme sont considérés comme particulièrement vulnérables à la perte de l'*ekauil*. Pour la psychologie moderne une explication possible du changement de la conduite du jeune homme est une crise psychologique au début de la vie conjugale. Il refuse de nourrir sa femme (ce qui correspond, de façon symbolique, comme nous le verrons dans 22.2, à un refus de l'union conjugale). On assiste ensuite à l'éloignement progressif du couple jusqu'à la rupture totale. Nous supposons donc que le jeune héros souffre de ce que les Maseuals appellent "épouvante de femme" (*siuanemoujtíl*).

À propos de la diversité des causes qui sont censées provoquer l'épouvante Aramoni (1990: 50) dit: "*À Cuetzalan (chez les Maseuals) par exemple, les gens deviennent malades 'd'épouvante d'ivrogne', 'd'épouvante d'homme ou femme', 'd'épouvante de taureau', 'd'épouvante de chien', 'de poulet' et même 'd'épouvante d'avion' "*. Pour notre part, en une occasion, un ami qui nous rendait visite dans la communauté où nous enseignions, prit en photo la femme propriétaire de la maison où nous habitions pendant qu'elle faisait les galettes de maïs. Par la suite, la femme considéra que la surprise que lui causa la lumière du flash de la camera (qu'elle n'avait jamais vu) provoqua en elle

"épouvante" et pendant plusieurs mois elle se plaint à nous de la maladie causée par la lumière du flash. On pourrait appeler cette sorte d'épouvante, "épouvante de flash".

En revenant à R47, la condition de l'homme paresseux inadapté, qui peine au *Talokan*, qui n'apprend pas à se conduire dans le monde souterrain et ne réussit pas à s'assimiler aux Tonnerres, correspond aussi à la croyance des Maseuals par rapport à l'âme qui peine dans l'autre monde. Bien qu'il soit soumis au *Talokan* à un rite initiatique pour se transformer en Tonnerre,²¹⁹ il échoue comme cuisinier et, ensuite, comme Tonnerre quand il s'habille des vêtements de Tonnerre et s'envole pour faire pleuvoir. Cet échec marque son status "d'étranger" dans l'au-delà, de telle sorte qu'il est congédié du *Talokan* parce que chaque fois qu'il utilise les éléments du monde souterrain, il provoque des désastres.

On se rappelle que d'après les croyances des Maseuals, un individu peut avoir comme *tonal* non seulement des animaux mais aussi des êtres mythiques tels que les *masakamej* et les représentations anthropomorphes de certaines forces de la nature comme les Tonnerres. Les Maseuals considèrent que celui qui a un Tonnerre comme *tonal* possède une grande force physique (Signorini et Lupo 1989: 58).

D'autre part, la transformation de l'homme paresseux en vautour nous renvoie à la croyance maseuale au tonalisme. L'homme paresseux de ce récit ne réussit pas non plus, dans ce nouveau rôle: il se déguise en vautour (*tsojpilot*), aspect qui prennent souvent les sorciers (6.7). Cependant il n'arrive même pas à trouver l'entrée de la caverne du *Talokan*, et il brûle son "vêtement de plumes" et ne peut pas se procurer ses aliments. Dans l'interprétation des récits du chapitre suivante (21), nous reviendrons sur cette croyance et ces récits nous permettront alors d'approfondir le sens du tonalisme dans la pensée maseuale et leur rapport avec les récits du cycle de l'homme paresseux.

En somme, à un niveau plus profond nous proposons qu'on peut découvrir dans R47 une toute autre veine de sens autour du problème de la maladie spirituelle, de l'âme égarée, et du nahualisme. N'oublions pas que ce récit a été raconté par une femme très renommée comme chamane-guérisseuse. Nous y trouvons l'expression du savoir d'une spécialiste des maladies spirituelles.

Remarquons aussi que le double message de ce récit est en rapport avec la contradiction fondamentale qui apparaît dans beaucoup de nos récits: manger et être

²¹⁹ De même que dans les rites initiatiques de beaucoup d'autres peuples on assigne au héros de ce récit des rôles considérés féminins (voir Turner 1968: 576) comme emporter la nourriture aux tonnerres qui travaillent dans la forêt et préparer les aliments.

dévoré. Explorons maintenant ces voies d'interprétation dans les autres variantes du cycle de l'homme paresseux.

Finalement il faut remarque que, en dehors de la mention du Dieu du ciel, les aspects religieux de ce récit se situent nettement dans le pôle religieux méso-américain.

CHAPITRE 21

L'AME EGAREE

Dans ce chapitre, nous aborderons la lecture des dix autres variantes du cycle de l'homme paresseux. Les trois premières variantes (R48-R50) portent sur un homme paresseux qui échange son aspect et ses rôles avec un épervier (21.1). Ce récit est similaire à celui qui raconte l'épisode de la transformation du paresseux en vautour dans R47:5-7 que nous venons de lire. En même temps que ces récits nous font réfléchir sur la paresse, ils nous renvoient à la croyance au tonalisme (transformation des hommes en animaux). Six autres versions (R51-R56) que nous interpréterons par la suite (21.2) commencent par la narration de l'enlèvement d'un homme soit par un épervier, soit par les Tonnerres qui le conduisent au *Talokan* où il est engagé dans des aventures, dans le monde souterrain, semblables à celles de l'homme paresseux de R47:3-4. Comme nous allons le montrer, ces six variantes nous renvoient également à la thématique de la maladie spirituelle. Finalement nous interpréterons à la fin de ce chapitre, dans la section 21.3, un dernier récit (R57) qui n'inclut aucun épisode de R47, mais qui partage, avec plusieurs récits de cet ensemble, la thématique de l'homme paresseux. R57 est particulièrement intéressant, surtout par le fait qu'il rend explicite le thème de la maladie spirituelle, qui apparaît de façon cachée, dans tous les autres récits du cycle de l'homme paresseux.

21.1. Le paresseux et l'épervier

Les récits que nous allons présenter maintenant nous narrent l'échange de l'aspect et du rôle entre un homme paresseux et un épervier. Nous présentons tout de suite R48 suivi par un tableau qui inclut les épisodes principaux des trois variantes (R48, R49 et R50) de ce récit.

R48

LE PARESSEUX ET L'ÉPERVIER

Gabriel Francisco Pedro

1. *Il y avait un homme qui travaillait dans ses terres, mais à défricher une tarea, cela lui prit deux semaines. Quand il arrivait dans son champ, le paresseux avait la flemme. Il° travaillait un peu et, quand le Soleil montait, il allait s'asseoir à*

l'ombre d'un arbre. Vers midi, il mangeait les tacos²²⁰ que lui préparait sa femme, et se couchait pour dormir.

2. L'après-midi il retournait chez lui comme tous les travailleurs. Un jour, le paresseux emporta le grain que sa femme fit germer et le sema dans le lopin qu'il avait défriché. Puis, il apporta le grain qui restait à l'ombre d'un arbre. Tous les jours, il laissait le grain à cet endroit. Les grains y commencèrent à croître et prirent racine.

3. Un jour le paresseux vit beaucoup d'éperviers qui volaient dans le ciel, et lançaient de grands cris. Il dit: Diable ! L'épervier ne travaille pas, ne se fatigue pas, ne fait qu'attraper des petits animaux pour les manger. Moi, je dois travailler pour manger: semer le maïs, sarcler, faire la récolte et la transporter. Ce serait mieux que je sois un épervier. L'épervier, qui écoutait ce qui disait l'homme, dit: Aujourd'hui je n'ai encore attrapé aucun animal. Je n'ai pas mangé. Ce serait mieux que je sois une personne. Je me mettrais à travailler et quand j'aurais faim, je m'en irais chez moi à manger ou ma femme viendrait m'apporter ma nourriture. Ce que je sèmerais, je le récolterais et je le garderais pour manger. Je vais converser avec cet homme. L'épervier descendit et dit à l'homme: Est-ce que tu veux aller là-haut où j'habite ? Le paresseux de répondre: Oui. L'épervier répondit: Alors faisons un échange. Je te donnerai mon sarape²²¹ et tu me donneras le tien et tu t'enira là où j'habite et je resterai ici. L'épervier enleva ses vêtements et les remit à l'homme qui s'habilla avec eux. Alors il se transforma en épervier et s'envola. L'épervier resta dans le champ, prit la machette et la houe et commença à travailler.

4. L'après-midi il retourna chez lui. Il avait le même aspect que le paresseux. On ne pouvait pas distinguer que c'était l'épervier. Il s'assit à la table pour manger. Mais, quand il voulait s'asseoir, il tombait de côté. La femme lui demanda: Qu'est ce qu'il t'arrive ? L'épervier de répondre: Je ne sais pas, peut-être c'est la fatigue. Mais c'est que l'épervier n'avait pas l'habitude de s'asseoir. La femme lui dit: Tu sens très mauvais. Il répondit: C'est à cause de la sueur parce que j'ai travaillé beaucoup. Mais, il sentait mauvais parce que c'était un épervier. La femme lui dit: Ah !, alors as-tu travaillé beaucoup ? L'épervier répliqua: Oui, en deux semaines je finirai tout le travail. La femme dit: Mais tu as déjà tardé beaucoup avec ce travail. Et pourquoi maintenant le terminerais-tu si vite ? Il répondit: Je ne sais pas ce qui m'arrive, mais maintenant je peux travailler. Prépare plus de grain pour le semer.

5. Peu de temps après, l'homme qui avait reçu le vêtement d'épervier, retourna et dit: Je voudrais te rendre le vêtement que tu m'as donné parce que je ne peux toujours pas attraper les vers et les petits animaux. J'ai toujours faim. Et ici on travaille et quand on a faim, on mange. L'homme de répondre: Je t'avais dit qu'il est mieux de travailler ici. Si on travaille, sur la terre on a la nourriture assurée. Le paresseux de répondre: C'est vrai et je suis revenu pour que tu me donnes mes vêtements. L'homme répondit: Je ne peux pas te les redonner. J'ai déjà fini le travail que tu avais commencé, j'ai semé tout le grain, il y a déjà des plantes de maïs et je suis en train de commencer à semer un autre champ. Nous avons beaucoup de maïs. Je resterai ici, va-t-en, envole-toi, c'est toi qui l'as désiré. Le paresseux s'attrista.

²²⁰ Plat préparé avec des galettes de maïs, lesquelles enveloppent un autre aliment comme des haricots, de riz, de la viande, du piment, etc.

²²¹ Petite couverture que l'on porte sur l'épaule.

L'épervier continua de travailler. Il avait de tou. Il aimait travailler et prenait soin de ses plantes. Il avait des plantes de toutes sortes.

6. La femme ne savait pas qu'il était un épervier avec des vêtements d'homme. Elle pensait qu'il était le paresseux. Après un certain temps, l'épervier dit à la femme qu'il n'était pas son vrai époux. Il ne lui dit pas cela tout de suite parce qu'il pensait qu'elle le mépriserait et qu'elle ne voudrait pas vivre avec lui. C'est comme cela que l'épervier est devenu le propriétaire des terres et a eu sa femme et qu'il a commencé à la maintenir.

7. L'homme qui se transforma en épervier revint plusieurs fois. Il voulait ses vêtements d'homme, parce que dans l'air il ne pouvait pas subvenir à ses besoins. Mais l'épervier transformé en homme ne les lui donna pas. Après cela, il ne revint plus. Il dut se résigner à son sort. L'épervier continua à habiter à la place de l'homme paresseux et à travailler pour de bon. Et ainsi, lui et la femme vieillirent ensemble. (TTO: 221-226)

Tableau no. 8
LE PARESSEUX ET L'ÉPERVIER
Épisodes principaux des trois versions

R48 LE PARESSEUX ET L'ÉPERVIER Gabriel Francisco Pedro	R49 LE PARESSEUX ET L'ÉPERVIER Salvante	R50 L'ÉPERVIER ET LE PARESSEUX Micaela Zamites
Un homme paresseux prend deux semaines pour sarcler une <i>tarea</i> . ²²² Dans son champ, il a la flemme, travaille un peu et se couche pour dormir à l'ombre d'un arbre. (R48:1)	Les hommes paresseux s'assoient sous les arbres et s'endorment. Quand leurs femmes leur apportent la nourriture, ils n'ont rien fait. (R49:1)	(Pas d'épisode équivalent)
Le paresseux sème un peu de grain qui sa femme fit germer et emporte le grain qui reste à l'ombre d'un arbre. Les grains y commencent à croître et à prendre racines. (43:2)	(Pas d'épisode équivalent)	(Pas d'épisode équivalent)
Le paresseux échange ses vêtements avec un épervier: l'homme se transforme en épervier et l'épervier en homme parce que le paresseux veut être un épervier et l'épervier veut être un homme. (R48:3)	Un homme paresseux échange ses vêtements avec un épervier, le paresseux devient un épervier et l'épervier, un homme. (R49:2)	Un épervier donne ses plumes à un homme paresseux qui ne veut pas travailler, l'homme se transforme en épervier et l'épervier, transformé en homme, reste pour travailler. (R50:1)
La femme ne se rend pas compte que l'épervier transformé en homme n'est pas son vrai mari. L'épervier devient un homme travailleur. (R48:4)	L'épervier sous l'aspect d'homme est le portrait vivant du paresseux. (R49:4)	Quand l'épervier transformé en homme arrive à la maison on ne se rend pas compte qu'il n'est pas la même personne. (R50:2)
Le paresseux veut que l'épervier lui redonne ses vêtements parce qu'il ne peut pas attraper les petits animaux et il a toujours faim. L'épervier n'accepte pas parce qu'il aime le travail des champs. (R48:5 et 7)	Le paresseux transformé en épervier entre dans un endroit où il y a beaucoup d'épines et se blesse partout. Les oiseaux ne se laissent pas attraper par l'épervier. Le paresseux transformé en épervier meurt bientôt. (R49:3)	(Pas d'épisode équivalent)
Un jour l'épervier dit à la femme qu'il n'est pas son vrai époux. La femme l'accepte parce qu'il est travailleur. Ainsi, l'épervier devient le propriétaire des terres et a une femme. (R48:6)	L'épervier transformé en homme travaille dans le champ du paresseux. La femme est heureuse parce que l'homme travaille bien. (R49:4)	(Pas d'épisode équivalent)
(TTO: 221-226)	(TTO: 214)	(TTO: 1282)

En surface, comme dans R47, l'opposition travail/paresse constitue ici une antinomie qui contribue à organiser le sens de ces trois variantes du récit. En effet, du point de vue narratif nous trouvons que le message moral de réprobation de la paresse est ici de nouveau très explicite. Dans les trois récits le héros est un homme paresseux (*tatsiuj*). Il

²²² Le mot espagnol *tarea*, "corvé", fait référence ici à une mesure d'aire. C'est l'espace qu'un homme sarcle dans un jour de travail.

prend deux semaines pour sarcler une *tarea* (R48:1), il éprouve beaucoup de paresse dans son champ (R48:1), il se couche pour dormir à l'ombre d'un arbre (R48:1 et R49:1) au lieu de semer les grains que sa femme fait germer, il met les graines à l'ombre d'un arbre où elles prennent racines (R48:2) et il décide (ou accepte) de se transformer en épervier (*kuixin*) parce qu'il ne veut pas travailler à la culture du maïs (R48:3, R49:2 et R49:1).

Dans les trois cas, les conséquences négatives de sa paresse sont les mêmes. L'homme paresseux veut que l'épervier transformé en homme lui rende ses vêtements parce qu'il ne peut pas attraper les petits animaux pour se nourrir et il a toujours faim, mais l'épervier n'accepte pas parce qu'il aime le travail des champs (R48:5,7). Le paresseux transformé en épervier entre dans un endroit où il y a beaucoup d'épines, il se blesse partout, les oiseaux ne se laissent pas attraper par lui et il meurt bientôt (R49:3).

De façon symétrique, comme dans R47:6 l'épervier transformé en homme constitue le modèle de l'homme travailleur. En effet, il devient un homme diligent qui aime le travail du champ, il devient propriétaire des terres qui appartenaient à l'homme paresseux et il obtient pour lui-même la femme du héros. Il la rend heureuse d'avoir un homme travailleur (R48:6, R49:4). Le bonheur d'avoir une femme et de vivre en harmonie avec elle apparaît associé dans ces récits à la diligence dans le travail agricole. Et si l'homme paresseux transformé en vautour ou en épervier meurt tôt (R49:3), l'homme travailleur et sa femme ont, au contraire, une longue vie (R48:7).

À un niveau un peu plus profond, nous trouvons que ces récits nous renvoient aussi de façon symbolique à l'opposition entre l'agriculture et la chasse. Le travail de la culture du maïs s'oppose à la façon de gagner sa vie propre à l'épervier, c'est-à-dire, à la chasse. Celui qui se transforme en épervier (vit de la chasse) a toujours faim (R48:3) parce que les oiseaux et les petits animaux ne se laissent pas attraper (R48:5 et R49:3), il se blesse partout avec les épines et meurt tôt (R49:3). Au contraire, "*si on travaille (sur la terre) on a la nourriture assurée*" (R48:5) et au lieu de mourir tôt, on peut vieillir (R48:7). Un autre message, que ces récits portent, est donc que l'agriculture, en opposition à la chasse, est la façon la plus adéquate de gagner sa vie.

Le vautour et l'épervier sont des oiseaux rattachés au ciel atmosphérique. Ils volent à une grande hauteur et parcourent de grandes distances. Le premier est un charognard et le deuxième, un oiseau de proie. Mais, quels sont les rapports qui existent dans la pensée maseuale entre ces deux grands oiseaux ?

Il faut, tout d'abord, signaler de nouveau que les Maseuals croient que les sorciers adoptent fréquemment l'aspect aussi bien de vautour que de l'épervier (Aramoni 1990: 35). La couleur noire de leurs plumages et le contact avec la chair morte (*ibidem*: 64) de ces deux grands oiseaux, l'un comme prédateur et l'autre comme charognard, en font des symboles étroitement associés à la mort et à la sorcellerie dans la pensée maseuale.

Cette relation du vautour et de l'épervier avec le *naual* des sorciers est en rapport avec ce que nous avons trouvé dans R4:4, un des récits des origines. En effet, ce récit nous raconte que le vautour était envoyé du ciel pour voir ce qui faisaient les hommes après la fin du monde, mais qu'il goûta la viande rôtie des animaux morts que lui offrirent les hommes et, à cause de cela, Dieu le transforma en vautour (R4:4). D'après R4, le vautour viole donc l'interdiction de manger les animaux morts "*qui appartenaient à notre Dieu*" (*tein iaxka todios*) (R4:4). Un autre récit²²³ maseual, narre qu'en ce temps-là, le vautour était un homme, mais Jésus le transforma en animal, en vautour, parce qu'il n'obéit pas l'ordre de Jésus de jeûner les jours établis. Jésus dit: "*s'il veut de la viande et il ne veut que de la viande, qu'il aille la manger... Il y a des animaux qui meurent et pourrissent. Qu'il aille ramasser cette viande et qu'il la mange*" (TTO: 1340).

Quels sont les attributs symboliques spécifiques associés, dans la pensée maseuale, à cet oiseau de proie en opposition au vautour ? Pour répondre à cette question, nous sortirons brièvement des limites que nous nous sommes fixées, et ferons une incursion dans la mythologie des Totonagues de la Sierra, un peuple voisin des Maseuals qui partage le même territoire que ceux-ci.

LE VAUTOUR ET L'ÉPERVIER

Résumé d'un fragment d'un mythe totonaque du déluge

1. *Après le déluge, les dieux du ciel, gênés par la fumée du feu allumé par les hommes de la terre pour rôtir les poissons morts, envoient le vautour à la terre voir ce qui se passe. Les hommes invitent le vautour à manger les poissons et il en mange tellement qu'il ne peut pas s'envoler et il ne conduit pas ces hommes au ciel, comme on lui avait ordonné. Alors les dieux décident que les poissons pourrissent et sentent mauvais. Et les dieux damnent aussi le vautour à manger de la charogne. Il est chargé de nettoyer, de "balayer" la charogne des animaux morts.*

2. *Après l'échec du vautour, les dieux envoient l'épervier conduire au ciel les hommes qui allument le feu. Les hommes invitent l'épervier à goûter les poissons mais l'épervier de dire: Vous m'offrirez de la nourriture quand nous arriverons là-*

²²³ Conte du vautour de Gabriel Francisco Pedro (TTO: 1340-1341)

haut. L'épervier accomplit sa mission. À cause de cela, les dieux décident qu'il doit se nourrir de pigeons. Quand il a faim, tous les deux jours, les dieux lui permettent de capturer un oiseau vivant. (Ichon 1973: 52-55)

Quant au vautour, pour les Totonaques comme pour les Maseuals (R4:4) il est condamné à être un charognard parce qu'il viole une interdiction alimentaire. On se rappelle également que pour la mythologie aussi bien classique (*Leyenda de los Soles*: 120) que totonaque (Ichon 1973: 52-55), les poissons morts sont des humains du monde antérieur qui périrent dans le déluge et qui ont été transformés en animaux. Cela veut dire que le vautour mange des êtres humains transformés en poissons morts. Le fait de manger des êtres humains le rapproche de l'action des sorciers. Quant à l'épervier, dans ce récit totonaque, il est destiné à chasser des pigeons et des oiseaux vivants parce qu'il ne viole pas les interdictions alimentaires. L'épervier est associé à la mort, comme le vautour dans ce récit totonaque, parce que c'est un oiseau de proie qui tue les oiseaux pour les manger. C'est-à-dire que le vautour et l'épervier ont en commun le fait d'être en contact avec la mort pour se nourrir. Cette association à la mort du vautour et de l'épervier qui apparaît dans ce récit totonaque, on la retrouvera par ailleurs dans les récits maseuals que nous sommes en train d'interpréter dans ce chapitre. Ces oiseaux noirs, serviteurs des seigneurs de l'au-delà, qui volent loin et qui sont en contact avec la mort comme charognards et comme prédateurs, constituent des symboles nets de la sorcellerie.

Ces constatations donnent donc un sens au fait que le vautour de R47 soit envoyé à "*la caverne où il y a du feu dedans*" (R47:5), c'est-à-dire, au monde souterrain, étant donné que les esprits des sorciers et ceux des chamane-guérisseurs, sous l'aspect d'animaux (*tonalmej*), surtout de vautours ou d'éperviers, entreprennent des voyages oniriques à ce monde, soit pour y conduire les esprits des hommes (sorcellerie), soit pour chercher leur libération (guérison).

Ces récits expriment une contradiction profonde de la condition humaine. Pour les Maseuals, l'homme doit cultiver le maïs pour s'en nourrir mais, en même temps il est toujours en danger de se constituer lui-même en nourriture des forces magiques, par l'intermédiaire des sorciers et d'autres forces du Mal, représentées ici par l'épervier.

21.2. La visite au Talokan

Nous continuerons maintenant avec l'interprétation de six variantes (R51-R56) d'un récit qui commence par l'enlèvement du héros soit par un épervier soit par les Tonnerres qui

le conduisent au *Talokan*. Le Tableau no. 9 nous montre la distribution des épisodes dans les six variantes.

Tableau no. 9
L'ÉPERVIER

Distribution des épisodes des six versions

R51 L'ÉPERVIER Francisco Orúgoza Teillez	R52 UN HOMME QUI FUT ENLEVÉ PAR UN ÉPERVIER José de la Cruz Pérez	R53 LES ÉPERVIERS QUIDÉVOIENT LES GENS Francisco de los Santos C.	R54 L'ÉPERVIER Micaela Zamites	R55 L'ENFANT ET LES TONNERRES Ma. Manuela Francisca Rosario	R56 UN HOMME PARESSEUX Rafael Vázquez
Un épervier enlève des hommes à une montagne où il les dévore. Pour se protéger, les hommes portent un panier sur la tête et l'épervier n'emporte que le panier. (R51:1)	Les éperviers enlèvent les hommes pour les dévorer. Pour se protéger, trois frères se font des grands chapeaux. (R52:1)	Un épervier enlève les hommes par la tête. Pour se protéger, les hommes portent des paniers sur la tête. L'épervier n'emporte que le panier. (R53:1)	L'épervier enlève les hommes qui travaillent. Pour se protéger, les hommes portent des paniers sur leur tête. (R54:1)	(Pas d'épisode équivalent)	(Pas d'épisode équivalent)
Un homme ne met pas le panier sur sa tête et l'épervier l'enlève. Il tue l'épervier avec un os humain qu'il trouve dans le nid. (R51:2)	Le cadet a la flemme de faire son chapeau. L'épervier l'emporte dans une caverne dans une montagne. Le garçon tue le couple d'éperviers et ses petits avec un os humain. (R52:2-3)	Un vieil homme sarcle un terrain et l'épervier emporte son panier. L'homme continue à travailler sans panier. L'épervier revient et emporte l'homme dans une montagne. L'homme tue l'épervier et ses petits avec une petite machette. (R53:2-3)	(Pas d'épisode équivalent)	(Pas d'épisode équivalent)	Un homme est très paresseux. Il ne veut pas travailler, seulement se promener. (R56:1)
L'homme met les ailes de l'épervier et s'envole dans la forêt où il est égaré pendant trois jours. (R51:3-4)	Le garçon ne peut pas descendre de la montagne. Il meurt de faim. Personne ne l'écoute. (R52:4)	L'homme reste tout seul et dort pendant la nuit dans le nid de l'épervier. (R53:3)	(Pas d'épisode équivalent)	(Pas d'épisode équivalent)	(Pas d'épisode équivalent)
L'homme rencontre des Tonnerres qui le conduisent au <i>Talokan</i> où il prépare leurs aliments. On avertit de ne bouillir que sept grains de maïs et de haricots, il fait bouillir deux poignées, les grains se multiplient et tombent dans le pot et les grains cessent de tomber. (R51:5-15)	Les Tonnerres le conduisent au <i>Talokan</i> et le font travailler à la cuisine comme une femme. On lui dit de bouillir le maïs et les haricots en petites quantités. Il fait bouillir beaucoup de haricots et de maïs, le grain se multiplie le pot se brise et le grain se répand. (R52:5-11)	(Pas d'épisode équivalent)	(Pas d'épisode équivalent)	Les Tonnerres conduisent un enfant petit au <i>Talokan</i> . Ils avertissent l'enfant de ne bouillir que sept haricots. (R55:1)	Le paresseux entre dans une caverne et les Tonnerres lui donnent une poignée de haricots et de maïs et lui demandent de les faire bouillir. Le paresseux remplit un pot de haricots et un autre de maïs et les fait bouillir, le grain se répand et remplit toute la maison. (R56:2-3)
L'homme enlève les couvercles des pots qui contiennent les nuages, l'eau et l'air et provoque une tempête. L'homme s'habille avec des vêtements neufs de Tonnerres et voltige dans le ciel comme un Tonnerre. Les Tonnerres attrapent l'homme et ils le réprimandent. (R51:16-22)	(Pas d'épisode équivalent)	(Pas d'épisode équivalent)	(Pas d'épisode équivalent)	L'enfant ouvre complètement le pot de l'air, s'habille avec les vêtements des Tonnerres et provoque une bourrasque. Il se met les souliers et, quand il claque les pieds, la terre tremble. (R55:2-7)	Le paresseux s'habille avec un très beau vêtement des Tonnerres, s'envole et joue fort comme Tonnerre. Les Tonnerres le poursuivent, l'attrapent et lui enlèvent les vêtements et le relâchent pour qu'il s'en aille. (R56:4-5)
L'homme est congédié et ils le retournent sur terre. (R51:23)	(Pas d'épisode équivalent)	Au lever du jour, il crie en demandant de l'aide. Il descend par les lianes, mais il reste coincé à mi-chemin et des gens le font descendre. (R53:4)	(Pas d'épisode équivalent)	Les Tonnerres prennent l'enfant et le conduisent sur terre. (R55:8)	(Pas d'épisode équivalent)
(TTO: 138-146)	(TTO: 594-597)	(TTO: 330-331)	(TTO: 1321)	(TTO: 1409-1412)	(TTO: 298-299)

Pour rendre plus claire notre interprétation nous présenterons tout de suite un résumé qui est basé principalement sur R51, mais qui intègre et synthétise les éléments des autres variantes que nous considérons importants (entre parenthèses).

R51, R52, R53, R54, R55, R56

L'ÉPERVIER

Version synthétique

1. *Il y a très longtemps, pendant que nos ancêtres travaillaient aux champs, un grand épervier venait les enlever. Il les prenait par la tête avec ses griffes et les transportait, dans une caverne qui était au sommet d'une haute montagne et là-haut, il les dévorait. Les hommes avaient peur et, pour se protéger, ils se firent des paniers ou des grands chapeaux qu'ils se mettaient sur la tête quand ils allaient travailler. De cette façon, quand l'épervier venait, il n'emportait que le panier et l'homme restait sain et sauf.*

2. *Un jour le héros se refuse de se mettre le panier sur la tête parce qu'il pense que l'épervier ne l'emportera pas. Mais l'épervier vient et l'emporte dans la caverne de la montagne où il habite. Ses compagnons de travail veulent l'aider mais ils ne peuvent rien faire. L'épervier ne tue pas l'homme immédiatement parce qu'il est fatigué et s'endort (ou parce qu'il va faire venir ses petits pour leur faire dévorer l'homme). Alors, le héros prend un grand os qui est dans la caverne avec d'autres os humains et qui proviennent des hommes que l'épervier a dévorés, et avec l'os (ou une petite machette), il tue l'épervier (ou les éperviers, grands et petits, et les jette au fond du précipice). Le héros échappe à la mort, mais il ne peut pas descendre de la montagne parce qu'elle est très haute et la caverne est au sommet. S'il se lance de cette hauteur, il mourra. Pour descendre de la montagne, le héros coupe les ailes à l'épervier et il se les met pour s'envoler dans la forêt où il s'égare pendant trois jours et trois nuits. Il cherche son village ou quelqu'un qui lui tienne compagnie pour sortir de la forêt. Finalement, il trouve les Tonnerres qui sont en train de scier des poutres dans la forêt. (Dans d'autres versions, il passe quelques jours sur le sommet de la montagne, isolé, où il meurt de faim, et il est rescapé par les Tonnerres. Ou bien, il descend par des lianes de la montagne en se faisant aider par quelques personnes qui ont entendu ses cris pour demander de l'aide).*

3. *Le héros est conduit au Talokan pour travailler avec les Tonnerres. (Dans R51 le héros est un tout petit enfant qui est enlevé de chez lui par les Tonnerres. Et dans R53, le héros est un homme paresseux qui entre de façon volontaire au Talokan pour y chercher du travail). Au Talokan, le héros est chargé de faire bouillir le maïs et les haricots dans la cuisine (dans R48 il emporte la nourriture aux Tonnerres qui travaillent dans la forêt). Les cuisinières du Talokan sont des crapauds. Les Tonnerres interdisent au héros de faire bouillir beaucoup de grains de maïs et de haricots parce que les grains du Talokan se multiplient beaucoup. Mais le héros viole l'interdiction et fait bouillir plus de grains parce qu'il ne veut pas les faire bouillir tous les jours et parce qu'il pense qu'il doit préparer la nourriture pour beaucoup de monde. Alors le pot commence à remuer (ou se brise) et le grain, à gonfler, à se multiplier et tombe par terre, se répand sur le sol et remplit la maison. Le héros a peur. Les Tonnerres retournent au Talokan, apaisent le pot et le grain cesse de*

tomber sur le sol. Ils réprimandent le héros à cause du gaspillage de nourriture qu'il a provoqué. Le grain est le fruit du travail des Tonnerres. Il n'appartient pas à l'homme. C'est pour cela que pendant la saison des orages (juin-août), si on touche le maïs ou un autre grain, on peut être frappé par les Tonnerres, parce qu'ils aiment le grain qui leur appartient.

4. Au Talokan les Tonnerres conservent les nuages, l'air et l'eau dans des petites jarres. Ce sont les Tonnerres qui sont chargés de faire tomber les pluies partout dans le monde. Ils interdisent au héros de toucher ces petites jarres. Mais il viole aussi cette interdiction et laisse échapper l'air et les nuages. Ensuite il s'habille avec des vêtements nouveaux des Tonnerres et avec eux il s'envole et provoque des tempêtes. (Dans R51 le héros chausse les souliers des Tonnerres et provoque des tremblements de terre quand il les claque contre le sol). Les Tonnerres assujettissent le héros et le conduisent sur terre.

Bien que ces six variantes forment partie du cycle de l'homme paresseux que nous sommes en train de lire, le thème de la paresse n'apparaît que dans R51:2 où le héros est enlevé par l'épervier parce de qu'il "*a la flemme de faire son chapeau*" et dans R56:1 où le héros "*est un homme très paresseux*" (*semi tatsiuj*) qui entre de façon volontaire dans la caverne du *Talokan*. Ce dernier récit nous renvoie à la croyance maseuale que les paresseux cherchent à aller au *Talokan* parce qu'ils pensent qu'ils peuvent y obtenir du maïs sans travailler (voir 20.4). Bien que le thème de la paresse ne soit presque pas présent dans ces six variantes, nous considérons qu'il existe un lien étroit, du point de vue du sens caché, entre ces récits et R47 en ce qui concerne la perte de l'*ekauil*, et la maladie spirituelle. Explorons cette voie d'interprétation.

Nous savons déjà que, pour les Maseuals, la tête est le siège d'une des entités animiques, l'*ekauil*, et que la perte de l'*ekauil* provoque un déséquilibre qui se manifeste par la maladie spirituelle du *susto* (*nemoujtil*, "épouvante"). Pour les Maseuals, la tête doit être protégée pour éviter la perte de l'*ekauil*. À propos de la présence de l'*ekauil* dans la tête et du lien de l'enlèvement de l'*ekauil* avec la sorcellerie, un homme Maseual nous raconta que:

Un chat me persécutait à minuit. Il arrivait toutes les nuits de façon précise entre 11:55 et 11:57. Quoique le chat fût de grande taille, il entra par une toute petite fente des planches du mur. Il posait ses pattes sur ma tête et bien que je fisse tout mon possible pour le saisir par les pattes, je ne réussis jamais à le faire. Finalement nous lui donnâmes des coups de bâton. Il s'enfuit et ne revint jamais. Je fis la résolution de devenir courageux pour ne pas être vaincu par le chat. J'ai cherché un protecteur et celui-ci a découvert qui était le sorcier qui commandait le chat. (Entrevue avec Miguel Osorio Sierra, San Miguel Tzinacapan, 1 décembre 1976)

Dans cette narration nous trouvons que l'action du chat se dirige à la tête de sa victime où, d'après les croyances des Maseuals, siège l'*ekauil*. Les actions malfaisantes du chat se réalisent toujours à l'heure néfaste de minuit et elles sont attribuées à un sorcier contre lequel le héros cherche un protecteur, c'est-à-dire, un chamane-guérisseur. Celui-ci découvre l'identité du sorcier qui réalise ce maléfice. Un des rôles des chamane-guérisseurs est, en effet, de deviner qui provoque le maléfice. La menace est conjurée par la décision du protagoniste de devenir courageux (*yolchikauak*, "cœur [*yol*] fort [*chikauak*]") et de faire fuir le chat au moyen de coups de bâton.

En revenant à la série de récits qui nous occupent ici, on peut déduire que si l'*ekauil* siège dans la tête, le chapeau sur la tête constitue une des façons pour assurer la protection de l'intégrité de l'âme. Le mot en langue maseuale pour dire "mon chapeau" est *nokuayekauil* qui peut être traduit littéralement par "l'ombre (*yekauil*) de ma (*no*) tête (*kua*)". Les Maseuals considèrent que porter le chapeau est une question d'honneur. Le rapport entre le chapeau et l'honneur d'une personne peut se déduire des faits ethnographiques suivants: Quand un homme maseual trouve sa femme avec un autre homme, il fait tout son possible pour s'emparer du chapeau de son rival pour le porter devant les tribunaux du village comme élément de preuve de l'adultère. L'homme qui retourne chez lui sans chapeau provoque des commentaires sur son honneur. L'homme qui s'enivre et perd son chapeau est perçu aussi comme un homme sans honneur. On associe donc le chapeau d'un homme à son honneur. L'étymologie du terme *nokuayekauil* ("l'ombre de ma tête") pour désigner le chapeau nous renvoie donc à l'entité animique appelée *ekauil* ("ombre").²²⁴

Les éléments antérieurs nous donnent le contexte pour établir un rapport entre l'épisode de nos récits maseuals qui nous raconte comment l'épervier s'empare d'un homme et le transporte par la tête (R51:1-2, R51:1-2, R53:1-2, R54:1) jusqu'à une caverne (R51:2) située au sommet d'une montagne (R51:1, R51:2, R53:2). En effet, nous avons déjà parlé du rapport entre l'épervier et le *ekauil* des sorciers. L'action de l'épervier de saisir l'homme

²²⁴ On se rappelle que les Aztèques considéraient les cheveux comme imprégnés d'énergie divine et comme une protection. Ils laissaient croître les cheveux des enfants et quant ils les coiffaient, ils prenaient certaines précautions comme réciter des formules magiques. Quand un guerrier s'emparait d'un captif, il coiffait une partie de sa chevelure qu'il portait afin d'augmenter sa propre force. On exposait les sorciers à perdre leur *tonalli* de la même sorte en les coiffant, ce qui signifiait leur mort (López Austin 1980 I: 225, 242, 246 et 248. Résumé emprunté d'Aramoni 1990: 39).

par la tête symbolise de façon très nette l'enlèvement de l'*ekauil* qui siège dans la tête. Et le transport de la victime jusqu'à une caverne située au sommet d'une montagne fait référence au transport à l'au-delà étant donnée que, d'après les croyances des Maseuals, la caverne constitue une entrée du monde souterrain dangereux.

Quatre des six variantes de ce récit (R51:1, R51:1, R53:1 et R54:1) nous font connaître que les hommes qui travaillent dans les champs protègent leur tête des attaques de l'épervier avec un panier ou un grand chapeau, qu'ils se mettent sur la tête. Le chapeau ou le panier apparaît ici comme un signe qui nous renvoie à la protection contre l'enlèvement de l'*ekauil* qui siège dans la tête. Et c'est précisément l'omission de se protéger la tête avec le chapeau ou le panier qui occasionne l'enlèvement du héros par l'épervier et son transport à l'au-delà.

Remarquons aussi que le héros-victime est, dans un récit, un vieillard (R53:2); et dans deux autres, un homme (R51:1 et R54:1); ou le cadet de trois frères (R51:2); ou même un enfant, dans le cas de l'enlèvement par les Tonnerres (R55:1). Nous interprétons que cette variation de l'âge de la victime indique bien la vulnérabilité universelle des hommes aux attaques contre leur intégrité quel que soit leur âge ou aussi leur sexe comme l'exprime la narratrice de R55: "*Les Tonnerres emportent les personnes. Ainsi, comme je suis assise ici, ils peuvent m'emporter*" (R55:8).

Nous pouvons remarquer que le transport du héros au *Talokan* est régi aussi par une grande variation. Dans un cas (R51:3), le héros lui-même coupe les ailes de l'épervier mort et se les met pour s'envoler à travers la forêt et rencontrer les Tonnerres qui le conduisent au *Talokan*. Dans R56:1 le héros lui-même marche vers la caverne et entre au *Talokan*. Dans deux autres récits (R51:5-11 et R55:1), les Tonnerres emportent le héros au *Talokan* du sommet de la montagne, où l'avait conduit l'épervier, ou de sa propre maison. Finalement, dans une variante (R53:4), le héros descend lui-même de la montagne par des lianes et quelques hommes l'aident à terminer la descente. L'*ekauil* peut donc être enlevé dans une diversité de situations, même si les lieux sauvages (*ouijkan*) sont les plus fréquents.

Dans presque tous les récits, le texte insiste sur l'isolement du héros et sur la peur qu'il éprouve pendant son séjour dans les espaces considérés comme dangereux, sauvages, soit dans la caverne au sommet de la montagne, soit dans la forêt. Ou pendant le temps considéré comme dangereux, néfaste, de la nuit (*youal*) qu'il passe dans la caverne au

sommet de la montagne ou dans la forêt. Les récits insistent que le héros cherche la compagnie d'un homme pour se sortir de sa situation et retourner à l'espace humain du village. Ces éléments nous renvoient à l'isolement et à la peur qu'éprouve l'âme égarée, d'après les croyances des Maseuals, quand elle erre dans l'au-delà. Ce sont presque toujours les Tonnerres qui "viennent à son aide". (Dans un seul récit [R53:4] ce sont des humains qui l'aident à retourner à l'espace humain de son village). Ces "aides" symbolisent, selon nous, la fonction du chamane-guérisseur qui entreprend des voyages oniriques à l'au-delà pour rescaper les âmes égarées de leurs clients.

Le séjour du héros au *Talokan* commence par ce qu'on pourrait considérer comme un rite initiatique (Aramoni 1990: 63). Le héros semble se transformer en un être de l'au-delà. Le héros y adopte le rôle de femme, ce qui est très fréquent dans les rites initiatiques de diverses cultures (Turner 1968: 576). R49:6 l'affirmera explicitement quand il nous dit: "*L'homme commença à travailler comme une femme*" (*kemej eskia se siuat*) et d'autres récits l'affirmeront de façon implicite quand ils nous informent que le héros apporte la nourriture aux Tonnerres qui travaillent dans la forêt, de la même façon que le font les femmes maseuales quand elles apportent au champ, vers midi, la nourriture à leurs époux. Ensuite le héros, toujours en remplissant un rôle de femme, doit bouillir à la cuisine le maïs et les haricots pour préparer la nourriture des habitants du *Talokan*. Mais il échoue dans cet apprentissage initiatique parce qu'il viole l'interdiction de ne bouillir que quelques grains, généralement sept (*chikome*) (on se rappelle l'association du sept avec le maïs, voir note 62). Il voudrait préparer le maïs au *Talokan* comme on le prépare sur la terre d'où il procède. Mais, comme nous le verrons après, au *Talokan* qui est la source des aliments, "*il y a d'autres lois*" (R67:3), c'est-à-dire que les choses y sont différentes, et les grains y sont animés d'une merveilleuse capacité de reproduction. Le status d'étranger du héros au *Talokan* se manifeste clairement: Il ne comprend pas le comportement des choses du *Talokan* et veut toujours travailler comme on travaille sur la terre. Le héros n'appartient pas au *Talokan*. Sa place est sur la surface de la terre, *Taltikpak*. Le fait que le héros soit associé, pendant son séjour au *Talokan*, aux aliments qu'il prépare aux Tonnerres et qu'il leur apporte, nous renvoie à la situation de l'âme égarée dans l'au-delà où elle est subordonnée aux êtres qui habitent dans ces espaces mythiques, et liée de façon particulière à leur façon de s'alimenter.

Finalement, le dernier épisode de cette série de récits nous présente les Tonnerres comme faiseurs de la pluie (*achiuanimej* littéralement "faiseurs [*chiuani-mej*] de l'eau [*a-ti*"]) pour tout le monde et nous montre, de nouveau, le status d'étranger du héros au *Talokan*. En effet, cet ensemble de variantes met en relief la fonction de ces êtres mythiques appelés Tonnerres. Ce sont eux qui sont à la base des phénomènes météorologiques essentiels aux récoltes, et qui peuvent les anéantir aussi par les tonnerres, le vent et la pluie et même les tremblements de terre. Quant au status d'étranger du héros à *Talokan*, quand il commence à se considérer comme un des habitants de cet endroit et usurpe les fonctions des Tonnerres, il provoque des désastres. Le héros prend des vêtements que les Tonnerres utilisent pendant leurs excursions pour provoquer la pluie. Dans un des récits, il prend des souliers avec lesquels il cause des tremblements de terre. Remarquons dans ces épisodes l'importance octroyée au déguisement. De la même manière que le sorcier ou *naual* (*naual*, dans la langue maseuale ou *nahualli* dans la langue classique, signifie "déguisement") ou le chamane-guérisseur se servent de déguisements (dans leur transformation en animaux) pour réaliser certaines activités inhérentes à leurs rôles, ce récit nous racontent comment les Tonnerres et le héros, qui usurpe leur rôle, s'habillent avec des vêtements qui leur permettent d'exercer les fonctions de faiseurs de la pluie (*achiuanimej*) et de provoquer des tremblements de terre.

Il faut remarquer ici que dans la mythologie nahuatl classique on trouve aussi la croyance aux jarres qui contiennent au *Talokan* l'eau et le vent pour produire la pluie et le vent sur la terre (HMP 1985: 26).

Mais ce contrôle des éléments météorologiques de la part des Tonnerres trouve dans ce récit un nouvel élément que nous n'avons trouvé dans aucune autre source: les Tonnerres contrôlent aussi les tremblements de terre. Le récit nous dit que quand l'enfant joue avec les souliers qu'il trouve entre les vêtements des Tonnerres, il provoque des tremblements de terre. L'enfant "*claquait les pieds sur la terre (mozapatojtij tatejteliksa) et la terre tremblait (tauiuiyoka)*" (R55:3). Cependant, l'attribution de provoquer des tremblements de terre n'est pas un fait privatif des Tonnerres, R10:8 et R13:3 attribuent à Jean l'Ours les tremblements de terre et les pluies torrentielles pendant l'époque des tempêtes.

21.3. Le paresseux et sa maîtresse

Le dernier récit du cycle de l'homme paresseux (R57) associe de forme explicite la paresse à la maladie spirituelle. Si dans trois récits de cet ensemble (R47, R49 et R53) la paresse se présente comme un thème explicite et dans toutes les autres versions la maladie spirituelle apparaît de façon cachée, dans la variante que nous allons interpréter ci-dessous, la maladie spirituelle est énoncée de façon explicite en conjonction avec la paresse. De plus, cette version porte sur l'infidélité conjugale, ce qui nous fournit un lien avec les récits du cycle de la femme infidèle que nous aborderons dans le chapitre suivant (3.3). Voici le résumé de ce récit:

R57

L'HOMME QUI DÉFRICHA UN TERRAIN POUR SEMER DU MAÏS

José Nazario Ocotlán

1. *Il y avait un homme paresseux qui trompait sa femme en lui disant qu'il allait travailler pour semer du maïs. Mais l'homme avait une maîtresse et chaque fois qu'il allait à son champ il se faisait accompagner d'elle. Il ne travaillait pas. Il perdait son temps avec sa maîtresse.*

2. *Comme l'homme ne finissait pas de défricher le terrain, sa femme lui dit: Tu as dépassé les bornes ! Combien de terre est-ce que tu as défriché ? Je veux le savoir pour calculer combien de grain je dois me procurer. L'homme de répondre: Ce n'est pas beaucoup. Obtiens le grain que tu veux. La femme demanda trois kilos et demi de grain de maïs et le mit dans l'eau. L'homme emporta le grain à son terrain mais il ne le sema pas, il fit un trou dans le sol et y mit le grain.*

3. *Quand l'homme allait à son champ il se faisait toujours accompagner de sa maîtresse. À la place où ils se reposaient, il n'y avait plus d'herbes parce qu'ils y allaient tous les jours. L'homme et sa maîtresse avaient fabriqué une corde en écorce de *jonote*²²⁵ et la suspendirent sur la branche d'un très grand arbre. Ils avaient fait une balançoire et ils se balançaient enlacés.*

4. *La femme de l'homme paresseux alla voir ce qui faisait son époux. Elle se rendit compte que son époux n'avait rien fait et qu'il était en train de balancer sa maîtresse. Elle vit aussi que son époux avait mit dans un trou le grain qu'elle avait obtenu et que les petites plantes de maïs poussaient comme du gazon. Le lendemain la femme retourna au champ et elle trouva l'homme et sa maîtresse enlacés et endormis. Tu dois savoir que quand il fait chaud, on s'affaiblit beaucoup. Alors la femme fit descendre la corde de la balançoire, elle l'enroula autour de son corps et se jeta sur le sol. Nos ancêtres avaient la faculté de se transformer en diverses sortes d'animaux. La femme se transforma en un énorme boa (*petakouat*), qui enroula l'homme et sa maîtresse et les frappa avec sa queue. Ils étaient épouvantés. Ils furent dominés par la peur. De retour chez eux, ils avaient beaucoup de fièvre. Quand la femme demanda à son époux pourquoi il était malade, il lui répondit: Je ne sais pas*

²²⁵ *Xonot, Heliocarpus spp..*

pourquoi, je suis tombé et j'ai fait des culbutes sur le sol. Je suis probablement malade d'épouvante. La fièvre ne cessa pas et l'homme mourut. Peut-être la maladie d'épouvante est-elle dangereuse. Deux jours après, la maîtresse mourut aussi. La femme dut faire l'aumône pour ensevelir son époux. Elle ne l'accompagna pas au cimetière et elle n'offrit pas du café à ceux qui sont allés aux funérailles parce qu'elle ressentait de la haine pour son époux. (TTO: 760-762)

Comme dans les récits antérieurs du cycle de l'homme paresseux, le sens de ce dernier récit est axé sur les oppositions travail/paresse et santé/maladie, mais une nouvelle antinomie, fidélité/infidélité, joue ici un rôle significatif important.

D'après le texte de ce récit, le héros est un homme à la fois paresseux (parce qu'il ne cultive pas) et infidèle, il "perd" son temps avec sa maîtresse (*se siuat de kalampa*, "une femme de dehors la maison"). Bien que sa femme lui procure le grain de maïs et le fait germer dans l'eau, l'homme emporte le grain à son terrain mais il ne le sème pas. Il fait un trou dans le sol et y met le grain et les petites plantes de maïs poussent comme du gazon.

L'homme ne produit pas l'aliment physique, le maïs (*taol*), pour son épouse, et il ne lui procure pas, non plus, l'aliment affectif à cause de son l'infidélité. Les phrases qui décrivent l'infidélité sont, parfois, très explicites et, d'autres fois, chargées d'éléments symboliques autour de l'union sexuelle. En effet, à la place où l'homme et sa maîtresse se reposent, il n'y a même plus d'herbes parce qu'ils y vont tous les jours (R57:3). Nous interprétons cette remarque sur l'infertilité de la terre là où les amants font l'amour comme une façon symbolique d'exprimer que l'adultère affecte l'équilibre naturel. Il constitue une profanation de la terre. Ceci sera réitéré à plusieurs reprises par la suite dans les récits du cycle de la femme infidèle (22.3). Quant à la corde (*reata*)²²⁶ que l'homme et sa maîtresse fabriquent, c'est un symbole phallique dans la pensée de beaucoup de mexicains. La balançoire où ils se balancent enlacés c'est une allusion explicite à l'acte sexuel. La femme trompée trouve son époux et sa maîtresse enlacés et endormis (R57:4). Ces références à l'infidélité aussi bien explicites que symboliques apparaissent dans le contexte du récit comme des actions répréhensibles.

L'infidélité de son époux provoque la jalousie de la femme trompée et elle utilise les ressources du nahualisme pour se venger de son époux et de sa maîtresse. Enroulée dans la corde, elle se jette au sol et se transforme en un énorme boa (*petakouat*) (R57:4). Alors, le

²²⁶ Le mot "*mekat*" ("corde") désigne, dans le langage courant l'amant ou la maîtresse, selon le cas.

boa enroule l'homme et sa maîtresse et les frappe avec sa queue.²²⁷ Si l'adultère rompt l'équilibre naturel, la terre, en châtiant les infracteurs le rétablit au moyen des ressources du nahualisme. La phrase du récit: "*nos ancêtres avaient la faculté de se transformer en diverses sortes d'animaux*" (R57:4), nous renvoie à des temps antérieurs où tous les humains possédaient cette faculté aujourd'hui réservées aux sorciers et aux chamanes.

Alors, la femme, transformée en une espèce de boa (*petakouat*), provoque chez son époux et sa maîtresse l'épouvante qui les conduira à la mort. En effet, le récit est très explicite: "*ils étaient épouvantés. Ils furent dominés par la peur... de retour chez eux, ils avaient beaucoup de fièvre (totonik)*" (R57:4), celle-ci est un des symptômes de l'épouvante. Et quand la femme demanda à son époux pourquoi il était malade, il lui répondit: "*Je ne sais pas pourquoi, je suis tombé et j'ai fait une culbute sur le sol. Peut-être, j'ai été frappé d'épouvante*" (*nimomoujtij*) (R57:4). Les culbutes sur le sol sont en rapport avec la croyance que l'épouvante consiste à ce que *l'ekauil* "tombe" sur la terre. Et l'épouvante les conduit à la mort: "*La fièvre ne cessa pas et l'homme mourut... deux jours après sa maîtresse mourut aussi*" (R57:4). Parce que, nous dit le récit, "*la maladie d'épouvante est dangereuse*" (R57:4).

Ici la transformation de la femme en serpent constitue donc un fait de nahualisme, de sorcellerie qui provoque l'épouvante à ses infracteurs, ce qui les conduit à la mort. Le nahualisme combiné à la sorcellerie remplit donc ici le rôle de résoudre radicalement un problème d'harmonie sociale et conjugale.

Ce dernier récit, on le voit, n'implique pas de voyage au *Talokan*. Grâce au nahualisme, ce sont les forces chtoniennes qui viennent jusque dans son champ châtier le coupable.

De nouveau, dans cet ensemble de récits, nous ne trouvons que des éléments rattachés au pôle religieux méso-américain.

²²⁷ On croit que certains serpents ont comme caractéristique de frapper leurs victimes avec la queue, comme avec un fouet.

CHAPITRE 22

LA FEMME INFIDELE

Nous venons de voir qu'en surface, les récits que nous avons interprétés dans les deux chapitres antérieurs (20 et 22) ont pour but de stigmatiser la paresse de l'homme et, de façon corrélative, d'appuyer l'idée que la vertu principale que doit pratiquer l'homme est d'être travailleur afin de pourvoir aux besoins alimentaires de sa famille. En même temps notre lecture a trouvé qu'à un niveau plus profond, ces même récits cherchent à faire réfléchir sur des sujets extrêmement importants dans la pensée maseuale, comme les maladies spirituelles, le rôle des chamane-guérisseurs et le *Talokan* dont les seigneurs contrôlent la nature et les gestes des humains. De façon corrélative, les récits que nous aborderons ensuite (22.1), au niveau de la surface, blâment l'infidélité conjugale (surtout, mais pas exclusivement l'infidélité de la femme) et en même temps ils ont pour but d'inculquer la fidélité qui est considérée comme une vertu fondamentale particulièrement pour la femme mariée. Les infractions à cette norme morale sont châtiées par le *Talokan* avec la privation de la nourriture de la famille. En même temps, à un niveau plus profond, ces récits portent parfois sur le thème du nahualisme.

Dans la section 22.1 nous aborderons l'interprétation d'une série de neuf récits que nous avons appelé le "cycle de la femme infidèle" parce qu'ils nous narrent des récits d'adultères dans lesquelles la culpabilité est attribuée principalement à la femme. Nous avons divisé cet ensemble de récits en deux groupes: les variantes où le héros est un chasseur (R58-R61), et celles où le protagoniste principal est un pêcheur (R62-R66). Cependant il existe de très grandes similitudes entre les deux séries de variantes (voir tableaux no. 10 et 11), ce qui nous induit à les considérer comme une seule structure narrative. En réalité, tant la pêche que la chasse constituent des activités de prédation directe, tandis que l'agriculture implique un long processus productif. À notre avis, le seul aspect important qui différencie les deux groupes de variantes est que les versions du chasseur nous renvoient à la terre, et celles du pêcheur, à l'eau. Et la seule raison de cette segmentation est que, pour accéder au monde souterrain qui constitue un élément fondamental des récits de ce cycle, ils existent deux routes: l'entrée des cavernes et celles

des fosses profondes des rivières et des lacs. Pour ces raisons, nous traiterons tout l'ensemble de variantes de ce cycle comme un seul récit.

Par la suite, nous aborderons dans la section 22.2 un autre récit (R67) qui porte sur les poissons que le *Talokan* donne aux hommes comme nourriture. Bien que la thématique de l'infidélité conjugale ne soit pas présente dans ce récit, il partage avec les autres récits de ce cycle (22.1) le rapport entre la nourriture des hommes et le *Talokan*. Pour cette raison, nous avons inclus R67 dans ce chapitre. Commençons donc notre lecture des récits du cycle de la femme infidèle.

22.1. La femme infidèle

Le tableau suivant (no. 10) nous montre la distribution des épisodes dans les quatre versions du chasseur (R58-R61). Étant donné la grande similitude des diverses variantes, nous présenterons ensuite une version synthétique de celles-ci. Nous ferons de même avec les versions du pêcheur, c'est-à-dire, le Tableau no. 11 qui résume les épisodes des diverses variantes (R62-R66), sera suivi par une version synthétique.²²⁸

²²⁸ Les versions résumées de ces récits apparaissent dans l'Annexe.

Tableau no. 10
LA FEMME INFIDÈLE - VERSIONS DU CHASSEUR
Résumé des quatre versions

R58 BON CHASSEUR José de la Cruz Pérez	R59 UN CHASSEUR Filiberto Contreras Diego	R60 CONTE DU CHASSEUR Antonio Domínguez	R61 UN CHASSEUR Francisco de los Santos Castañeda
Un chasseur a de très bons chiens pour la chasse, il n'échoue jamais. (R58:1)	Un homme chasse des animaux de la forêt pour subsister. Il a un chien qui l'accompagne. (R59:1-2)	Un homme chasse toutes sortes d'animaux. (R60:1)	Un homme chasse dans la forêt. (R61:1)
Sa femme le trompe et alors le chasseur ne réussit qu'à blesser les animaux. (R58:2)	Sa femme a un amant. (R59:2)	Sa femme partage la viande des prises avec son amant qui s'enivre chez elle. (R60:1)	Sa femme a un amant avec lequel elle partage la viande. (R61:1)
Ses chiens qui poursuivaient un animal blessé, sont attachés au <i>Talokan</i> avec des serpents. (R58:3-4)	On attache le chien dans la caverne dans une montagne où est la source de la vie des animaux. (R59:3)	Ses chiens sont retenus dans une caverne pendant douze jours. (R60:2)	On retient le petit chien du chasseur dans une caverne. (R61:2)
La femme détache les chiens et elle est dévorée par les animaux. (R58:4)	La femme détache le chien et d'autres chiens la dévorent. (R59:4)	Dans la caverne on dit au chasseur qu'il doit abandonner sa femme. (R60:3)	Le chasseur conduit sa femme dans la caverne où on la réprimande et les animaux la dévorent. (R61:3)
Le chasseur reçoit une femme semblable à la sienne. (R58:5)	On lui remet sa femme. (R59:5)	On lui donne une fille en forme d'un grand serpent. (R60:3)	On dit au chasseur de se chercher une autre femme sur la terre. (R61:4)
On lui donne des grains pour pratiquer l'agriculture et des gardiens qui sont des serpents. Il devient très riche. (R58:6,8)	(Pas d'épisode équivalent)	(Pas d'épisode équivalent)	(Pas d'épisode équivalent)
La femme se transforme en chevreuil et elle ne mange que <i>yerba mora</i> . ²²⁹ On lui fait quelque chose au <i>Talokan</i> et elle mange comme les humains. (R58:9)	L'homme parle à sa femme avant d'arriver chez lui et elle se transforme en boa masacoat, dans la caverne on la retransforme en femme. (R59:5)	Le chasseur l'appelle et la frappe quatre fois avec une baguette et le serpent se transforme en femme. (R60:3)	(Pas d'épisode équivalent)
L'amant harcèle la femme et celle-ci se transforme en serpent et le tue. Les animaux du <i>Talokan</i> dévorent le corps de l'amant. (R58:7)	Un jeune homme métis garde la maison, l'amant harcèle la femme, le jeune homme se transforme en serpent <i>naujyakej</i> ²³⁰ et le tue. (R59:6)	On dit au chasseur qu'il doit conduire l'amant au <i>Talokan</i> s'il continue de harceler sa femme. (R60:3)	(Pas d'épisode équivalent)
(TTO: 910-915)	(TTO: 1257-1258)	(TTO: 398-402)	(TTO: 314-315)

R58, R59, R60 et R61
UN CHASSEUR
Version synthétique

1. *Il y a très longtemps, il y avait un homme qui chassait des animaux de la forêt pour sa subsistance. Ce chasseur aimait beaucoup son travail. Il vendait ses prises pour acheter du maïs. Il travaillait seul, il ne collaborait pas à la coupe du bois et ne participait pas aux autres travaux. Le chasseur avait de très bons chiens (ou un seul chien) pour la chasse. Il n'échouait jamais, quand il sortait, il chassait des animaux*

2. *Mais sa femme avait un amant. Quand le chasseur sortait dans la forêt, l'amant venait rencontrer sa femme vers midi. Ils conversaient très contents. Elle lui donnait à manger, et elle lui offrait la viande de la chasse de son mari. Mais Dieu est en train de nous voir.*

²²⁹ *Tomakilit, Solaum nigrum L.*

²³⁰ *Naujyakej* ("quatre [*nauj*] narines [*yekatsol*]"), *Bothrops atrox*.

3. *Un jour quelque chose: d'étrange arriva au chasseur. Quand il sortait avec ses chiens pour chasser, il ne réussissait pas à les tuer, il les blessait seulement. Il lui arrivait toujours la même chose, il faisait feu et il ne faisait que blesser les animaux. Un jour cet homme blessa un animal et ses chiens le poursuivirent. L'animal entra dans une caverne qui était dans la montagne, où est la source de la vie des animaux, et les chiens y entrèrent aussi. Le chasseur entendait faiblement les aboiements des chiens qui étaient déjà très loin. Il les appela, il siffla, mais ensuite, il n'entendit plus leurs aboiements. Le chasseur brisa une pierre pour entrer dans la caverne en se traînant. Par moments, il pouvait se mettre debout et marcher. Il arriva là où étaient ses chiens, dans un endroit qui ressemble à la terre. En chemin, il rencontra un vieil homme et une vieille femme qui lui dirent: Tes chiens sont ici parce que tu ne fais que blesser nos animaux. Les vieillards avaient des animaux qui étaient dans un enclos. Il y avait beaucoup d'animaux différents: coatis, chevreuils, opossums et toute sorte d'animaux. Mais ces vieillards n'étaient pas des hommes ordinaires. Ils étaient ceux qui nous connaissons maintenant comme Talokan Notre Père et Talokan Notre Mère. Ils y gouvernent. Nos parents du Talokan dirent à l'homme: Voici tes animaux. Mais les chiens étaient attachés avec des serpents. Il était donc impossible que les chiens puissent se détacher pour s'échapper. L'homme de dire: Laissez-moi emporter mes chiens maintenant. Les vieillards de lui répondre: Tu ne les emporteras pas. Va-t'en et amène ici ta femme parce qu'elle est en train de pécher. Qu'elle vienne emporter les chiens !*

4. *Quand l'homme arriva chez lui, il dit à sa femme: Là-bas dans la forêt, dans la caverne, on m'a dit de te conduire pour que tu ailles détacher les chiens. Comme la femme ne savait pas la vérité, elle dit à l'homme: Bon, je pense que je dois y aller parce que ces chiens sont de bons chasseurs. Ils s'en allèrent, la femme allait très joyeuse. Ils y arrivèrent et la femme détacha les chiens. On dit à la femme: Pendant que ton époux va chercher des animaux, de petits animaux de la forêt, tu manges avec cet homme qui est ton amant. Tu ne sais pas que tu fais une chose mauvaise, parce que ces animaux nous appartiennent. Ils ne vous appartiennent pas. Maintenant tu vas payer. Notre Père Talokan prit la femme et il alla la jeter au milieu des animaux blessés. Les animaux (des chiens dans R59:4) mirent en pièces la femme et la dévorèrent. L'homme entendait comment les animaux brisaient les os de sa femme quand ils la dévoraient. L'homme était effrayé de voir la mort de sa femme.*

5. *Après cela, le chasseur dit aux vieillards: Alors, ma femme est restée²³¹ ici. Les vieillards de lui dire: Tu ne dois pas être triste, notre enfant. Tout de suite tu emporteras ta femme, tu emporteras un animal comme femme. Ici, quelque part il y a des filles. Tu emporteras une d'elles. L'homme étonné regarda les vieillards, ils ouvrirent une espèce de caverne où je ne sais pas quoi. Ils ouvrirent une porte et beaucoup de femmes commencèrent à sortir. Toutes étaient demoiselles (señoritas dans le récit original en nahuatl). Les vieillards de dire au chasseur: Choisis celle que tu aimes le plus. L'homme de répondre: C'est bien. Soudain il vit apparaître sa femme, elle était là de nouveau. L'homme dit aux vieillards: J'emmènerai celle-ci. Ils lui répondirent: Bon, tu pourras l'emmener, il n'y a pas de problème. (Dans une des variantes [R59:5] les maîtres du Talokan interdissent au chasseur de parler à sa nouvelle femme sur le chemin de retour. Mais comme le chasseur viole cette interdiction, la femme se transforme en masacoat (une espèce de grand boa) et*

²³¹ Expression équivalente à "mourir" dans la langue maseuale.

retourne dans la caverne. Là-bas on la remet à l'homme et il ne lui parla pas jusqu'à ce qu'ils arrivèrent chez le chasseur.) (Dans une autre variante [R61:4] on invite le chasseur à se chercher lui-même une autre femme sur la terre.)

6. L'homme emporta son épouse et ses chiens sur la terre. Avant de sortir vers la terre, le vieillard lui dit: Tu dois poursuivre ton métier de chasseur comme tu l'as fait jusqu'à maintenant, tu ne dois pas en renoncer. Mais si tu ne veux pas continuer à chasser, je vais te donner quelques grains. C'est mieux que tu ne vives pas de la chasse. Je vais plutôt te donner des grains de sésame, de piment, de tomate, de maïs et de haricots. Avec ce que je t'ai donné, tu pourras travailler et vivre. Alors le vieillard remit à l'homme divers grains, quelques grains de chaque espèce. L'homme chercha un terrain qui ne produisait rien, où même le café ne se produisait pas. Il le sarcla et sema les grains que lui donnèrent nos parents du Talokan. Les grains produisirent beaucoup de fruit. Là où l'homme sema il y eut de très bonnes récoltes de maïs, de courges et d'autres fruits. Les grains que l'homme avait reçus au Talokan produisaient de très bonnes récoltes. Avec tout cela l'homme devint immensément riche. Dans les terrains qu'il ensemençait personne ne lui faisait de mal. Même s'il était facile de lui voler ses récoltes, puisqu'elles étaient très bonnes, l'homme avait mis des gardiens qu'on lui avait recommandé au Talokan. C'étaient des grands serpents *nauyacas*. Qui oserait donc entrer dans un terrain habité par des serpents ? Ceux qui y entraient, sortaient en courant très effrayés. L'homme paraissait recevoir des bénédictions du Talokan.

7. L'amant de la femme continuait à rôder près de la maison. Il conversait avec la femme et l'invitait à faire la causette. La femme semblait être toujours fâchée. Après que cet homme méchant eut beaucoup insisté, la femme lui dit: Bon, j'irai, nous converserons quelque part, attends-moi par là-bas. Alors, avant de s'en aller près de cet homme, la femme se transforma en serpent et elle se rapprochait pour le piquer, mais l'homme échappait chaque fois qu'il voyait le serpent. L'amant disait à la femme: Pourquoi n'es-tu pas venue ? J'y suis resté en t'attendant. La femme de répondre: J'y suis allée mais tu ne m'as pas attendu. L'homme de continuer: Mais... comment ? Si c'était un serpent qui m'a poursuivi. La femme de dire: C'est ton imagination. Ainsi s'écoula beaucoup de temps. Un jour la femme dit à l'amant: Bon, si tu veux que nous fassions l'amour, il est bon de le faire ici. Alors ils se préparèrent à commettre le péché. Mais soudain, la femme se transforma en serpent et piqua l'homme. (Dans une autre variante [R59:6] c'est un frère métis de la femme qui se transforme en serpent *nauyaca* et tue l'amant). Celui qui avait fait tant de mal au chasseur, qui lui vola le bonheur, mourut. Quand le mari de la femme arriva, il vit par terre l'homme mort. L'homme dit à sa femme: Et bien... ? Et sa femme de lui répondre: Et bien quoi ? Voici l'homme avec lequel ta femme antérieure te trompait. Maintenant allons le laisser là-bas où tu es allé pour me faire venir. Ils conduisirent au Talokan le corps de l'amant de la femme morte, ils allèrent là-bas le jeter et les animaux l'y dévorèrent.

8. Mais la femme ne mangeait pas²³², bien que l'homme lui dît de manger. Elle répondait: J'ai déjà mangé. L'homme demandait à la femme: Où est-ce que tu es allée manger. Elle de répondre: Je suis allée là-bas, je suis allée manger un peu de *yerba mora*²³³ et je n'ai pas faim. L'homme voyait que ses lèvres étaient un peu violacées,

²³² C'est-à-dire, ne mangeait pas la vraie nourriture, les galettes de maïs.

²³³ Une espèce d'herbe comestible.

parce qu'elle avait mangé la yerba mora. L'homme disait: Pourquoi ne prend-elle pas son déjeuner avec moi ? Est-ce qu'elle me hait ? Ou quoi ? Alors l'homme alla au Talokan dire à ses beaux-parents que sa femme ne mangeait pas. Les maîtres du Talokan répondirent: Elle mangera après. Elle mange avant que tu manges. Tu ne dois pas te préoccuper. Un jour l'homme surveilla sa femme et vit que sa femme se jetait par terre, elle se roulait et se levait transformée en un beau chevreuil et elle allait manger de l'herbe. Après elle se roulait de nouveau et se levait retransformée en femme. Alors l'homme sut que sa femme se transformait en animal mais il n'a rien dit. Il retourna au Talokan, il alla raconter ce qu'il avait vu. Notre père du Talokan lui dit: Ah ! Oui ? Fais-la venir ici de nouveau et je verrai ce qu'on peut faire. Nous ne savons pas ce que notre père du Talokan a fait pour que la femme puisse manger comme nous mangeons sur la terre. L'homme emporta la femme au Talokan, là-bas ils lui firent quelque chose, probablement ils la bénirent ou nous ne savons pas ce qu'ils lui ont fait. Après cela, la femme ne se retransformait plus en animal, elle mangeait comme les gens de la terre. Elle vécut ainsi avec l'homme qui est devenu très riche, il eut beaucoup d'argent. (TTO: 910-915, 1257-1258, 398-402, 314-315)

Nous présenterons à la suite un tableau-synthèse du conte du pêcheur puis une version synthétique. Ensuite nous analyserons les deux types de récits.

Tableau no. 11
LA FEMME INFIDÈLE - VERSIONS DU PÊCHEUR
Distribution des épisodes

R62 LE PÊCHEUR José Nazario Ocotlán	R63 LE PÊCHEUR José de la Cruz Pérez	R64 LE PÊCHEUR ET SA FEMME Rafael Vázquez	R65 UN PÊCHEUR Francisco de los Santos C.	R66 LA FEMME QUI TROMPAIT SON MARI Juan Francisco Nicolás Capi
Un pêcheur va fréquemment pêcher et vend les poissons. (R62:1)	Un homme est chasseur et pêcheur, il vend des poissons. (R63:1)	Un pêcheur attrape toujours des poissons et les vend, il n'échoue jamais. (R64:1)	Un pêcheur attrape des poissons grands et bons. (R65:1)	Un homme gagne sa vie comme pêcheur. (R66:1)
Sa femme a un amant avec lequel elle partage les poissons. (R62:1)	La femme a un amant avec lequel, elle partage les poissons. Le pêcheur ne pêche presque plus rien. (R63:2-3)	Sa femme a un amant et partage les poissons avec lui. (R64:2)	Sa femme partage les poissons avec son amant. (R65:1)	Sa femme mange les poissons avec son amant. Le pêcheur ne mange que les restes. (R66:1)
(Pas d'épisode équivalent)	Le pêcheur attrape trois grands poissons et fait venir le curé pour les bénir. L'amant vint et mange les poissons. La femme trompe le curé en lui disant que son mari veut le châtrer. (R63:2-4) ²³⁴ Le pêcheur tombe au <i>Talokan</i> . On lui dit que sa femme a un amant et qu'elle partage les poissons. Les poissons sont très malades. (R63:5).	Le pêcheur est transporté chez les maîtres des poissons par une femme qui lave le linge. On lui montre les poissons qui sont malades à cause du mal que fait sa femme. (R64:3)	Elle fait se fâcher les maîtres des poissons. Les poissons deviennent malades. L'homme nage et il sort où "il fait clair". On lui dit ce qui fait sa femme. (R65:2-3)	Le pêcheur lance l'hameçon qui s'accroche à la poutre d'une maison. L'homme plonge dans l'eau pour le décrocher et un vieil homme et une vieille femme lui disent que sa femme est en train de faire du mal. (R66:2)
Un poisson, se transforme en serpent et mord l'amant qui meurt. (R62:4)	Un boa suce le sang de la femme, elle meurt. Le pêcheur l'emporte au <i>Talokan</i> où elle est jetée à l'enclos, où les animaux la dévorent. Il chasse des animaux. (R63:5)	Le pêcheur conduit sa femme chez les maîtres des poissons. Ces derniers la dévorent et ils guérissent. (R64:4)	Les poissons dévorent la femme. Le pêcheur est triste. (R65:4)	La femme vient décrocher l'hameçon. On envoie la femme donner du maïs aux cochons et la femme est lancée dans l'enclos et les cochons la dévorent. (R66:3)
(Pas d'épisode équivalent)	On donne au pêcheur une autre femme identique à la sienne. (R63:6)	On donne au pêcheur une femme qui ressemble à la sienne. On lui dit de ne lui parler qu'après dix jours. (R64:5-6)	On donne au pêcheur un boa comme femme, elle ressemble beaucoup à son épouse. On interdit au pêcheur de lui parler pendant quarante jours. S'il lui parle, elle va le dévorer. (R65:5)	On donne au pêcheur une femme qui ressemble beaucoup à la sienne. (R66:4)
(Pas d'épisode équivalent)	La femme se transforme en chevreuil et ne mange que des herbes; puis elle avale quatre chapelets et mange de tout. (R63:9)	(Pas d'épisode équivalent)	(Pas d'épisode équivalent)	(Pas d'épisode équivalent)
(Pas d'épisode équivalent)	L'amant harcèle la femme, elle se transforme en serpent et le tue. Son corps sert d'aliment aux animaux du <i>Talokan</i> . (R63:7-8)	L'amant visite la femme, elle se transforme en serpent et le tue. (R64:7)	On dit au pêcheur que les amants de sa femme vont venir mais elle va les faire mourir. (R65:5)	L'amant revient et il sort en courant parce qu'il a peur. (R66:5)
La femme trompe son époux en lui disant que l'homme mort, qui est un client, est venu acheter un poisson et qu'il s'est étouffé. (R62:4)	(Pas d'épisode équivalent)	Après la mort du pêcheur, la femme retourne là-bas (au <i>Talokan</i>). (R64:7)	(Pas d'épisode équivalent)	(Pas d'épisode équivalent)
(TTO: 738-740)	(TTO: 575-579)	(TTO: 798-799)	(TTO: 316-317)	(TTO: 1306-1307)

²³⁴ Cf. Histoire de don Juan Manuel du folklore español (Elena Beaucage com. pers.)

R62, R63, R64, R65 et R66

UN PÊCHEUR

Version synthétique

1. Il y avait un homme qui allait pêcher pour gagner sa vie. Il attrapait des poissons grands et bons et il les vendait. Quand il pêchait, il n'échouait jamais. Quand il allait pêcher, l'amant de son épouse venait fréquemment lui rendre visite et ils mangeaient ensemble les poissons que la femme lui offrait. Le pêcheur était un homme travailleur et l'amant était un homme paresseux qui n'achetait rien pour l'épouse. Le pêcheur qui travaillait, ne mangeait que les restes des poissons. Le pêcheur ne se rendait pas compte de l'infidélité de son épouse. Quelque temps après, il ne pêchait presque plus rien.

2. Un jour, quand il pêchait, les eaux s'ouvrirent (ou, selon R64:3, une femme qui lavait le linge l'enveloppa avec sa queue et l'emporta ou selon R66:2, l'hameçon s'accrocha et il commença à nager pour le décrocher) et il arriva au lieu sacré appelé Talokan où habitent notre Père et notre Mère Terre. Il arriva à la maison d'un vieil homme et d'une vieille femme, les maîtres des poissons, qui habitaient là. Les maîtres des poissons étaient courroucés parce que les poissons étaient malades et risquaient de mourir à cause de l'infidélité de sa femme sur la terre. Parce que la Terre nous voit toujours, comme Dieu est en train de nous voir. Ils informèrent le pêcheur de l'infidélité de sa femme et de comment elle partageait les poissons qu'ils lui donnaient, avec son amant. Le pêcheur ne se rendait pas compte du mal que faisait sa femme.

3. Les maîtres des poissons dirent au pêcheur: Va chercher ta femme, fais-la venir. L'homme emmena sa femme où étaient les maîtres des poissons (selon une des variantes[R63:5], elle était déjà morte parce qu'un boa lui avait sucé le sang). Ils dirent à la femme: Regarde ce que tu es en train de faire avec les poissons. Nous les donnions à cet homme et tu es en train de faire du mal. Maintenant tu vas guérir les poissons. Ils prirent la femme et la jetèrent aux poissons. Les poissons mirent en pièces le corps de la femme et la dévorèrent. Après quoi, les poissons se secouèrent et s'en allèrent guéris. (Dans R63:5 et R66:3 la femme est jetée à l'enclos des animaux, et tous les animaux -des cochons dans R66:3- dévorèrent son corps.) Dans une autre des variantes (R62:4) on pardonne à la femme d'avoir trompé le pêcheur.

4. Le pêcheur de demander: Et ma femme, qu'est-ce que je vais faire ? On me demandera où est-ce que je suis allé la laisser, on dira que je l'ai tué. Il devint triste et dit: Pourquoi ma femme est restée (décédée) ici, pourquoi l'a-t-on tuée ? Les maîtres des poissons dirent au pêcheur: Tu ne dois pas être triste, nous te donnerons une autre femme qui sera ton épouse. Ils ouvrirent une autre porte et beaucoup de femmes commencèrent à sortir. Quelques instants plus tard, une femme, identique à la sienne, sortit. L'homme se réjouit beaucoup et il dit: Celle-ci est ma femme. Les vieillards lui donnèrent la femme et il retourna chez lui. (Dans une des variantes [R65:5] cette femme est un boa qui se transforme en femme).

5. Mais l'amant de la première femme du pêcheur continuait à harceler sa nouvelle femme et l'induisait à poursuivre la vie qu'ils menaient. Un jour, la femme se transforma en serpent et sauta sur l'homme et le piqua. L'homme mourut, l'animal le tua. (Dans R62:4 c'est un grand poisson qui se transforme en serpent et tue l'amant.). Le pêcheur alla au Talokan dire à Notre Père et Notre Mère Terre ce qui était arrivé. Ils lui dirent: Emporte-le comme nourriture pour les animaux. Ils y conduisirent le

corps de l'homme. (Dans R66:5 l'amant est pris de panique quand il se rapproche de la femme et s'enfuit.)

6. R63:9 raconte comment la femme vivait avec le pêcheur, mais elle ne mangeait pas des galettes de maïs, elle mangeait seulement un certain type d'herbes (*quelites*). Un jour le pêcheur la surveilla et il vit comment elle se jetait sur le sol, se tordait un peu, se transformait en chevreuil et mangeait de l'herbe. Alors il la conduisit au *Talokan* et il dit à notre Père et Mère Terre ce qui s'était passé. Quand ils retournèrent sur la terre, il raconta au curé ce qui s'était passé. Le curé envoya le pêcheur acheter quatre chapelets au il bénit, et ils les donnèrent à la femme. La femme avala les chapelets et elle se transforma en femme de la terre. Après cela, elle mangeait tout ce qu'on mange ici sur la terre. Dans d'autres versions (R64:5-6 et R65:5) on dit au pêcheur au *Talokan* de ne pas parler à sa femme pendant quelques jours (10 ou 40) pour ne pas être dévoré par elle. Un jour l'homme arriva tard et la femme lui parla pour l'inviter à manger. Elle devient sa femme. Et selon R64:7 après le jour de la mort du pêcheur, la femme retourna là-bas où on lui donnait les poissons parce qu'elle appartenait à ce lieu. (TTO: 738-740, 575-579, 798-799, 316-317, 1306-1307)

Tout d'abord notre lecture dégage dans les deux ensembles de récits de ce cycle de la femme infidèle (ceux du chasseur et ceux du pêcheur) des éléments qui précisent et la nature du *Talokan* et sa fonction par rapport aux hommes de *Taltikpak*.

Le *Talokan* nous est présenté par les variantes du chasseur, comme un endroit qui ressemble à la surface de la terre (*Taltikpak*). Le chasseur, ses chiens et sa femme y accèdent par l'entrée d'une caverne qui est située dans la forêt ou dans la montagne. Comme nous l'avons déjà signalé à plusieurs reprises, ces trois types de lieux (la caverne, la forêt et la montagne) sont rattachés à l'espace non-humain qui est considéré comme un espace dangereux où la vie et l'intégrité des humains se trouvent menacées et cela parce qu'ils constituent des entrées au *Talokan*. De façon parallèle, dans les versions du pêcheur, l'entrée du héros et de sa femme au *Talokan* se réalise à travers les eaux d'une rivière. Les rivières, surtout les fosses profondes qu'on y trouve, sont considérées aussi comme des lieux dangereux parce qu'ils constituent aussi des entrées au monde souterrain. Cela veut dire que le contact avec le *Talokan* ou avec ses entrées, est considéré comme potentiellement dangereux pour la vie et l'intégrité des êtres humains.

Ces récits nous informent aussi que le *Talokan* est gouverné par un vieil homme et une vieille femme appelés *Talokan Tata* et *Talokan Nana* (*Talokan Notre Père* et *Talokan Notre Mère*) qui sont les maîtres du *Talokan*. Dans R64:3-5 et R65:2 l'identité de ce couple de vieillards n'est pas clairement précisée, mais nous considérons que ces maîtres des poissons sont les mêmes maîtres des animaux qui sont identifiés par R58:3 comme *Talokan*

Notre Père et Talokan Notre Mère. Il s'agit donc des seigneurs de la terre, des seigneurs du *Talokan*.

L'ensemble des récits de ce cycle nous permet de dégager aussi que le *Talokan* a une fonction de contrôle sur la conduite des hommes. En effet, les récits nous racontent que la femme du héros (chasseur ou pêcheur) a un amant qui vient la rencontrer autour de midi (c'est-à-dire, à l'heure du repas, au moment considéré comme néfaste par les Maseuals). Ils conversent très contents et elle lui offre la viande de la chasse ou les poissons de la pêche de son mari. Ici il faut signaler que, dans le contexte des diverses variantes, la mention du partage de la nourriture avec l'amant peut être interprétée comme une référence symbolique à l'union sexuelle entre les amants. On peut dire la même chose par rapport à l'expression "*ils conversaient très contents*" (R59:2). La conversation entre les amants et le partage de la nourriture constituent, à notre avis, des expressions métaphoriques pour parler de l'union sexuelle.²³⁵ L'infidélité, qui constitue une violation aux normes de conduite morale, représente un danger pour les coupables, en termes de la conservation de leur vie et de leur intégrité, comme le signalent de façon symbolique le fait qu'elle se réalise au temps considéré comme néfaste de midi et qu'elle ne passe pas inaperçue aux êtres de l'au-delà, comme l'expriment ces phrases des récits: "*Dieu est en train de nous voir*" (R61:1) et "*la Terre nous voit toujours, comme Dieu est en train de nous voir*" (R65:2). Mais surtout cette violation constitue une rupture de l'équilibre dans les rapports entre *Taltikpak* et *Talokan*.

Pour cette raison, l'infidélité de la femme, à laquelle les récits donnent généralement plus d'importance qu'à celle de l'homme, déclenche une série de malheurs. La conséquence immédiate est que le héros perd sa chance à la chasse et à la pêche. Il n'arrive plus à tuer le gibier ou à pêcher les poissons. Le gibier est blessé sans être tué, ni consommé ou les poissons deviennent malades et risquent de mourir. Les chiens du chasseur sont retenus au *Talokan* et attachés avec des serpents ou l'hameçon du pêcheur s'accroche à une poutre de la maison du maître des poissons qui est dans la rivière, au *Talokan*. Le *Talokan* n'accepte pas que les animaux, qui lui appartiennent, soient blessés sans être tués et consommés. Il n'aime pas ce gaspillage de nourriture. En conséquence, le héros se trouve privé et de sa chance à la chasse ou à la pêche et de ses chiens ou de son hameçon, lesquels sont des instruments indispensables pour obtenir sa nourriture. Les conditions pour subsister

²³⁵ Dans la culture traditionnelle, une femme maseuale a besoin de la permission de son mari avant d'offrir de la nourriture à un visiteur (à moins qu'il ne soit son parent) (Beaucage, Com. pers.).

disparaissent à cause de la violation des normes morales de la part de sa femme. Ainsi, une faute dans le partage de nourriture (qui est aussi une façon de parler en termes métaphoriques de l'union sexuelle) de la part de la femme du héros conduit à la privation de la nourriture, au sens strict du terme, pour le héros et sa femme. Le don de nourriture du *Talokan* au chasseur ou pêcheur de *Taltikpak* a été coupé par le *Talokan*, parce que l'équilibre a été rompu.

Et, en conséquence, la femme infidèle qui "*faisait des choses mauvaises*" (R63:5) doit "*payer*" (*taxtaua*) (R61:3) sa dette. Le *Talokan* exige une rançon et conditionne la libération des chiens ou la remise de l'hameçon du pêcheur (tous les deux instruments pour l'obtention de la nourriture de la part du héros) à la présentation de la femme infidèle au *Talokan*. Après que celle-ci libère les chiens ou décroche l'hameçon, Notre Père *Talokan* la conduit à l'enclos des animaux ou la jette aux poissons qui la mettent en pièces et la dévorent. Elle paie avec la cession de son énergie vitale aux animaux du *Talokan*, la rançon pour restaurer l'équilibre que son infidélité avait rompu (R58:4, R59:4, R61:3, R63:5, R64:4, R65:4, R66:3). Alors, les chiens du chasseur sont libérés et le gibier ou les poissons, guéris. Dans une autre des variantes (R62:4) la femme est pardonnée d'avoir trompé le pêcheur. Ce dernier fait, peut signifier une évolution dans les mœurs concernant le châtiment de l'adultère.

Mais la restauration de l'équilibre rompu n'est pas encore complète. L'infidélité de la femme a causé d'autres désordres ailleurs où l'équilibre doit être restauré. Tout d'abord, si le héros, qui est innocent, a déjà récupéré ses chiens ou son hameçon, par contre, il a perdu sa femme et sa chance à la chasse ou à la pêche, base de sa subsistance. Alors le *Talokan*, qui est la source de la vie des hommes, donne au héros une femme, qui ressemble beaucoup à la sienne, comme nouvelle épouse. Le *Talokan* restitue ainsi au héros, innocent, l'épouse qu'il avait perdue. Quant à la récupération du héros de sa capacité pour subvenir à ses besoins, dans un récit (R58:6,8), le *Talokan* l'invite à abandonner la chasse pour s'adonner à l'agriculture. Il reçoit des grains de diverses plantes alimentaires qui fructifient même dans des terrains arides, de telle sorte qu'il devient immensément riche parce qu'il avait reçu les bénédictions du *Talokan*. Même ses récoltes sont bien gardées par les serpents *nauyacas* envoyés par le *Talokan*. Le héros récupère ainsi, par les dons du *Talokan*, la capacité de se nourrir à *Taltikpak*. De cette sorte, ce récit exprime aussi l'idée que l'homme Maseual doit de préférence être agriculteur. En réalité, pour les Maseuals actuels la chasse et la pêche ne

sont plus des activités économiques importantes. Elles constituent davantage des activités économiques complémentaires ou des activités ludiques à temps partiel.

Finalement, il ne reste qu'une personne en dette par la faute de l'infidélité: L'amant. Celui-ci nous est présenté comme un homme paresseux qui n'achète rien à sa femme en opposition au mari qui est considéré comme un homme travailleur qui vit de la chasse ou de la pêche, vend du gibier ou des poissons et avec l'argent obtenu, achète le maïs qu'ils consomment. La faute de l'amant est ainsi stigmatisée étant donné que la paresse est la plus grande tare qu'on puisse attribuer à un homme (20.3). Comme l'amant, à cause de la violation des normes morales, a contribué à rompre l'équilibre entre *Taltikpak* et *Talokan*, il doit aussi payer sa dette. Le récit nous informe comment la nouvelle femme du pêcheur, associée au *Talokan*, se transforme en serpent *nauyaca* et se charge de le tuer quand il vient la harceler (dans R59:6 c'est un frère Métis de la femme, envoyé par le *Talokan*, qui se transformera en serpent *nauyaca* qui le tuera). On se rappelle que le serpent est considéré comme un *tekuani* ("qui mord ou mange [*kuani*] les hommes [*te*]"), qu'il apparaît dans ces récits comme un serviteur (*topil*) des maîtres du *Talokan* pour châtier les coupables, c'est-à-dire, qu'il est un instrument de la fonction de contrôle social qu'exerce le *Talokan*. C'est-à-dire que l'amant paye sa rançon de vie pour rétablir l'équilibre entre *Talokan* et *Taltikpak*, rompu par la violation. Qui a mangé à tort sera mangé à son tour, ce qui se manifeste aussi dans le fait que le corps de l'amant est conduit au *Talokan* où il est dévoré par les animaux (R58:7).

Ici il faut remarquer que quoique l'amant ait été tué et dévoré par les animaux du *Talokan* de façon semblable à sa maîtresse, les récits stigmatisent de façon beaucoup plus frappante l'infidélité de la femme que celle de l'homme. Ce fait correspond aux valorisations différentielles que les Maseuals font, dans la réalité, de l'infidélité de l'homme et de la femme. L'infidélité de la femme est considérée comme beaucoup plus blâmable que celle de l'homme.

Nous avons trouvé dans les divers récits, la participation de serpents. Le serpent est vu par les Maseuals comme un émissaire, un serviteur ou *topil* du *Talokan*. Le chasseur ou le pêcheur qui rencontre un serpent sur son chemin lorsqu'il est en train de chasser ou de pêcher, considère que cette rencontre est un avertissement des forces de l'au-delà qu'il doit se purifier, et qu'il doit retourner chez lui et se soumettre à une purification rituelle qui peut impliquer l'abstention sexuelle avant de continuer la chasse. Parmi ces rites se

trouve la possibilité d'inviter un prêtre catholique à manger les fruits de la chasse ou de la pêche. Le prêtre fera alors des prières pour assurer la chance du chasseur ou du pêcheur comme le signale R63:2-4. Le serpent se manifeste dans ces récits surtout comme un *tekuani*, "qui mord/mange les hommes". Il cause la mort et surtout dévore l'énergie vitale humaine. Le serpent est donc un des principaux intermédiaires des rançons que le *Talokan* exige pour maintenir la vie à *Taltikpak* et pour assurer le respect de ses normes sacrées. Selon une variante (R63:5), la femme du pêcheur était déjà morte parce qu'un boa (*masakouat*, "serpent-cerf")²³⁶ lui avait sucé le sang (*esti*). On se rappelle que le sang est considéré comme un siège secondaire de l'*ekauil*, une des manifestations de l'énergie vitale. Dans la même variante (R63:7), le boa se transforme en femme du pêcheur et celle-ci en un grand serpent qui tue l'amant. Cette remarque associe aussi le boa aux actions de contrôle social du *Talokan*. Dans quelques variantes la femme qu'on donne au héros est un boa qui se transforme en femme et on impose au héros des interdictions sexuelles de peur qu'il ne soit dévoré par le boa. Dans une des variantes (R62:4), c'est un grand poisson qui se transforme en serpent et tue l'amant.

Certains épisodes de ces récits nous parlent de voyages des protagonistes à l'au-delà, surtout au *Talokan*. Ainsi la femme infidèle et parfois son amant sont conduits au *Talokan* où ils sont dévorés par des animaux de l'au-delà.

Mais nous trouvons aussi dans les diverses variantes du chasseur (R58:3-4, R59:3, R60:2, R61:2) que non seulement les êtres humains sont retenus au *Talokan* mais aussi les chiens du chasseur. Cet enlèvement des chiens ressemble à l'enlèvement de l'*ekauil* des hommes qui violent les normes de respect envers la nature ou qui sont l'objet d'une action de sorcellerie. Cela signifie que les hommes et les chiens ont été traités à ce propos de façon très semblable par le *Talokan*, ce qui indique la proximité entre l'homme et le chien, comme nous avons signalé dans l'interprétation d'autres récits (R21:1, R44:3, R46:3, entre autres). Et en effet, à ce propos un fait dont nous avons été témoin étaye cette interprétation. Une chienne qui appartenait à la famille qui nous hébergeait dans une petite communauté maseuale, disparut alors qu'elle nageait pour traverser un fleuve. Le cadet de la famille, un enfant de cinq ans, a été invité par sa mère et par sa sœur à "appeler" la chienne dans l'eau d'une jarre. L'enfant prononça plusieurs fois le nom de la chienne devant l'ouverture de la jarre en face de l'eau. La chienne apparut quelques heures après. Nous

²³⁶ *Masakouat*, "serpent-cerf", *Boa constrictor*

trouvons dans cette anecdote que "l'appel" de la chienne, réalisé par l'enfant, remplit la même fonction que "l'appel" de l'*ekauil* d'un homme ou d'une femme fait par un chamane-guérisseur (*tapajtijkej*) adulte.

D'autre part, l'idée de la perméabilité des frontières entre l'animalité et l'humanité apparaît de façon très nette dans l'épisode de la nouvelle femme que le *Talokan* donne au chasseur. En effet, le récit nous dit qu'on donne au chasseur un animal comme femme. Et dans une des variantes (R59:5), quand le chasseur viole l'interdiction de parler à sa nouvelle femme (probablement cela veut dire union sexuelle), qui avait été un *masacoat* (espèce de grand boa), avant d'arriver chez lui, elle redevient boa et ils doivent retourner au *Talokan* pour rendre au boa son aspect de femme. Cette nouvelle femme du pêcheur se transformera en serpent venimeux (*nauyaca* ou *naujyakej* "quatre [*nau*] narines [*yekatsol*]") pour tuer l'amant de la première femme du héros qui vient la harceler. Dans une variante du chasseur (R58:9) et dans une variante du pêcheur (R63:9), racontées par le même narrateur, la femme ne mange pas comme les humains et se transforme tous les jours en chevreuil pour manger de l'herbe. Elle devient une femme de la surface de la terre et mange comme telle quand on lui "fait quelque chose" au *Talokan* ou quand on lui fait avaler quatre chapelets. Dans une autre des variantes la femme, après la mort du chasseur, retournera au *Talokan* d'où elle était sortie. Les mouvements d'aller et retour de la femme du héros entre l'aspect animal et l'aspect de femme nous renvoient, de nouveau, à la conception maseuale de la perméabilité des frontières entre l'animalité et l'humanité.

Cette perméabilité des frontières entre l'aspect humain et l'aspect animal que nous trouvons dans ces récits, est en rapport avec d'autres faits qui se rapportent aussi bien à la nouvelle femme que le *Talokan* donne au chasseur qu'au chasseur lui-même. En effet, le rituel qui accompagne la transformation de la femme en chevreuil dans ce récit (R58:9), (c'est-à-dire se jeter par terre, se rouler, se lever transformée en animal, aller chercher sa nourriture, se rouler de nouveau et se lever retransformée en femme) constitue un rituel qui se retrouve dans R43 (18.1). À ce propos, nous avons entendu raconter qu'une femme chamane-guérisseuse (*tapajtijkej*) maseuale se roulait par terre (elle était probablement épileptique) avant d'entreprendre les voyages oniriques, qui impliquent la transformation en un de ses animaux compagnons (*tonalmej*), propres à sa fonction de chamane-guérisseuse.

Nous trouvons aussi associé à la transformation tonalistique, un élément hétérogène qui procède des croyances catholiques. En effet, R63:9 nous informe que la femme du

chasseur n'était pas de *Taltikpak* parce qu'elle ne mangeait pas la nourriture des hommes. Suivant le conseil du curé elle a avalé quatre chapelets (*rosarios*). Elle est ainsi devenue une femme de la terre et depuis, elle mange tout ce qu'on mange sur la terre. Il est intéressant ici de remarquer qu'un élément associé au rituel catholique, le chapelet, devient, par syncrétisme, un élément associé à la transformation tonalistique de la tradition méso-américaine.

Quant au chasseur, dans R58:1 on nous décrit sa conduite comme atypique. Il mène une vie étroitement liée au monde animal: Il vit de la chasse, il ne pratique pas l'agriculture, il vend les prises pour acheter le maïs qu'il consomme. Le texte du récit nous informe que le chasseur n'a pas des liens communautaires. Il ne travaille pas avec les autres (R58:1). Le chasseur est étroitement rattaché au *Talokan* où il va fréquemment. Le rattachement du héros à la forêt, aux animaux qui y habitent, son refus du travail agricole et, surtout, ses fréquents voyages au *Talokan* (R60:2) nous suggèrent une association du chasseur avec le métier de chamane-guérisseur (*tapajtijkej*), surtout quand il conduit sa femme au *Talokan*.

En bref, selon les récits de ce cycle, le *Talokan*, constitue la base de la vie aussi bien des hommes que des animaux et le rapport entre les hommes qui habitent la surface de la terre et le *Talokan* est constitué fondamentalement par l'échange alimentaire. Le *Talokan* est la source des aliments pour les hommes aussi bien d'origine animale que végétale. Mais certains habitants du *Talokan* se nourrissent des hommes et des animaux de la surface de la terre quand les hommes transgressent les normes du *Talokan*. On peut donc déduire des récits de ce cycle que le sort de l'homme est de manger ce qui lui donne le *Talokan* mais qu'il doit payer au *Talokan* une rançon de vie quand il enfreint ses lois. En effet, selon la conception des Maseuals, le *Talokan* exerce un contrôle sur la conduite des hommes de telle sorte que quand les normes du *Talokan* par rapport à la conduite morale entre les hommes (la fidélité conjugale, par exemple) et par rapports à l'attention à la nature sont enfreintes, le *Talokan* exige une rançon de vie, laquelle est consommée par certains êtres rattachés au *Talokan* et sert à rétablir l'équilibre rompu.

22.2. Le maître des poissons

Voici un autre récit qui traite d'une thématique différente de celle de l'infidélité de la femme, mais qui partage plusieurs éléments avec les récits du cycle de la femme infidèle, entre autres, la visite au *Talokan*, qui constitue la source de la nourriture des hommes.

R67

UN PÊCHEUR

Filiberto Contreras Diego

1. *En ce temps là, il y avait un pêcheur qui n'était pas comme tous les autres. Un jour, il fut invité à pêcher par les pêcheurs les plus importants du village. Ils pêchèrent dans la rivière mais il y resta un poisson. L'homme le vit et se réjouit beaucoup parce que c'était un grand poisson. Il pensa se séparer de ses compagnons pour le pêcher pour lui seul, parce qu'il ne voulait pas le partager.*

2. *Après un moment, quand ses compagnons s'en allèrent, l'homme s'enleva ses vêtements, les déposa sur la berge de la rivière, plongea dans l'eau et commença à poursuivre le poisson. Mais le pêcheur ne pouvait pas l'attraper parce que le poisson s'échappait quand il était près de l'attraper. Il semblait être mort et l'homme essayait de l'attraper mais après il sautait. Tous les deux nageaient ensemble.*

3. *Quand ils arrivèrent à un certain endroit de la rivière, le poisson sauta sur une rive sèche. C'était un autre monde, qui avait d'autres lois: C'était le Talokan. Le poisson ne retourna pas à la rivière, il se transforma en un enfant et s'en alla. L'homme le suivit jusqu'à ce qu'il arrivât chez lui, chez ses parents. L'homme le suivit jusqu'à ce qu'il arrivât là-bas. Il salua les habitants de cet endroit. Ils lui demandèrent: Pourquoi es-tu venu ? Le pêcheur de répondre: Je poursuivais un poisson qui est cet enfant. Ils lui dirent: C'est étrange que tu suives ton frère. Oui, parce qu'ici au Talokan nous sommes tous frères. Mais vous profitez de nous. Ainsi parlaient les vieillards: Vous profitez des vieillards. Là-haut seulement vous blessez quelques-uns de nos enfants. Vous les blessez seulement et vous ne les attrapez pas tous. Maintenant, nous voulons que tu saches tout. C'est pour cela que nous sommes en train de te le dire. Cet homme est allé voir que là-bas il y avait beaucoup de fruits. Il semble que tout est plus beau là-bas qu'ici. Là-bas il y a beaucoup de choses, il y a de tout. Là-bas habite l'opossum, la souris, l'armadillo. Le banc des vieillards est la marmotte. Là-bas habitent le cochon, le chien et le raton laveur. Ils firent connaître tout à l'homme et ils lui montrèrent comment ils travaillent là-bas. Après cela, ils lui donnèrent à manger, il mangea et on lui dit: Maintenant nous te disons que toi et tes frères ne devez plus faire cela. Tu t'en iras, nous ne t'arrêterons pas, mais tu ne dois pas faire cela de nouveau. Là-haut, vous blessez seulement nos enfants, vos frères. Pourquoi faites-vous cela ? Vous faites toujours pareil. L'homme de dire: Mais oui, je suis venu. Je pensais pêcher plus mais j'ai vu qu'il venait jusqu'ici, c'est pour ça que je l'ai suivi jusqu'ici. Ils lui dirent: Maintenant tu dois t'en aller. Bon retour, tu dois voir par toi-même comment sortir d'ici.*

4. *L'homme s'en retourna, il revint. Il arriva à la rivière. Il savait ne probablement plus où il avait mis ses vêtements. Il commença à penser comment retourner chez lui. Il était presque nu, il n'avait rien pour s'habiller. Il était pensif. Il n'avait rien. L'homme s'en alla. Il attendit l'arrivée de la nuit et s'en alla. Cela faisait treize jours qu'il était absent. Il arriva chez lui, on faisait déjà sa neuvaine. Il arriva chez lui, entendit qu'on faisait des louanges. Ils faisaient des promesses pour lui. Comme il était timide, il se rapprocha du mur de planches et commença à appeler sa femme: Toi. La femme écouta l'appel mais elle ne répondit pas. -Toi. La femme dit: Qui est-ce qui m'appelle ? Elle n'avait pas reconnu la voix de son époux. Elle eut peur. -Est-ce qu'il est revenu ? Nous ne l'avons pas enseveli. -Oui, toi. La femme*

écouta clairement et elle reconnut un peu la voix de son époux et il lui dit: S'il te plaît, apporte mes vêtements, je vais m'habiller. -Est-ce que tu es vraiment revenu ? Où est-ce que tu étais ? -Je suis allé me promener là-bas. Qui a pris mes vêtements à l'endroit où je les avais laissés ? -Il y a quelques jours, nous sommes allées les chercher parce que nous n'avons vu personne. -Vraiment il y a quelques jours ? Si c'était hier. L'homme pensait que c'était la veille et ce n'était pas vrai, il avait déjà passé longtemps. Alors la femme est allée lui remettre ses vêtements, elle parla bien à l'homme et il s'habilla.

5. *Après quoi, il alla voir les personnes qui lui rendaient visite. Il arriva et leur dit bonjour et commença à leur raconter ce qui lui était arrivé. Il leur dit ce qu'on lui avait dit. Ils lui dirent: Nous sommes ici, en train d'accompagner ton esprit. Nous croyons que tu n'étais plus vivant. Il y a plusieurs jours que tu t'es égaré. Il dit: C'est peut être vrai. Je suis allé à cet endroit, je vais vous raconter ce qui m'est arrivé. Je poursuivais un poisson et je n'ai pas pu l'attraper et je suis allé là où habitent ses maîtres. Nous qui vivons ici, nous voulons les pêcher seulement. Mais non, ils ont leur maître. L'homme leur raconta son aventure, il mangea avec eux, et tout finit. (TTO: 721-723)*

Le sens de ce récit, comme le sens des divers récits du cycle de la femme infidèle, semble se centrer sur la précision de certains éléments de la nature du *Talokan* et de sa fonction par rapport à *Taltikpak*.

Pour ce récit, le *Talokan* est un autre monde (*oksé mundo*) (R67:3), c'est-à-dire, il est un monde différent. L'entrée au *Talokan*, d'après cette narration, est l'eau de la rivière (R67:3). Au *Talokan* il y a de tout (*nochi onkak teisá*) (R67:3). Là-bas, un poisson d'une rivière de *Taltikpak* se transforme en un enfant qui marche vers la maison de ses parents qui sont les maîtres du *Talokan* (R67:3). Si dans la mythologie nahuatl classique (*Légende des Soleils voir p. 148*) et dans la mythologie totonaque (voir 22.1) certains hommes des temps antérieurs se sont transformés en poissons, de façon symétrique, le passage de *Taltikpak* à l'espace mythique du *Talokan* implique, dans ce récit, la transformation d'un poisson en enfant. Le passage entre les temps et les espaces mythiques est donc associé à la transformation des hommes en animaux et, de façon symétrique, des animaux en hommes.

Les maîtres du *Talokan*, un couple de vieillards, disent au héros: "*C'est étrange que tu suives ton frère. Oui, parce qu'ici au Talokan nous sommes tous frères*" (*tiiknimej*) (R67:3). Ces phrases établissent des liens de fraternité entre l'homme de *Taltikpak* et l'animal de *Taltikpak* (poisson) qui se transforme en enfant au *Talokan*. Cette fraternité voudrait signifier l'union étroite entre l'homme et l'animal étant donné que, dans les conceptions maseuales, aussi bien l'homme que l'animal sont les fils des seigneurs de la terre.

Le récit nous informe aussi que les habitants du *Talokan* firent connaître tout à l'homme et ils lui montrèrent comment ils travaillent là-bas (R67:3). Comme nous le savons déjà (R47:3), on travaille beaucoup au *Talokan* pour créer les conditions de vie à *Taltikpak*. Ceci est réitéré d'une autre façon quand ce récit nous informe qu'au *Talokan* on donne à manger au héros (R67:3), ce qui veut souligner le fait que le *Talokan* constitue la source des aliments pour l'homme.

Des petits détails de R67 suggèrent aussi le rapport de certains faits de ce récit avec la maladie d'épouvante. Les Maseuals disent que quand un chamane-guérisseur (*tapajtijkej*) trouve et remet à un client son *ekauil*, celui-ci rêve qu'il avait perdu et qu'il récupère quelques-uns de ses vêtements comme sa chemise ou son pantalon. Et cela signifie que le malade récupérera la santé perdue. La perte et récupération des vêtements nous renvoient donc symboliquement, d'après les croyances maseuales, à la perte et la récupération de l'*ekauil*, un des éléments constitutifs de l'âme. Or, dans R67 nous trouvons que quand le héros entreprend son voyage au *Talokan*, il laisse ses vêtements d'hommes sur la berge de la rivière, que sa femme les trouve et les emporte chez elle (R67:4) et que le héros les récupère après son retour du *Talokan*. Son voyage au *Talokan* voudrait donc signifier la maladie spirituelle du héros, et son retour et la récupération de ses vêtements: sa guérison. La guérison du héros de ce récit, d'autre part, avait été déjà annoncée par les seigneurs de la terre quand ils lui dirent au *Talokan*: "*Tu t'en iras, nous ne t'arrêterons pas*" (R67:3).

Remarquons ici que la transformation des hommes, dans plusieurs récits de notre corpus a été accompagnée de l'adoption d'un déguisement d'animal (*nahualli*, dans la langue nahuatl classique) et que la transformation de l'homme paresseux en Tonnerre est accompagnée de l'adoption des vêtements propres aux Tonnerres. Le vautour aussi se transforme en homme quand il s'habille avec le pantalon et la chemise du paresseux (R47:5). Et à l'inverse, l'incorporation au monde des hommes du héros de ce récit comme également la récupération de l'*ekauil* d'un malade sont associées à la récupération de leurs vêtements d'hommes.

D'autre part, les Maseuals croient que quand ils rêvent qu'ils s'envolent ou qu'ils nagent dans une rivière, il s'agit d'un voyage onirique dans l'au-delà: et c'est ce que nous trouvons dans ce récit (R67:2). Mais, si cela est vrai, qu'est-ce qui a causé cette maladie? À notre avis, le héros est châtié parce qu'il a l'intention de ne pas partager la nourriture, le grand poisson qu'il avait trouvé dans la rivière. En effet, les violations des lois sacrées du

Talokan de la part des hommes brisent l'équilibre, l'échange entre *Talokan* et *Taltikpak*, et le *Talokan* exige une rançon pour restaurer l'équilibre. Le récit commence par narrer comment, conformément à la norme la plus fréquente entre les Maseuals, la pêche se réalise initialement de façon coopérative. Mais le héros s'expose au danger qui le conduit au *Talokan* à cause de sa tentative de s'approprier le fruit de la pêche pour lui seul (R67:1). Dans les premières phrases de R67, le sens de surface de ce récit semble donc se diriger à moraliser sur la faute du héros qui ne veut pas partager les poissons avec ses compagnons et qui à cause de cela tombe au *Talokan*. Le partage des aliments, en effet, est un principe de moralité sociale très important pour les Maseuals (voir R22:5). On se rappelle aussi que l'eau est un des lieux dangereux (*ouijkan* "difficile"), ce qui signifie que le héros, séparé de ses compagnons, est exposé aussi à tomber dans l'au-delà.

Au *Talokan* on fait connaître au héros aussi l'interdiction de blesser seulement les poissons, sans les tuer. D'après le texte du récit, blesser sans tuer les poissons, c'est-à-dire, gaspiller l'aliment, signifie abuser ou se moquer (*namauiltiaj*) des vieillards (les maîtres du *Talokan*) (R67:3). Le récit expose donc l'idée que le gaspillage de la nourriture fournie par les maîtres du *Talokan*, constitue un abus de leur magnanimité. On fait connaître au héros cette norme et il la fait connaître à ses amis de *Taltikpak*. Cette croyance des Maseuals, attestée par le mythe, constitue une forme de contrôle social, étant donné que l'homme maseual croit qu'il sera châtié par les divinités de la terre s'il gaspille les aliments. Remarquons ici qu'il existe un parallélisme entre les châtiments associés au gaspillage du maïs (R47:1-3; R48:2, R51:5-15, R57:2-4), du gibier de chasse (R58:2-3) et des poissons (R67:3).

La visite du héros de R67 au *Talokan* et son retour à *Taltikpak* en font un médiateur entre l'au-delà et la surface de la terre étant donné qu'il apporte le message de respecter les lois sacrées du *Talokan* (interdiction de gaspiller la nourriture) aux hommes de *Taltikpak*.

R67 nous informe aussi que quand le héros retourne à *Taltikpak*, cela faisait treize jours qu'il était absent et que quand il arriva chez lui, on faisait déjà sa "neuvaine" (*inovenarioj*) (R67:4). Il faut remarquer que la "neuvaine" fait partie du rituel des funérailles, rituel catholique d'origine espagnole qui se pratique encore au Mexique, surtout dans les villages et communautés plus petites. Elle consiste, comme le dit le texte du récit, en neuf jours de prières ("louanges" [*alabarojtokej*] et "promesses" [*promesas*] sont les termes utilisés par ce récit) pour obtenir la libération de l'âme du défunt. Il est intéressant

de constater que même si la neuvaine est d'origine étrangère, les chiffres treize et neuf correspondent à la conception des anciens Nahuas de l'étagement du monde supérieur et inférieur. En effet, pour les Nahuas du XVI^e siècle il y a treize étages au monde supérieur et neuf étages au monde inférieur (voir 3.2). On se rappelle aussi que les anciens peuples nahuas croyaient que les âmes des défunts voyageaient pendant quatre ans à travers les neuf étages du monde souterrain et devaient dépasser diverses épreuves avant d'obtenir le repos définitif (voir 3.2).

Mais nous avons trouvé également que le chiffre treize a été associé au Diable par un chamane-guérisseur (*tapajtijkej*) (13.3), ce qui met en rapport le voyage de treize jours du héros de ce récit au *Talokan* avec le Diable. En effet, celui-ci, d'après les croyances des Maseuals, habite dans une partie du monde souterrain, *Miktan* ("le lieu de la mort") et réapparaît ici donc de nouveau, l'association faite par Sahagún (1992: 60, 317 et 419) de Tlaloc avec le Diable.

Si au *Talokan* il existe d'autres lois (R67:3), c'est-à-dire, que c'est un monde différent, comme nous informe le texte de ce récit, le temps du *Talokan* est différent aussi de celui de *Taltikpak*, comme nous l'avons déjà remarqué dans 20.4 dans notre commentaire à R47:3. En effet, après son retour, le pêcheur pensait que c'était la veille qu'il était parti pour le *Talokan* et ce n'était pas vrai parce qu'en fait, cela faisait treize jours qu'il était parti. Ce récit réitère donc l'idée que nous avons déjà trouvée (20.4) que le temps du *Talokan* est conçu comme beaucoup plus dense que le temps de *Taltikpak*. D'après ce récit un jour du *Talokan* équivaut à treize jours de la terre.

En somme, ce récit précise certains éléments qui correspondent à la croyance des Maseuals au *Talokan*. Il nous fournit divers indices qui nous permettent l'interpréter le voyage du héros en termes de maladie spirituelle, de voyage onirique de l'*ekauil* à l'au-delà. Il comporte aussi un message moral de respect envers la nature, de ne pas gaspiller les poissons, pas plus qu'aucune autre ressource alimentaire, gibier ou maïs.

Presque tous les éléments du contenu fondamental des récits interprétés dans ce chapitre appartiennent, sans aucun doute, au pôle religieux méso-américain. Néanmoins, nous y trouvons les phrases suivantes: "*la Terre nous voit toujours, comme Dieu est en train de nous voir*" (R65:2) et "*Dieu est en train de nous voir*" (R61:2). Ces phrases assignent la même fonction de vigilance permanente sur les activités des humains au Dieu (du ciel) et à la Terre. Il nous semble trouver ici un indice qui nous suggère la dualité du

monde divin et, peut-être, la dualité des systèmes religieux. Or, si le contenu-clé des récits de ce chapitre se rattache au pôle religieux autochtone, nous y trouvons en même temps des mélanges "syncrétiques" avec des éléments de l'autre pôle. Par exemple, un prêtre catholique fut invité à manger des poissons chez un pêcheur qui trouva des serpents sur son chemin, afin d'obtenir la protection pour le pêcheur. Il faut remarquer que le prêtre, représentant du pôle catholique, est invité à réaliser un rite de la sphère domestique, auquel se rattache le système religieux autochtone. Le syncrétisme est donc évident. Un autre exemple de ces amalgames "syncrétiques" à l'intérieur du système religieux autochtone est constitué par le fait que la femme de R63 se libère du sortilège qui lui empêchait de manger ce qu'on mange sur la terre en avalant, suivant le conseil de monsieur le curé, quatre chapelets.

CHAPITRE 23

L'ARGENT DANS LA CAVERNE

Pour la mythologie et les croyances des Maseuals le *Talokan* n'est pas seulement la source de la vie des hommes (R47:3), des animaux (R59:3) et des aliments aussi bien d'origine animale (R58:3, R63:5, R64:3-4, R65:2-4, R66:3, R67:3) que végétale (R47:3 et plusieurs autres récits). C'est aussi un endroit où les hommes peuvent demander (et d'obtenir) de l'argent. Cette croyance appartient aussi à une longue tradition dans la Mésomérique.

Mais le don de l'argent aux hommes n'est pas gratuit: le monde souterrain exige une compensation pour l'octroyer. Cette croyance est l'objet des quatre récits que nous allons interpréter ensuite. Il est important de signaler que les récits de ce chapitre n'utilisent pas le terme *Talokan* pour désigner la partie du monde souterrain que visitent les protagonistes. Il nous semble que les récits nous présentent une césure du monde souterrain en au moins deux parties: le *Talokan* des seigneurs de la terre et source des aliments, et le *Miktan* rattaché plutôt au Tepeuanij et à l'argent. Cette dernière partie semble être aussi l'"Enfer" dominé par le Diable.

Nous commencerons par la lecture d'un récit (R68) qui nous narre une aventure ratée, où les protagonistes n'arrivent pas à obtenir du monde souterrain l'argent qu'ils désirent (23.1). Ensuite, R69 nous raconte comment, après la tentative échouée de deux hommes pour obtenir l'argent du monde souterrain, deux autres hommes réussissent à l'obtenir (23.2). Un petit récit (R70) nous narre comment les *tepeuanimej* ("maîtres de la montagne") exigent une rançon de vie en échange de l'argent accordé à un homme (23.3). Finalement, un autre récit, "Le boa" (R71), narre comment un boa conduisit le héros au monde souterrain et comment celui-ci est récompensé avec de l'or (23.4).

23.1. Bruit des pas d'un cheval

Voici un résumé du premier récit:

R68

LES HOMMES QUI TRAVAILLENT AU LOIN

Gabriel Francisco Pedro

1. Il y avait un groupe de douze hommes (*cuadrilla*) qui allaient travailler au loin, en basse montagne, parce que là-bas ils gagnaient plus d'argent. Là-bas on les faisait travailler très fort, mais ils y trouvaient de l'argent parce que il y avait du travail. Ici il n'y avait pas d'argent parce qu'il n'y avait pas de travail.

2. Un jour, ils se préparaient pour traverser un fleuve dangereux. Il y avait une haute montagne et une très grande caverne où personne ne pouvait entrer. Les hommes s'assirent et ils conversaient de la fatigue du travail, du coût de la vie et du besoin d'argent. Ils pensèrent chercher de l'argent dans la caverne parce qu'on disait qu'on pouvait obtenir de l'argent dans les cavernes et qu'après on n'était pas obligé de travailler. Soudain, ils virent dans la montagne un jeune et grand taureau noir qui avait de petites cornes. Il était déjà gros et sa peau était lisse. L'endroit était très escarpé mais permettait aux animaux d'y entrer. Le jeune taureau était en train de manger dans un endroit très dangereux. Ensuite, il mugit et commença à regarder ailleurs et il sauta de la montagne jusqu'au fleuve, se rapprocha des hommes et entra dans la caverne où il se déroba à leur vue. Les hommes dirent que ce taureau n'était pas un taureau ordinaire. Ils se mirent d'accord pour obtenir des bougies et entrer un jour dans la caverne. Ils pensaient que probablement dedans il faisait noir et qu'il y avait peut-être de l'argent.

3. Quelque temps après, les hommes entrèrent dans la caverne avec des bougies. Ils virent que la caverne était très belle. Le sol de l'entrée était plat. Par là entré et sortait le taureau. La caverne était belle: les pierres, plates et brillantes. Ils marchèrent et ils trouvèrent que cela paraissait être une rue. Ils arrivèrent jusqu'à un endroit où il y avait une table en pierre d'un mètre de haut et une belle chaise en pierre. Sur le dessus, il y avait un chapeau de laine, haut-de-forme. En dessous la table il y avait des souliers en caoutchouc à pointe très longue.

4. Les hommes pensèrent continuer plus avant pour voir s'ils rencontreraient le propriétaire. Plus loin, ils eurent peur de rencontrer un ennemi ou quelqu'un qui les réprimanderait ou les enlèverait. Peu après, ils sortirent de la caverne à un endroit comme ici. Ils virent un bois, un pâturage, des bœufs et des maisons qui étaient habitées. Ils virent une grande maison qui semblait être la propriété de quelqu'un de riche. Elle semblait être habitée. Ils écoutèrent des hennissements de chevaux, et des caquets de poules et ils entendirent quelqu'un parler dans la maison. Il y avait des canards devant la maison et ils entendirent le son d'une grande marmite en cuivre. Les hommes commencèrent à paniquer. Ils eurent peur d'être punis ou qu'on les fasse bouillir dans la grande marmite, parce qu'ils ne savaient pas où ils étaient et peut-être que là-bas, on mange les gens. Ils eurent peur d'entrer à la maison et retournèrent par le même chemin qu'ils avaient suivi pour entrer. Ils passèrent devant la table, le chapeau et les souliers et ils sortirent par où ils étaient entrés. Il était déjà très tard, il faisait presque nuit.

5. Comme il faisait nuit, ils décidèrent de dormir sous un arbre, à côté du chemin. Mais ils ne pouvaient pas dormir, parce qu'ils écoutaient les cris de ceux qui ne s'étaient pas encore endormis. Là où il y a des maisons, bien qu'il fasse nuit, les gens ne dorment pas. A minuit ils sont encore éveillés. Ils entendirent le bruit de pas

d'un cheval. Dans le ravin marchait un chevalier. Ils dirent: Il faut ne pas faire de bruit parce que peut-être que c'est un malfaiteur qui vient. Ils le virent passer sur le chemin sur un cheval grand et noir avec de beaux harnais. C'était un homme de grande taille et il portait le chapeau qu'ils avaient vu sur la table et les souliers à pic et à longue pointe. Le chevalier passa comme s'il ne les entendait pas et comme s'il ne les voyait pas. Il ne faisait que regarder le chemin. Il ne leur parla pas. Il partit et disparut. Les hommes restèrent jusqu'à l'aube. Ils avaient peur et ils pensaient que l'homme retournerait par le même chemin. Ils rentrèrent chez eux. Ils n'avaient pas réussi à faire sortir l'argent. Les hommes avaient fait un voyage sans profit. On dit que là-bas on trouve de l'argent. Ici finit le conte des hommes qui travaillent au loin. (TTO: 1217-1221)

Ce récit commence en se référant à un fait de la réalité quotidienne des Maseuals pauvres: la migration saisonnière en groupes de travailleurs vers la basse terre pour gagner de l'argent dans le rude travail du *chapote potrero* ("défrichage des pâturages"), dans les plaines de l'état de Veracruz. Les catégories "haut" et "bas" opposent le terroir maseual à la basse montagne. Dans celui-la "*il n'y a pas d'argent (amoj tej tomin) parce qu'il n'y a pas de travail (amoj tej tekit)*" (R68:1). Au contraire, dans la basse terre, on fait travailler très fort les Maseuals, mais il y a de l'argent. Cette antinomie "haut" et "bas", terroir maseual et basse terres, qui apparaît associée à l'opposition entre la rareté et l'abondance du travail et de l'argent, nous renvoie symboliquement à l'opposition *Taltikpak* (surface de la terre) et au monde souterrain qui sera l'opposition fondamentale développée par ce récit. En effet, *Taltikpak* se caractérise ici par le dur travail, le manque d'argent et la difficulté de survivre. Et le monde souterrain, par la richesse, la surabondance de l'argent, et d'après d'autres récits (voir par exemple R47:3), des aliments. Mais le monde souterrain est aussi associé à la peur d'être dévoré par un riche personnage qui y habite et qui se caractérise par certains traits qui nous permettent de l'associer avec le Tepeuanij (voir R69 et R70) ou les *tepeuanimej* qui semblent être similaires aux diables des croyances chrétiennes, comme nous allons le montrer.

En effet, ces idées sont développées tout au long du récit. Il commence en nous présentant les protagonistes en train de converser de la fatigue du travail et du besoin de l'argent pour gagner sa vie. Et, en regardant l'entrée d'une caverne et surtout les signes d'un taureau qui se comporte de façon bizarre, ils identifient cette caverne avec l'entrée du monde souterrain. Par la suite, en se basant sur les croyances des Maseuals, qui associent le monde souterrain avec l'argent ("*dans la caverne on peut obtenir de l'argent*"), ces hommes décident d'y entrer pour chercher de l'argent.

Les hommes entrent dans la caverne avec des bougies (*parafina*) parce qu'ils pensent que, là dedans, il fait noir. Mais l'entrée du monde souterrain est décrite comme une très belle caverne: le sol de l'entrée est plat, elle ressemble à une rue, les pierres y sont plates et brillantes (R68:3).

Ensuite, le récit nous narre comment à l'intérieur de la caverne, les hommes arrivent à un endroit où il y a une table en pierre et une belle chaise aussi en pierre (R68:3). Les meubles sont en pierre parce que, selon certaines descriptions du monde souterrain par les Maseuals, les arbres y sont aussi en pierre (Knab s.d.: 13) et nous pouvons déduire alors que la pierre y est la matière première pour la fabrication du mobilier.

Sur la table, les hommes voient un chapeau en laine haut-de-forme, et en dessous de la table, des souliers de caoutchouc à pointe très longue. D'une part, le chapeau et les souliers décrits ici contrastent par leur richesse avec les chapeaux de paille et les sandales de pneu (*huaraches/tekak*) utilisés par les Maseuals. Ils témoignent donc du statut de richesse de son possesseur. On peut noter un parallélisme étroit entre cette description du chapeau et des souliers que les hommes y voient et le chapeau et les souliers représentés parfois dans les images des diables du christianisme, qui sont, d'autre part, des vêtements européens médiévaux plus ou moins modifiés.

L'aspect physique de l'intérieur du monde souterrain, selon la description de ce récit, ressemble beaucoup à la surface de la terre, comme d'autres récits l'ont déjà signalé: C'est "*un endroit comme ici*" (R68:4), nous dit le texte du récit. Il y a des bois, des pâturages, des bœufs et des maisons habitées. Mais il y a aussi une grande maison qui semble être la propriété de quelqu'un de riche, où il y a des chevaux, des poules, des canards.

Il est intéressant de remarquer que tous les animaux dont parle ce récit, sont des animaux originaires d'Europe. Aucun d'eux n'appartient au bestiaire autochtone méso-américain, aussi bien le gros jeune taureau (*torito*) noir à petites cornes avec sa peau lisse qui incite les hommes à leur aventure, que les bœufs, les chevaux, les poules et les canards. Comme sans doute, il s'agit ici d'une visite en "Enfer" (*Miktan*), dans le monde souterrain, nous trouvons un contraste avec d'autres descriptions du *Talokan* (R58:4-7, R6:3, R63:5-8, R67:3) où les animaux qui y apparaissent (parfois dans un enclos), montrent souvent une proportion majeure de la faune autochtone de la Méso-amérique, surtout des animaux forestiers.

Si nous comparons les données de ce récit à ceux des récits antérieurs qui décrivent le *Talokan*, nous trouverons que cette comparaison nous suggère une segmentation du monde souterrain en (au moins) deux sections. La première, où habitent les maîtres de la terre Talokan Tata et Talokan Nana, laquelle est rattachée à la source de la vie des hommes et des animaux et à la source des aliments d'origine végétale et animale. La deuxième section, dont semble parler ce récit, se rattache à l'argent (*tomin*), à la richesse et, en même temps qu'elle conserve certains éléments de l'ancienne tradition méso-américaine (verdure, beauté, etc.), elle s'éloigne sur certains points des anciennes représentations, sans les abandonner totalement. Ce qui prédomine ici, c'est le monde de la culture étrangère, des conquérants européens et des Métis actuels comme, par exemple, la référence symbolique au Diable à travers ces vêtements et comme le bestiaire européen. D'autre part, les croyances des Maseuals confirment cette segmentation: Outre le monde de Talokan Tata et Talokan Nana, ils croient qu'au *Talokan* il existe aussi l' "Enfer" habité par le Diable qu'ils appellent parfois *Miktan* ("le lieu [*tan*] de la mort [*mik-*]"). Visiblement, les autochtones ont tenté de concilier leur version du Talokan, paradis souterrain, avec celle de l'Enfer chrétien dont leur parlent les prêtres et les catéchistes depuis des siècles. Et, si cela est vrai, nous trouvons maintenant dans cette union "syncrétique" la revanche de la culture autochtone qui auraient juxtaposé le Diable et l' "Enfer" au culte des divinités de la terre sans avoir abandonné celui-ci.

Le monde souterrain est conceptualisé dans ce récit comme un espace dangereux, dans le sens de la vulnérabilité des êtres humains, qui risquent d'y perdre la vie ou leur intégrité, ou d'être dévorés par le maître qui y habite. En effet, l'entrée du monde souterrain se trouve près d'un fleuve dangereux, d'une haute montagne et d'une caverne très grande où personne ne voulait entrer. Nous savons déjà que ces trois lieux (fleuve, montagne, caverne) sont considérés, et par les récits et par la culture maseuale, comme des espaces non-humains, des espaces dangereux (*ouikan*, "difficiles"). Les récits nous présentent aussi les hommes qui entrent dans la caverne et qui craignent d'être dévorés par les êtres de l'au-delà. Selon les expressions du récit, ils ont peur de rencontrer un ennemi ou quelqu'un qui les réprimande ou les enlève, ou qu'on les fasse bouillir dans une grande marmite (dans cet endroit, ils entendirent du bruit et virent une grande marmite en cuivre) ou d'être dévorés parce que probablement on y mange les gens. Les hommes prennent peur et sortent de la caverne sans réaliser leur projet d'obtenir de l'argent (R68:4). On se rappelle que nous

avons trouvé des marmites pour bouillir les damnés en "Enfer" dans une variante du récit de Jean l'Ours (R11:7) et aussi des marmites pleines d'argent (R8:6).

Le monde souterrain est aussi bien associé par ce récit à la nuit, aux ténèbres qu'à la lumière du jour. En effet, le récit nous dit que dans le monde souterrain, bien qu'il fasse nuit, les gens ne dorment pas: À minuit, ils sont encore éveillés. Nous savons déjà que la nuit, les ténèbres ont été conceptualisées et par plusieurs récits et par les croyances des Maseuals, comme un mement néfaste.

Et même quand ils sortent, comme il fait nuit et ils décident de dormir sous un arbre qui constitue un espace englobé, protégé, à côté du chemin, ils sont de nouveau pris peur quand ils écoutent "*les cris de ceux qui ne s'étaient pas encore endormis*", c'est-à-dire, les habitants de ce lieu. Et aussi à minuit (*tajkoyouak*), c'est-à-dire, à l'heure la plus dangereuse, quand ils entendent le bruit des pas d'un cheval qui marche en bas, dans le ravin (remarquer le rattachement du bas), avec un personnage, qualifié de "malfaisant" (*malo*) dans le récit, monté sur un cheval grand et noir avec des beaux harnais. C'était un Métis de grande taille qui portait le chapeau et les souliers qu'ils avaient vus sur la table. Les hommes restèrent, effrayés jusqu'à l'aube. L'aube, aussi bien dans les croyances des Maseuals que dans la religiosité populaire chrétienne, représente la fin du pouvoir des êtres des ténèbres comme nous l'avons déjà trouvé avec le chant du coq, dans un des récits (R27:2) du cycle de la femme *masakat*. Ici il faut remarquer que les beaux harnais du cheval aussi bien que le chapeau et les souliers, déjà décrits, indiquent la richesse de leur possesseur. La couleur noire du chapeau et du cheval nous renvoie également à l'association du noir avec la mort dans la culture nahuatl et dans la religion chrétienne.

Bref, ce récit met en contraste la richesse du monde souterrain (en bas) et la pénurie économique de *Taltikpak* (en haut) et montre comment le monde souterrain est un endroit dangereux où l'homme peut être enlevé ou dévoré. Mais le monde souterrain qui est décrit ici, contraste très nettement avec le *Talokan* des maîtres de l'agriculture et des animaux, source de la vie, que nous avons trouvé dans d'autres récits. R68 s'occupe d'une autre région du monde souterrain. Dans celui-ci, le personnage riche et l'environnement qui l'entoure semble être une construction syncrétique qui rassemble des éléments hétérogènes qui procèdent probablement aussi bien des croyances traditionnelles méso-américaines (comme la caverne, le monde souterrain et aussi l'association du *Talokan* avec l'argent) que des éléments caractéristiques de la religiosité populaire chrétienne et de la culture

occidentale (comme les vêtements médiévaux que porte le personnage riche, le cheval, ses harnais, le bestiaire d'origine européenne et l'association du Diable à l'argent). En même temps que les héros de ce récit cherchent de l'argent (moyen potentiel de transformation en aliment) ils craignent d'être dévorés par ce maître de l'argent.

23.2. L'argent des maîtres de la montagne

Voici le second récit:

R69

LES HOMMES QUI SONT ALLÉS DEMANDER DE L'ARGENT

Gabriel Francisco Pedro

1. Deux hommes décidèrent de marcher au hasard jusqu'à ce qu'ils trouvent des maisons et des gens. Ils entrèrent dans une caverne. Les hommes marchaient lentement et soudain ils comprirent qu'ils étaient déjà arrivés. Ils arrivèrent à un endroit qui ressemblait à celui-ci, il y avait aussi des maisons.

2. Il y avait une grande maison et ils y entrèrent. Le propriétaire de la maison leur demanda: Pourquoi est-ce que vous êtes venus ? Qu'est-ce que vous cherchez ? Ils répondirent nous sommes venus parce que nous voulons un peu d'argent parce que chez nous, il n'y en a pas. Bien que nous travaillions, nous n'avons pas suffisamment d'argent pour nous maintenir. C'est difficile de gagner de l'argent. C'est fatigant, et il s'épuise rapidement. Bien que nous travaillions beaucoup, il s'épuise vite.

3. Le propriétaire de la maison appela un de ses domestiques en jouant trois fois d'une flûte qui ressemblait plutôt à une trompette. Le domestique était un ver très grand, énorme et très laid. Le ver était de ceux qu'on appelle *konyeual*, qui sont tachetés (*pintos*). Le propriétaire de la maison dit au ver: Écoute, ces hommes sont venus et ils veulent de l'argent. Après il dit aux hommes: Si vous voulez de l'argent, vous devez enlever vos vêtements. Mon domestique va se promener partout sur vos corps. N'ayez pas peur ! Les hommes enlevèrent leurs vêtements et le ver commença à se promener sur leurs corps. Mais les hommes ne l'endurèrent pas. Lorsque le ver arriva au ventre de chacun d'eux, ils le firent tomber par terre, ils le firent s'enfuir et ils échouèrent. Le maître de l'argent ne leur donna pas d'argent. Il leur dit: Allez-vous-en, cela n'a pas marché, vous n'avez pas passé l'épreuve.

4. Quand ils retournèrent, ils racontèrent aux gens qu'ils n'avaient rien obtenu. Après cela, d'autres hommes eurent la curiosité d'aller demander de l'argent. Deux hommes, qui connaissaient la caverne, y allèrent. Ils entrèrent et ils marchèrent. Soudain, ils s'aperçurent qu'ils étaient devant la maison. Ils frappèrent à la porte. On leur dit bonjour et on leur dit de s'asseoir. On leur demanda ce qu'ils voulaient. Ils répondirent qu'ils voulaient de l'argent. On leur dit: Si vraiment vous avez besoin de l'argent, nous allons vous le donner avec confiance. Mais nous ne donnerons rien à ceux qui sont méfiants. Nous allons vous donner de l'argent, si vous venez de tout votre cœur. Ils répondirent: C'est pour ça que nous sommes venus. Le maître de l'argent (le propriétaire de la maison) leur dit: Assoyez-vous en face de la table. Nous allons converser sur les conditions pour vous donner de l'argent. Si vraiment vous en

avez besoin. Après il leur demanda: De combien d'argent avez vous besoin ? Il est nécessaire que vous le disiez. Ils répondirent: Ce que vous voulez nous donner. Si vous nous en donnez beaucoup, alors nous allons l'accepter. Parce que vraiment nous avons besoin d'argent. Le propriétaire de la maison de leur dire: Voulez-vous un sac par personne ou deux sacs ? Les deux hommes de dire: Qu'on nous donne deux sacs. Deux charges pour toi et deux charges pour moi. Le propriétaire leur dit: C'est bien. Je vais vous les donner en deux chevaux à chacun de vous. Et il leur dit: Maintenant nous allons l'écrire. N'ayez pas peur ! Le propriétaire alla chercher une plume. Il la tailla, il demanda à un des hommes de se découvrir le dos, il le piqua avec la plume, le fit saigner et il commença à écrire. L'autre homme eût peur de voir comment il écrivait avec le sang de son compagnon et il commença à invoquer les saints et à demander l'aide de Dieu. Il cachait sa peur, mais celui qui écrivait, remarqua sa peur et il lui dit: Tu as peur parce que je suis en train d'écrire avec le sang de ton compagnon. L'homme de répondre: Non, je n'ai pas peur. Il n'y a rien à craindre. Il lui répondit: Vraiment tu as peur parce que ma chaise est en train de tomber. Si tu n'es pas venu de tout ton cœur, nous ne te donnerons pas d'argent. L'homme prit courage et il accepta qu'il lui fasse la même chose. Il écrivit leurs noms dans un cahier. Après il leur dit: Ne vous en faites pas, vous êtes déjà sur la liste. Vous n'aurez pas à transporter l'argent. J'irais chez vous avec mes chevaux pour vous le remettre. Après quoi, les hommes lui demandèrent s'il acceptait que chacun d'eux lui prépare un dindon quand il irait leur remettre l'argent. Il répondit qu'il acceptait, s'ils voulaient le lui préparer mais qu'ils ne devaient pas lui mettre de sel parce qu'il ne mangeait pas de sel.

5. Ainsi ils le firent, ils préparèrent du *mole*²³⁷ mais sans sel. Ils l'attendirent et à minuit ils entendirent les pas des chevaux. À minuit juste, ils arrivèrent à la maison, les chevaux étaient fatigués, ils soufflaient bruyamment, ils s'arrêtaient souvent. Quand les chevaux soufflaient, ils lançaient des étincelles de feu sur le sol. L'homme attacha ses chevaux et fit descendre les sacs. On entendait le bruit de la monnaie quand il vidait les sacs. Le monnaie ressemblait comme des grains de maïs. Après alla chez l'autre compagnon et il fit la même chose.

6. Ensuite il leur dit: Cet argent est pour vivre pendant vingt ans, pour vous maintenir pendant vingt années. Écoutez bien, quand l'échéance finira, vous ne serez plus vivant. C'est comme ça cette affaire. Mais si vous voulez, vous pouvez aller demander plus de temps de vie, mais vous devez trouver quelqu'un que vous devez me remettre comme acompte, et je vous donnerai un peu plus de vie. Mais si vous ne me donnez rien, pendant vingt années mon argent vous servira, mais après je reviendrais vous chercher. C'est ainsi que les choses se sont déroulées. Après vingt années, ces hommes moururent, ils moururent soudain. Ils étaient riches mais ils moururent soudain. Le *Tepeuanij* leur avaient donné cet argent. (TTO: 824-829)

Ce récit traite aussi des rapports entre une partie du monde souterrain et *Taltikpak*. Il s'agit de rapports d'interdépendance entre un seigneur du monde souterrain, le *Tepeuanij*, et des hommes qui habitent à la surface de la terre. Le *Tepeuanij* offre aux hommes de l'argent (*tomin*) pour se maintenir pendant vingt ans et, en échange, à l'échéance, les

²³⁷ Plat de dinde ou de poulet relevé de piment.

hommes seront emportés par le Tepeuanij. C'est-à-dire que la contradiction fondamentale "manger, se faire manger" apparaît ici de nouveau de façon très claire.

Le récit nous décrit cette partie du monde souterrain comme un endroit où il existe une surabondance d'argent administré par le Tepeuanij, le "maître (*uanij*) de la montagne (*tepe-t*)", qui habite dans une maison riche. Au contraire, à *Taltikpak*, les hommes qui y habitent ont grand besoin de l'argent. Le récit nous dit qu'à *Taltikpak* les hommes n'ont pas suffisamment d'argent pour se maintenir. Bien qu'ils travaillent fort, il est difficile et fatigant de l'obtenir et il s'épuise vite. Cette remarque du récit correspond très bien aux conditions économiques précaires dans lesquelles vivent les Maseuals.

D'après ce récit, le Tepeuanij conditionne tout d'abord la remise de l'argent à ceux qui le sollicitent, au contrôle de la peur. En effet, ceux qui sollicitent de l'argent doivent réussir les épreuves pour montrer qu'ils ne sont pas effrayés. Ainsi le maître de la montagne, qui est aussi le maître de l'argent et le propriétaire de la maison riche, fait marcher un ver grand et laid (*konyeual*) sur le corps des deux premiers aspirants. Mais ceux-ci n'ont pas pu endurer l'épreuve et l'ont fait tomber par terre. Alors le maître de la montagne les a renvoyés sans argent.

L'épreuve pour la deuxième paire de sollicitants, consiste à maîtriser la peur de se faire piquer pour écrire leurs noms avec leur sang (*esti*) dans un cahier. Nous savons déjà que le sang est considéré par les Maseuals comme un siège secondaire d'une des manifestations de l'énergie vitale humaine, l'*ekauil*. Céder du sang au Tepeuanij signifie donc lui céder de l'énergie vitale. Le sang utilisé par le Tepeuanij pour écrire leurs noms, nous renvoie, d'autre part, à la croyance populaire d'origine européenne qui considérait que les hommes pouvaient signer un pacte avec le Diable en utilisant comme encre le sang du signataire. Ce pacte signifiait remettre leur âme au Diable en échange de vie et d'argent. Le Diable est donc remplacé dans ce récit par le Tepeuanij et l'Enfer où habite le Diable, par le monde souterrain. Il s'agit donc de nouveau d'un mélange "synchrétique" entre des croyances populaires médiévales et méso-américaines. Un de ces hommes commence à avoir peur quand il voit comment le Tepeuanij écrit le nom de son compagnon avec son sang et il invoque les saints et demande l'aide de Dieu. C'est-à-dire, que nous retrouvons dans cet épisode un rattachement du Tepeuanij au Diable (voir R68). En effet, il existe ici un certain parallélisme entre ce que nous trouvons dans R69:4 et le pacte avec le Diable que les hommes signent avec leur sang, dans les traditions de la religiosité populaire chrétienne.

Dans ce contexte, l'invocation qu'un des protagonistes de ce récit fait aux saints et à Dieu quand il voit écrire le nom de son compagnon prend son sens. En effet, selon la conception chrétienne, le Diable s'oppose à Dieu et aux saints. Mais le passage de l'élément culturel "Diable occidental" se fait dans un contexte méso-américain, de telle sorte qu'il perd certaines caractéristiques originales et gagne d'autres méso-américaines. En effet, si le Diable chrétien tourmente les damnés, le Diable des récits maseuals ou le Tepeuanij de ces récits mange ses victimes (voir R11:7, R42:3, R68:4, R69:6). Ici, donc, l'objet du pacte est clair. Il s'agit d'un échange alimentaire, c'est-à-dire, de la remise de l'argent aux hommes pour qu'ils vivent sans travailler en échange de l'énergie vitale pour nourrir le Tepeuanij. L'affirmation que l'argent représente la possibilité de transformation en nourriture est indiquée symboliquement par ce récit quand il nous dit que les monnaies d'or ressemblent à des grains de maïs.

D'autres indices contribuent à affirmer l'association du Tepeuanij avec le Diable et l'"Enfer": Les bénéficiaires de l'argent offrent au Tepeuanij du mole de dindon (*ueuejcho*). Mais celui-ci exige que le met doit être préparé sans sel (*istayoj*) parce qu'il ne mange pas de sel. Le Diable, dans la tradition populaire chrétienne, en effet, n'aime pas le sel. On se rappelle que le sel est utilisé dans le rituel du baptême catholique qui consacre le nouveau chrétien à Dieu et le sépare du Diable comme symbole de sagesse chrétienne, que le sel s'utilise dans le rituel pour préparer l'eau bénite qui a la fonction, dans les croyances populaires chrétiennes, entre autres, de faire fuir le Diable, et que le sel s'utilise au Mexique pendant les tempêtes pour se protéger des tonnerres et de la force destructive de la grêle.

D'autre part, le met qu'on offre au Tepeuanij est de la viande de dindon (*ueuejcho*). Le mole de dindon constitue le met des célébrations importantes comme les baptêmes, les noces et les fêtes du saint patron du village. Mais le dindon lui-même est aussi associé par les récits de la tradition orale maseuale au Diable. En effet, un récit de Pedro Toral (TTO: 70A-71A) nous informe que le Diable qui est sous les pieds du saint patron de San Miguel Tzinacapan, saint Michel-Archange, "*se transforme en hibou, en dinde ou en dindon.*"

Finalement, les chevaux apparaissent aussi comme associés à l'"Enfer" quand le récit nous dit que quand ils soufflent, ils lancent des étincelles de feu sur le sol. Et le feu est associé par les croyances chrétiennes à l'Enfer. Il est intéressant d'observer aussi que le Tepeuanij nous est présenté comme célibataire, contrairement aux maîtres du *Talokan* qui

forment un couple. La fonction féminine et maternelle n'apparaît pas associée au Tepeuanij (Cependant R20 nous a présenté la vieille femme qui possédait le feu (une diablesse) comme la femme du Diable, de Satan, de Lucifer). Cela veut signifier probablement que la reproduction des animaux et végétaux implique la fécondité qui est plutôt rattachée à la féminité. Par contre l'argent, ne se reproduit pas, n'est pas associé à la fécondité. Il est considéré et par la pensée maseuale et par la pensée nahuatl comme l'excrément des dieux (*istakteokuitat*, "argent", littéralement veut dire "excrément (*kuitat*) blanc (*istak*) des dieux (*teo*)", et *kostikteokuitat*, "or", se traduit de façon littérale par "excrément (*kuitat*) jaune (*kostik*) des dieux (*teo*)".²³⁸

Le pacte par lequel le Tepeuanij remet de l'argent aux pétitionnaires exige de la part de ceux-ci un gage. Cela est exprimé de façon très claire par le Tepeuanij: *"Cet argent est pour vivre pendant vingt années... pour vous maintenir pendant vingt années... Quand l'échéance finira, vous ne serez plus vivants... Si vous voulez, vous pouvez aller demander plus de temps de vie. Mais vous devez trouver quelqu'un que vous devez me le remettre comme acompte."* (R69:6).

Et effectivement la rançon est exigée: *"Après vingt années, ces hommes moururent soudain. Ils étaient riches mais ils moururent soudain"* (R69:6). C'est-à-dire que demander de l'argent au Tepeuanij est une action dangereuse parce qu'elle implique la cession de l'énergie vitale comme gage. Ce danger est symbolisé aussi par le fait que l'argent se demande dans une caverne (*ostok*), un lieu dangereux, et qu'il est remis à minuit (*tajkoyouak*) à l'heure la plus néfaste pour les humains.

Quant au nombre de vingt années que les hommes vont vivre, il faut souligner que le système numérique des Nahuas (et aussi des Mayas et des autres peuples méso-américains) est vicésimal. C'est-à-dire qu'ils prirent pour base du système numérique non seulement le nombre des doigts des mains, mais aussi les doigts des pieds. En langue nahuatl le terme *sempoual* ou *cempoal* ("un [*se* ou *ce*] compte [*poual* ou *poal*]") signifie vingt. La période de vingt années pactisée avec le Diable constitue donc un compte rond.

Bref, le monde souterrain est aussi source d'argent, mais il est marqué par un caractère dangereux, parce que sa remise aux hommes exige un gage d'importance: leur propre vie.

²³⁸ Il est intéressant de remarquer que l'écrivain italien Giovanni Papini (1921), dans son livre *Storia di Cristo*, qualifiait aussi l'argent comme l'excrément du Diable.

23.3. L'orphelin

Nous venons de trouver dans R69:6 que si quelqu'un qui reçoit de l'argent de la part du Tepeuanij et veut vivre plus de temps que l'échéance fixée, il doit trouver et remettre au Tepeuanij quelqu'un comme acompte. Cette possibilité apparaît concrétisée dans le récit suivant.

R70

LES TEPEUANIMEJ

José Nazario Ocotlán

1. *Il y a longtemps, il y avait quelques personnes qui sortaient d'une caverne et venaient sur la terre tous les jours. C'étaient des tepeuanimej. Ils venaient à cheval comme des chevaliers et portaient des grelots²³⁹ qui sonnait très fort.*

2. *Un jour les tepeuanimej arrivèrent à une maison où il y avait un homme avec sa femme et un orphelin auquel on avait coupé les cheveux parce qu'il avait beaucoup de poux. Les tepeuanimej dirent à l'homme qu'il était très important qu'il leur obtienne un "petit poulet"²⁴⁰ pour le manger. Comme l'homme ne put pas l'obtenir, ils lui dirent qu'ils allaient l'emmener pour le manger. Alors il demanda au tepeuanimej la permission de venir le chercher dans deux ou trois jours. Les tepeuanimej dirent qu'alors ils allaient emporter sa femme mais l'homme répondit que sa femme n'était pas encore assez grosse parce que là-bas ils veulent qu'on soit gros.*

3. *L'homme dit aux tepeuanimej qu'ils emportèrent le garçon auquel on avait coupé les cheveux parce qu'il avait des poux. Comme le garçon entendit qu'on l'avait remis pour que les tepeuanimej l'emportent, il ne dormit pas et il se signa pendant toute la nuit. Il pria Dieu de faire venir le lever du jour. À l'aube, quand il faisait encore noir, il se leva silencieusement et s'enfuit sans dire adieu. (TTO: 1175)*

Les *tepeuanimej* sortirent d'une caverne (*cueva*) (R70:1), c'est-à-dire, du monde souterrain, où ils habitaient, et vinrent à la surface de la terre (*Taltikpak*) pour dévorer l'homme ou un substitut. C'est la rançon que les *tepeuanimej* exigent en échange de l'argent qu'ils ont remis à l'homme.

La remise de l'argent à l'homme est probablement sous-entendue dans le texte parce que d'après le contexte de R69, les *tepeuanimej* exigent une rançon de vie humaine après la remise d'argent et la prolongation de la vie. Mais l'homme riche ne veut pas se livrer lui-même au *tepeuanimej*, ni leur livrer sa femme. Il demande la prorogation de quelques jours de l'échéance pour leur trouver un substitut et le donner en acompte (R70:2).

²³⁹ Les Maseuals utilisent des grelots attachés à des vêtements d'aspect médiéval qu'ils utilisent pour diverses danses rituelles spécialement pour celle des "Santiagos" ("Saint-Jacques").

²⁴⁰ Il est évident que le terme "petit poulet", dans ce contexte, est employé dans un sens figuré pour se référer à un être humain (voir aussi R42:3).

Enfin, il propose de livrer au *tepeuanimej* l'orphelin qui habite chez eux (R70:3). L'orphelin est très vulnérable aux pouvoirs de l'au-delà aussi bien à cause de sa jeunesse qu'en raison du fait qu'on lui a coupé les cheveux (*kikuateuauaxinkej*) (Voir note 224). L'orphelin est d'autant plus vulnérable que ces événements se déroulent pendant la période néfaste de la nuit (*tajkoyouan*, "minuit"). En effet, les enfants sont considérés comme plus vulnérables aux forces de l'au-delà que les adultes. Et, nous avons déjà remarqué (22.2) que les cheveux de la tête constituent une protection contre les pouvoirs de l'au-delà. La tête rasée (R70:2) rend donc le garçon plus vulnérable.

Mais le garçon réussit à neutraliser cette menace en se signant et en priant Dieu. À l'aube, il s'enfuit. L'action de se signer, dans le contexte de la religiosité chrétienne européenne, permet à celui qui se signe de se délivrer de ses ennemis, c'est-à-dire des diables. Les paroles qui accompagnent ce rituel sont très explicites à ce propos: "*délivre-nous de nos ennemis*". Se signer devant la menace des *tepeuanimej* veut signifier donc qu'on assimile les *tepeuanimej* aux diables ce qui confirme de nouveau cette association. D'autre part, la prière à Dieu pour faire venir le lever du jour peut être interprétée, en termes de l'opposition de la lumière et des ténèbres (du temps favorable et du temps néfaste). Or, pour la religiosité chrétienne le maître des ténèbres est le Diable et le maître de la lumière est Dieu, l'aube est associée à la fuite des diables ou, dans ce cas, des *tepeuanimej*. Le fait que les *tepeuanimej* utilisent des chevaux et de grelots constitue aussi des signes qui les rattachent aux diables de la tradition chrétienne. Nous trouvons donc dans ce récit, à nouveau, que les figures des *tepeuanimej* et des diables sont interchangeables. Le récit nous laisse l'impression que le garçon a eu la vie sauve. Les oppositions ciel/terre, haut/bas, lumière/ténèbres sont marquées par la primauté du ciel sur la terre, du haut sur le bas, de Dieu sur le Diable ou le Tepeuanij et de la lumière sur les ténèbres.

23.4. Le boa

Voici le résumé du quatrième récit de ce cycle avec lequel nous finissons notre incursion dans la mythologie maseuale:

R71
LE BOA
Manuel Gómez

1. Il y avait un homme riche, un propriétaire, qui travaillait et gagnait plus d'argent que les autres. Ceux qui étaient des hommes paresseux, partaient tard pour les champs et les travailleurs partaient tôt. Un jour, le propriétaire partit tôt et rencontra un boa sur le chemin et lui donna des coups de machette. Ensuite il pensa: Je ne sais pas quelle sorte d'animal est celui-ci: il n'est pas mort, il est vivant.

2. Un de ses ouvriers, celui qui partait le plus tard parce qu'il était un peu paresseux, trouva le boa qui lui dit: Ton patron m'a frappé, aie pitié de moi et conduis-moi chez mes parents. Le domestique eut peur parce que le boa n'était pas un "chrétien" (un homme) mais un animal. Le boa le rassura: N'aie pas peur de moi, prends-moi sur ton dos avec un bâton et conduis-moi jusqu'à l'endroit que je vais te montrer. Le valet de ferme le porta à travers un lieu dangereux (*ouijkan*), à un ravin. Ensuite le boa lui dit de le conduire jusqu'à une caverne. Quand ils arrivèrent à l'entrée, le boa lui dit de le conduire auprès de son père et de sa mère pour se faire soigner par eux. Quand ils étaient presque arrivés le boa dit au domestique: Tu ne dois pas demander d'argent, tu dois juste demander une bague en or: ce sera ton paiement. Tu mettras la bague sur ta table et chaque jour tu recevras ton paiement.

3. De cette façon le valet qui était un pauvre travailleur commença à être riche et celui qui était le propriétaire commença à perdre tous ses biens et il finit par perdre tout ce qu'il possédait. Chaque jour, l'animal donnait de l'argent à celui qui était un homme pauvre parce qu'il l'avait aidé.

4. Un jour, arriva un étranger (*analteko*, "maître [*teko*] de l'autre côté [*nal*] de la mer [*a-t*]") qui lui demanda où avait-il obtenu le "grain" de l'argent. L'étranger emporta la bague de l'autre côté de la mer. Alors l'homme se préoccupa parce qu'il n'y avait plus d'argent.

5. Un épervier vint et amena une souris chez l'étranger pour faire sortir la boîte où était la bague. Mais l'étranger avait un chat qui fit fuir la souris au grenier. Celle-ci fit tomber une guitare sur le chat qui s'enfuit. Alors la souris fit un trou dans la boîte et fit sortir la bague. L'épervier transporta la souris avec la bague au-dessus de la mer mais la souris fit tomber la bague au milieu de la mer. L'épervier mit la souris au bord de la mer, plongea dans l'eau, sortit la bague et emporta la souris et la bague chez le propriétaire de la bague. Celui-ci demanda combien il devait payer. Il fit parler l'épervier qui dit: Tu ne dois rien me payer, tu dois seulement élever un petit poulet et je reviendrai le chercher. La souris de dire: Tu ne dois rien me payer, mais là où tu entasses le maïs je serai en-dessous en train d'en manger. (TTO: 808-810)

Il nous semble que ce récit, sans le mentionner, fait référence au *Talokan*. Il ne s'agit pas ici de *Miktan* et du *Tepeuanij* parce que ceux qui reçoivent le héros dans la caverne sont un couple (homme et femme), le père et la mère du boa. Ce sont probablement les maîtres du *Talokan*. Et ils donnent la bague qui produira de l'argent au héros. C'est-à-dire que ce

récit suit l'ancienne tradition nahua de considérer aussi le *Talocan* comme source de richesses minérales, d'argent.

D'autre part, nous savons déjà que la cruauté envers les animaux, c'est-à-dire les blesser sans les tuer, fait fâcher les maîtres du *Talokan*, des animaux (R58:2, R67:3). Or ce récit commence par nous raconter un acte de cruauté du propriétaire qui blesse un boa sans le tuer (R70:1) et, il nous semble que d'après ce récit, le boa appartient au *Talokan* (R70:2). Et, en conséquence comme châtement, le propriétaire perd sa richesse (R70:3). Au contraire le domestique, qui est un homme paresseux, aide le boa et obtient du *Talokan* la bague, le "grain" qui produit l'argent (*tomin*, *centavos*) et devient riche (*ricojkuia*) (R70:3). La fonction du *Talokan* comme moyen de contrôle social, qui sanctionne le comportement des hommes, apparaît ici de façon très claire. Il châtie celui qui frappe le boa par la perte de sa richesse et récompense celui qui est paresseux, mais qui aide le boa et le conduit au *Talokan*. Ce fait confirme la croyance maseuale à laquelle nous avons fait référence auparavant (20.4) que les paresseux peuvent obtenir des bénéfices au *Talokan*.

Le quatrième épisode nous renvoie aux rapports inter-ethniques entre l'homme Maseual et l'étranger (*analteko*, littéralement "maître [*teko*] de l'autre côté de l'eau, de la mer [*anal*]"). Ce terme désigne essentiellement les Français qui envahirent le Mexique au temps de Maximilien (voir TTO 1994: 101-124). L'étranger porte la bague (*anillo*) à son pays qui se situe de l'autre côté de la mer et le héros manque d'argent.

Le sauvetage de la bague par l'épervier (*kuixin*) et par la souris (*kimichin*), à notre avis ne constitue qu'un prétexte pour justifier qu'on doit tolérer que la souris mange du maïs (un fruit de l'agriculture) et l'épervier, des petits poulets (un fruit de l'élevage). Ce qui indique une conception qui considère comme essentiels les échanges entre la nature et la culture.

Ce récit nous décrit donc une double alliance: entre le valet de ferme et les seigneurs du *Talokan* d'abord, puis entre ce même personnage et des représentants de l'air (épervier) et de la terre (souris). Pour récupérer l'anneau, il devra donc partager avec eux ses animaux de basse-cour et son grain.

En somme, ce chapitre nous a montré la croyance à une autre région du monde souterrain qui n'est pas le *Talokan* proprement dit et qui correspond plutôt à l'Enfer chrétien. Le Tepeuanij y règne et pactise avec les humains avides d'or. Cette région n'est pas nommée dans ces récits mais elle est appelée par les Maseuals *Miktan* ("le lieu de la

mort") ou l' "Enfer". Les maîtres de ce lieu, les *tepeuanimej*, sont assimilés aux diables et ils exigent un gage de vie en échange de l'argent et de la prolongation de la vie qu'ils donnent parfois aux humains. Cependant le dernier récit de ce chapitre (R71), en accord avec les anciennes croyances nahuas, considère le *Talokan* comme un endroit où l'on peut obtenir de l'argent.

L'ensemble de récits que nous avons interprétés dans ce chapitre peut se situer de façon très claire dans le pôle religieux autochtone. En effet, l'ancienne croyance au monde souterrain constitue l'élément fondamental développé dans tous ces récits. Néanmoins, comme nous venons de le montrer, ils expriment en même temps des conceptions syncrétiques entre les croyances chrétiennes et les croyances méso-américaines.

CHAPITRE 24

LE MONDE SOUTERRAIN

La lecture que nous venons de faire des récits de cette dernière partie, montre que le contenu fondamental que ces récits comportent, est constitué surtout de certaines conceptions en rapport avec le monde souterrain. Ces conceptions sont similaires aux croyances des anciens Nahuas concernant le *Tlalocan*. Nous y trouvons des renseignements précis sur les croyances des Maseuals quant à la nature du *Talokan*, à ses habitants et au rapport de ce lieu mythique avec les hommes qui habitent *Taltikpak* (la surface de la terre). Le *Talokan* constitue la source de la vie des hommes et des animaux au point que les seigneurs de ce lieu sont considérés comme les pourvoyeurs des aliments des habitants de *Taltikpak*. Une section du monde souterrain (*Miktan*, "le lieu de la mort") (ou, dans un récit, le même *Talokan*) apparaît aussi comme source d'argent mais il est dangereux pour les humains d'en demander. En même temps le *Talokan* semble exercer une fonction de contrôle social sur la conduite des humains de *Taltikpak* châtiant par des maladies spirituelles surtout, le gaspillage de la nourriture, la paresse de l'homme, l'infidélité de la femme et le fait de blesser des animaux sans les achever pour les consommer. Dans ce contexte nous avons interprété que diverses aventures des protagonistes des récits considérés dans cette dernière partie semblent constituer des références symboliques aux mésaventures de l'âme égarée qui peine dans l'au-delà. Synthétisons les idées principales que notre lecture a dégagées.

24.1. Le monde souterrain

Tout d'abord, le *Talokan* apparaît comme un endroit qui ressemble physiquement à la surface de la terre (*Taltikpak*) mais "où tout est plus beau qu'ici". Les récits le décrivent comme un lieu souterrain où il y a surabondance de divers biens. Il y a de tout, il y a beaucoup de fruits. Là-bas habitent divers animaux forestiers comme l'opossum, la souris, l'armadillo, la marmotte et le raton laveur, et d'animaux domestiques comme le cochon et le chien. Néanmoins, *Talokan* apparaît comme un monde différent de *Taltikpak*, régi par d'autres lois. Ainsi le passage du *Talokan* à *Taltikpak* et *vice versa* provoque parfois des

permutations entre les catégories des êtres: les animaux se transforment en humains et les humains en animaux.

Les protagonistes de ces récits accèdent à ce monde souterrain par diverses entrées, comme par exemple par des cavernes qui se localisent dans la forêt ou dans la montagne. Parfois, les récits décrivent ces entrées comme étant très belles. Le sol y est uni de telle sorte qu'il ressemble à une rue où les pierres y sont plates et brillantes. Dans d'autres récits, l'entrée au *Talokan* est décrite, au contraire, comme très accidentée. Certains protagonistes accèdent aussi au *Talokan* à travers les eaux d'une rivière. En général, en concordance avec la croyance des Maseuals, les espaces mythiques du *Talokan* et de ses entrées sont considérés de façon implicite ou explicite par ces récits, comme des espaces sauvages, non-humains et potentiellement dangereux pour les humains (*ouijkan*, "difficiles, dangereux"). La vie et l'intégrité des êtres humains s'y trouvent menacées.

D'après les récits de cette partie, le *Talokan* est gouverné par Notre Père Talokan et Notre Mère Talokan qui sont les divinités de la terre, les maîtres suprêmes de ce monde souterrain. Nous avons remarqué le dédoublement dualiste de l'élément Terre, considéré comme féminin par les Maseuals, en Père et Mère Terre (masculin/féminin). Ces seigneurs du monde souterrain constituent un couple de vieillards, un homme et une femme. Ils sont présentés comme le père et la mère des humains et des animaux ce qui implique en même temps la fraternité des humains et des animaux, leur proximité. D'autres fois, l'identité de ce couple de vieillards semble se confondre avec celle des maîtres des animaux et des poissons. Dans notre interprétation d'un de ces récits (R40, 20.4), nous avons remarqué aussi que le rituel utilise l'expression "*Padre-Madre-Trinidad*" ("Père-Mère-Trinité") pour se référer à ces maîtres de la terre et que dans cette expression apparaît en même temps le dualisme (paternité/maternité, masculinité/féminité) propre à la tradition méso-américaine et le syncrétisme avec la religion catholique dénoté par le terme "Trinité".

Nous avons trouvé aussi la participation de Dieu, le dieu du ciel, dans ces récits. Et, en accord avec la tradition judéo-chrétienne, il est considéré dans certaines des narrations comme l'origine de la vie. Remarquons que dans cette croyance subsiste, de façon similaire à ce que nous trouvons dans la mythologie nahuatl classique, le rattachement au ciel de l'origine de la vie. Nous avons découvert que quelques récits de la première partie de cette étude assignent la primauté à Dieu sur les maîtres de la terre et de l'eau. Néanmoins, dans leur rapport avec les hommes, les maîtres suprêmes du ciel, de la terre et de l'eau exercent

des fonctions complémentaires. En effet, Dieu donne la vie aux hommes et fournit les conditions pour qu'ils puissent travailler et les seigneurs principaux du monde chtonien et aquatique offrent les aliments aux humains.

De façon semblable à ce que nous trouvons dans la mythologie classique, le *Talokan* se présente dans les récits de cette partie comme la source de la vie des hommes et des animaux. Au *Talokan* il existe une surabondance de tous types de biens alimentaires. Il est la source de toute espèce de nourriture. Il est le pourvoyeur des grains qui produisent les plantes alimentaires, surtout le maïs. Il constitue le réservoir du gibier et des poissons. On y trouve un enclos avec beaucoup d'animaux différents et des rivières avec des poissons. Les grains des plantes alimentaires y ont un pouvoir merveilleux de reproduction. Ceci sera confirmé par les visiteurs du *Talokan* qui ont obtenu la donation de ces grains pour les semer dans leurs champs à *Taltikpak*. Le *Talokan* gère aussi la pluie et la chaleur nécessaires à la reproduction des plantes alimentaires à *Taltikpak*. La conjonction de l'eau et de la chaleur, dans l'équilibre froid/chaud, est considérée comme indispensable pour produire les fruits de la terre. De la même sorte, comme nous l'avons signalé dans la première partie de cette étude, l'équilibre froid/chaud dans le choix des aliments constitue une garantie de nutrition adéquate et il représente aussi la santé. *Talokan* est donc conceptualisé comme un monde en même temps aquatique et igné. Ce qui semble être fondé sur l'observation de la nature des sources et des volcans qui font jaillir l'eau et les matériaux ignés du monde souterrain.

Les habitants du *Talokan* travaillent beaucoup pour créer les conditions nécessaires au maintien des hommes de *Taltikpak*, lesquels sont considérés, aussi bien que les animaux, comme des enfants des seigneurs de la terre. À plusieurs reprises les récits de cette partie font référence à la croyance qui considère que les paresseux peuvent obtenir du maïs sans travailler dans ce monde de surabondance. Mais cela ne veut pas dire que le *Talokan* soit associé à la paresse. Les habitants du *Talokan* travaillent beaucoup pour entretenir la vie sur la terre.

Divers récits font référence à la croyance selon laquelle le temps du *Talokan* est beaucoup plus dense que le temps de *Taltikpak*. Un jour au *Talokan* équivaut à plusieurs jours de *Taltikpak*. Ce qui constitue une extension, sous le plan temporel de la conceptualisation du *Talokan* comme un lieu de merveilleuse fécondité.

Dans leur fonction de pourvoyeurs des aliments des hommes et créateurs des conditions nécessaires à la reproduction des nourritures sur la terre, les maîtres du *Talokan* sont assistés surtout par les Tonnerres (*Kioujteyomej*), leurs principaux serviteurs. Ces personnages sont décrits comme ayant l'aspect d'enfants qui s'habillent avec des vêtements spéciaux pour produire divers phénomènes météorologique comme le vent, les nuages, la pluie et les tonnerres. On appelle aussi les Tonnerres *Achiuanimej* ce qui veut dire "faiseurs de la pluie". Ces personnages constituent donc des médiateurs entre le monde souterrain du *Talokan* et *Taltikpak*, la surface de la terre. En effet, comme serviteurs des maîtres du monde souterrain, ils exercent d'importantes actions sur la surface de la terre, actions dont bénéficient ses habitants.

Nous avons trouvé les Tonnerres auparavant dans divers récits. Ils ont été chargés par les forces célestes d'enchaîner Jean l'Ours dans une "maison dans la mer" (R10:8), ils ont tué le serpent boa qui a fait périr un enfant (R39:2), et ils ont participé dans divers épisodes d'autres récits du cycle de l'homme paresseux (R51, R52, R55, R56), que nous avons vus plus haut, au transport des héros de ces récits (probablement une âme en peine) au *Talokan* ou au retour de ceux-ci à *Taltikpak*. Les Tonnerres habitent au *Talokan* et sont associés dans les récits en même temps au feu et à l'eau, aux tonnerres et à la pluie, au chaud et au froid. Ce double rattachement des contraires eau et feu semble marquer l'importance que la mythologie attribue à ces êtres. Comme plusieurs autres êtres mythiques importants, ils se caractérisent aussi par leur jeunesse. Dans ces récits maseuals, nous avons trouvé les Tonnerres réalisant des fonctions semblables à celles qu'ils réalisaient dans la mythologie classique et dans d'autres récits mythiques des peuples méso-américains. Nous avons trouvé aussi dans un récit de cette partie l'attribution aux Tonnerres de la production des tremblements de terre quand ils claquent leurs souliers contre le sol. Cette dernière attribution n'est peut-être pas partagée par beaucoup d'autres peuples méso-américains.

Bien que le *Talokan* soit doué d'une merveilleuse fécondité et qu'il apparaisse comme le pourvoyeur des biens alimentaires des hommes, ces nourritures ne se produisent sur terre qu'en quantités limitées. Alors, les maîtres du *Talokan* ne peuvent pas permettre le gaspillage de nourriture. Et en effet, le monde souterrain ne tolère pas le gaspillage du maïs ni celui du gibier ou des poissons. On ne permet pas que les animaux soient seulement blessés sans les achever pour être consommés. Tout gaspillage de nourriture est considéré comme un abus de la magnanimité des maîtres du monde souterrain et les délinquants sont

châtiés. D'autre part les aliments doivent d'être partagés de façon adéquate entre les hommes. Ce partage est un principe de moralité sociale. Le héros d'un de ces récits est châtié parce qu'il a l'intention de ne pas partager la nourriture, de la garder pour lui seul. Le partage "abusif" de la nourriture est aussi châtié de façon rigoureuse: par exemple la femme infidèle qui offre les fruits du travail de son époux à son amant.

En outre, divers récits nous ont permis de dégager aussi une segmentation du monde souterrain en deux secteurs: Le *Talokan* des Maîtres de la terre, qui est rattaché plutôt à l'approvisionnement de l'humanité et un autre secteur gouverné par le *Tepeuanij* et qui apparaît rattaché à l'argent, à la richesse monétaire. La figure du *Tepeuanij* présente souvent des caractéristiques syncrétiques qui permettent de l'assimiler au Diable des croyances chrétiennes. Cette segmentation du monde souterrain correspond à la croyance des Maseuals et elle est semblable aussi à la conception des anciens Nahuas.

Ce second secteur du *Talokan* est appelé par les Maseuals *Miktan*, ("le lieu [*tan*] de la mort [*mik-*]") ou, en espagnol, *el Infierno*: l' "Enfer". Les protagonistes de divers récits accèdent également à ce second secteur du *Talokan* par l'entrée des cavernes. Les récits informent que ce secteur ressemble aussi à la surface de la terre: Il y a du bois, des pâturages et des maisons habitées. Ils remarquent tout particulièrement une maison qui semble être la maison d'un riche. C'est la maison du *Tepeuanij*, le maître suprême de ce lieu. Les meubles y sont en pierre, et ce probablement parce que les Maseuals croient que les arbres du *Talokan* sont en pierre. Nous pouvons déduire que celle-ci constitue la matière première pour la fabrication du mobilier au *Talokan*. On y trouve des bœufs, des chevaux, des poules, des canards et un ver appelé *konyeual*. Remarquons ici que tous des animaux domestiques nommés sont d'origine européenne en contraste avec les animaux qui habitent dans la première section du *Talokan* où se trouve une proportion majeure de la faune autochtone. Il est intéressant de constater l'association des éléments négatifs, infernaux, à la culture étrange des non autochtones, ce qui semble évoquer l'aliénation permanente dont souffrent les Maseuals de la part de ceux qu'ils considèrent comme des étrangers, surtout les Métis (eux aussi considérés comme étrangers).

Malgré une certaine ressemblance physique entre *Talokan* et *Taltikpak*, nous avons trouvé dans certains récits de cette partie un contraste très marqué entre la conception du monde souterrain et celle de la surface de la terre. Le monde souterrain est conçu comme un monde de surabondance de richesses alimentaires et minérales et au contraire, *Taltikpak*

est vue comme un endroit où les hommes souffrent beaucoup à cause de la pénurie économique, de la pauvresse qui y domine. À *Taltikpak* les hommes ont besoin d'argent. Ils travaillent fort mais il est difficile et fatigant d'obtenir un argent qui s'épuise vite. Dans un récit, nous percevons la projection de cette conceptualisation mythique au plan géographique. D'après ce récit, les lieux les plus bas qui se localisent dans les plaines côtières de l'état de Veracruz, se caractérisent par l'abondance d'argent et de travail et les terres situées un peu plus haut, à mi-montagne, où habitent les *Maseuals*, sont conçues comme des lieux où domine la pauvreté, où il n'y a presque pas d'argent et où il est difficile de subsister.

De la même sorte que dans les récits des deux parties antérieures de cette étude, nous avons trouvé une segmentation duale du temps et de l'espace. En effet, dans les récits de cette partie nous avons dégagé une division du temps de la journée en un temps favorable pour les hommes et un temps dangereux, néfaste. La nuit, et surtout minuit, se présente comme le moment où les forces négatives des ténèbres dominant sur la terre. Les *tepeuanimej* sortent des cavernes, du monde souterrain à cette heure néfaste, sur de grands chevaux noirs ornés de beaux harnais. Quand les chevaux soufflent, ils lancent des étincelles de feu sur le sol. Mais l'aube marque la fin du pouvoir des êtres rattachés aux ténèbres.

Notre lecture fait aussi ressortir des manifestations de mélanges syncrétiques entre la culture autochtone et celle des Métis. En effet, le *Tepeuanij* semble adopter l'aspect et le rôle que les croyances populaires occidentales attribuent au Diable. Ainsi le *Tepeuanij* de ces récits, comme le Diable dans les croyances occidentales, à peur du sel, n'aime pas le sel. Et ce, probablement parce que le sel est utilisé dans le rituel catholique du baptême comme symbole de sagesse, qu'il entre dans la préparation de l'eau bénite (spécialement utilisée contre le Diable dans le rituel catholique) et parce que les croyances populaires lui attribuent la faculté de protection contre les tonnerres et la grêle. Le mélange syncrétique entre les conceptions de la religion méso-américaine et le christianisme apparaît aussi dans un récit dans lequel une femme qui provient du *Talokan* et qui se transforme en chevreuil,²⁴¹ adopte définitivement la forme humaine après avoir mangé un chapelet. Un fait de tonalisme est donc conjuré par l'utilisation d'un instrument du rituel catholique. Dans un autre récit un homme prend peur chez le *Tepeuanij* et il invoque Dieu et les saints pour

²⁴¹ Animal très important dans la mythologie méso-américaine.

être délivré de la menace que représente le Tepeuanij. Une façon de se défendre des pièges du Tepeuanij est aussi de se signer et prier Dieu.

Divers récits nous ont présenté des protagonistes qui demandent de l'argent au monde souterrain et qui parfois l'obtiennent de la part du Tepeuanij. Pour obtenir de l'argent du Tepeuanij, les hommes doivent d'abord contrôler leur peur. Mais, en échange de l'argent, le Tepeuanij exige le don de l'âme, à une échéance déterminée, pour s'en nourrir. Le bénéficiaire doit signer un engagement avec son sang. Ce pacte avec le Tepeuanij évoque le pacte avec le Diable des croyances populaires catholiques. Si cet argent est associé à la nourriture (dans un récit, les pièces d'or ressemblent à des grains de maïs), l'argent est quand même dangereux parce que l'homme doit remettre son âme suivant l'engagement signé avec son sang, c'est-à-dire qu'il se transforme en aliment du Tepeuanij. L'opposition "manger, se faire manger" apparaît donc ici de façon très nette.

Parfois les hommes qui se sont engagés à livrer leur âme aux *tepeuanimej* peuvent donner en acompte un substitut, ce sont les enfants qui sont remis en remplacement. Dans un récit, un orphelin auquel on a coupé les cheveux constitue le "petit poulet" (*pollito*) qu'on veut remettre au Tepeuanij. Nous savons que les cheveux représentent une protection contre les attaques des mauvais esprits. Et alors l'enfant auquel on a coupé les cheveux est dépourvu de protection contre les pouvoirs de l'au-delà: Il est une victime potentielle.

Mais parfois celui qui aide les êtres du *Talokan* peut aussi recevoir en récompense des bénéfices matériels. Ce fait est illustré par le récit qui nous raconte comment un homme prête son aide à un serpent boa blessé et, qui en récompense, obtient une bague qui produit de l'argent.

La lecture de ces récits nous a permis aussi de constater une fois de plus la conception de proximité entre l'homme et l'animal et parfois la perméabilité des frontières qui séparent l'animalité de l'humanité. Il y a des protagonistes de ces narrations qui adoptent l'aspect d'animaux et ensuite reprennent et l'aspect humain. Ils se transforment en vautours, en éperviers, en serpents et une femme du *Talokan* se transfigure tous les jours en chevreuil pour manger de l'herbe. Le rituel de transformation nahualistique de cette femme qui consiste à se rouler par terre, se transformer en animal, chercher son aliment, se rouler de nouveau et se retransformer en être humain est aussi partagé par R43:2. Nous avons associé ces actions à ce que nous avons entendu dire d'une femme chamane-guérisseuse (*tapajtijkej*) qui se roulait par terre avant les voyages oniriques propres à sa fonction de

chamane-guérisseuse (symptômes que la médecine moderne associerait sans doute à l'épilepsie). Tous ces faits renforcent l'idée que les Maseuals considèrent qu'il y a une union étroite entre l'homme et l'animal et, en général, une union fondamentale entre l'homme et la nature dont il fait partie. D'autres récits nous parlent des relations mythiques que les hommes établissent avec certains animaux. Ainsi, on doit tolérer que la souris mange du maïs et l'épervier, des poulets à cause des actions que le mythe leur attribue dans le maintien de l'abondance alimentaire.

Parfois les visiteurs du *Talokan* qui apparaissent dans ces récits semblent remplir le rôle de chamane-guérisseurs (*tapajtiani*) qui voyagent à l'au-delà pour racheter des âmes en peine. Néanmoins, les transformations des hommes en animaux dans certains contes plus rattachés à la tradition chrétienne semblent parfois n'avoir aucune connexion avec les transformations nahualistiques; ces transformations constituent plutôt des châtiments de Dieu.

24.2. Le travail de l'homme

En concordance avec les conceptions des Maseuals, notre lecture des récits de cette troisième partie trouve un message moral de réprobation de la paresse de l'homme et de valorisation de son travail. Le travail (*tekit*) de l'homme consiste fondamentalement en la culture du maïs. C'est même son rôle principal. L'homme marié est le pourvoyeur fondamental de la subsistance de sa famille surtout à travers la production de maïs. Or, cette activité exige de la part du cultivateur un effort physique pénible. Les récits de cette partie, à travers les paroles des protagonistes ou des narrateurs, insistent sur la valorisation de l'effort associé aux divers labours de la culture du maïs. Et, de façon corrélative, la paresse de l'homme est fortement stigmatisée.

Les conditions économiques de la vie des Maseuals sont souvent marquées par la pénurie. Situation qui s'aggrave pendant la période dite de "*la guayaba*" ("la goyave"), c'est-à-dire, vers les mois de mars, avril et mai. Pendant cette période les réserves de maïs de la récolte antérieure se trouvent souvent épuisées, surtout dans les régions du terroir maseual où il n'y a qu'une récolte de maïs par an, et lorsque le maïs de la nouvelle récolte n'est pas encore disponible pour la consommation. Les Maseuals s'endettent alors pour survivre et les plus pauvres émigrent vers les régions agricoles ou vers les grandes villes pour travailler contre un salaire. Ils forment des groupes d'amis qui émigrent ensemble. Un

récit fait référence à cette activité. Certains récits établissent de façon très nette le lien entre les conditions de pénurie économique et la nécessité de solliciter des faveurs du *Talokan*.

Nous avons remarqué que chez les Maseuals, le travail de la culture du maïs se fait souvent sous une forme coopérative qui se reflète dans les récits que nous venons de lire. Des proches parents, des parents par alliance ou des parents rituels travaillent ensemble de façon successive dans les divers champs des intégrants du groupe. Ils utilisent le terme maseual *mait* ("main") ou l'expression espagnole *mano vuelta* ("retour de main") pour se référer à cette forme de collaboration dans le travail. Le travail en solitaire est vu comme un éloignement des normes sociales. De même que dans la mythologie classique, nous avons trouvé dans certains récits de la première partie de cette étude l'association des fourmis avec le maïs. Et nous avons interprété cette association par rapport au travail coopératif que pratiquent les fourmis, ce qui constitue un symbole et un exemple à suivre par les hommes en ce qui concerne la culture du maïs.

La participation de la femme dans cette culture consiste fondamentalement à préparer le grain en le faisant germer dans l'eau. Elle peut aussi participer à la récolte. Ces activités nous renvoient à l'association de la femme et de l'eau et à sa fonction dans la procréation. De façon symbolique, ces activités semblent suggérer l'importance accordée au maïs: Ce grain est si important qu'on met en parallèle la gestation humaine et la germination du maïs. Pour sa part, le geste de l'homme qui sème le maïs en perçant le sol avec son bâton (*coa*) est associé de façon nette à la masculinité. La culture du maïs se compare donc symboliquement aux rôles de l'homme et de la femme dans la procréation. De même la hiérarchie des sexes dans la production économique établit de façon symbolique la domination de l'homme sur la femme. En effet, la production de cet aliment prestigieux par excellence relève de l'homme, alors que la participation de la femme est secondaire.

Nous avons remarqué aussi que divers récits de cette partie portent un message explicite de réprobation de la paresse de l'homme. La paresse entraîne des conséquences négatives sur la vie des paresseux, sur leurs familles, sur la culture, sur la société, sur la nature et sur le monde surnaturel. Et la paresse de l'homme est stigmatisée de façon frappante par les récits. Elle est souvent associée à la maladie spirituelle et on lui attribue l'infidélité conjugale. Au contraire l'homme travailleur est un homme heureux qui mérite bien d'avoir une femme, de vivre en harmonie avec elle et d'avoir une longue vie.

Notre lecture dégage aussi que la façon la plus adéquate de gagner sa vie est l'agriculture. Elle est mise en opposition avec la chasse, car les forces de l'au-delà et certains autres protagonistes des récits invitent les hommes de façon réitérée à s'adonner plutôt à l'agriculture. Ces hommes reçoivent les bénédictions du *Talokan* et ils produisent beaucoup de maïs, même dans des terrains arides. Le *Talokan* lui-même protège les récoltes des agriculteurs en y envoyant des serpents *nauyacas* pour les garder.

24.3. La fidélité de la femme

Notre lecture des récits de cette partie a dégagé aussi qu'une fonction fondamentale de certains récits de cet ensemble est d'inculquer la norme morale de fidélité conjugale, surtout de la fidélité de la femme. La violation de cette norme est stigmatisée de façon frappante dans les récits. Elle ne passe pas inaperçue aux seigneurs du ciel et de la terre comme le démontrent ces phrases: "*Dieu est en train de nous voir*". "*La Terre nous voit toujours comme Dieu est en train de nous voir*". Si, d'après un récit des origines, Dieu, le dieu du ciel, constitue l'origine de la vie des hommes et les seigneurs du *Talokan* ont la fonction de maintenir cette vie sur la terre, ces mêmes divinité semblent être d'accord pour exiger la fidélité conjugale comme condition pour octroyer leurs bénéfices. C'est-à-dire que la procréation et le développement d'une famille sont conçus comme des valeurs fondamentales. On peut considérer que ces récits exercent une fonction de contrôle sur la conduite des femmes et des hommes. La morale qu'ils portent de façon explicite ou implicite est d'inculquer la valeur de la fidélité conjugale et les conséquences négatives qui frappent les délinquants.

Selon notre interprétation, l'infidélité conjugale se présente comme une rupture de l'équilibre dans les rapports entre *Talokan* et *Taltikpak*. En effet, l'infidélité, surtout celle de la femme, (qui est considérée comme beaucoup plus grave que celle de l'homme, déclenche une série de malheurs sur le couple, dont le plus important est l'interruption du don des produits alimentaires de la part du *Talokan*. Les ressources nécessaires au maintien d'une famille risquent donc de disparaître à cause de l'infidélité. Ainsi, les héros de ces récits perdent leur chance dans la chasse et la pêche, le gibier est blessé sans être tué, ce qui constitue un gaspillage de la nourriture fournie par le *Talokan*. Parfois les poissons deviennent malades au *Talokan* et risquent de mourir comme conséquence de l'infidélité. Ou bien les chiens, compagnons indispensables du chasseur, sont retenus au *Talokan*

comme les âmes égarées dans l'au-delà. Parfois l'hameçon du pêcheur s'accroche dans la rivière, à la poutre d'une maison du *Talokan* pour indiquer aussi l'impossibilité de trouver la nourriture pour sa famille à cause de l'infidélité de sa femme.

Or, si la violation des normes morales rompt l'équilibre entre *Taltikpak* et *Talokan*, cet équilibre doit être rétabli et ceux qui sont en faute doivent payer leur dette. Ainsi, parfois la femme infidèle est dévorée par les poissons ou par les animaux du *Talokan*, ce qui implique la cession de son énergie vitale aux animaux du *Talokan*. Cette cession semble être une condition nécessaire à la restauration de l'équilibre. Mais souvent l'amant est aussi châtié. Le *Talokan* envoie ses serviteurs, le plus souvent des serpents, pour châtier par la mort les hommes infracteurs.

Mais comme l'homme trompé est innocent, il ne doit pas être châtié et alors les maîtres de l'au-delà lui rendent sa femme (la même ou une autre) et sa chance dans la chasse ou la pêche. Plus encore, on lui fait don de grains munis d'une merveilleuse capacité de reproduction pour le transformer en agriculteur efficace.

Nous avons trouvé aussi dans un récit la connexion entre la paresse de l'homme, l'infidélité conjugale, le nahualisme, la maladie spirituelle et la mort. En effet, ce récit nous narre comment un homme paresseux a une maîtresse, et comment la femme offensée se transforme en serpent et frappe les infracteurs qui seront atteints de la maladie d'épouvante et en mourront. Le nahualisme, sous l'aspect de sorcellerie, remplit donc ici la fonction de régler un problème d'harmonie sociale et conjugale.

24.4. Les mésaventures de l'âme égarée

Selon notre interprétation, certains récits de cette dernière partie nous renvoient de façon symbolique à la maladie spirituelle d' "épouvante" (*nemoujtil*) ou perte de l'*ekauil* ("ombre") et aux mésaventures de l'âme égarée qui peine dans l'au-delà. Et aussi parfois, dans certains épisodes, divers indices nous renvoient à la possession d'un être humain par un mauvais esprit (*amokuali ejekat*), ce qui constitue une maladie létale.

En effet, diverses images que nous avons trouvées dans cet ensemble de récits nous suggèrent de façon symbolique leur rapport avec la maladie spirituelle. Ainsi, les hommes paresseux présentent des symptômes associés à l'épouvante comme le sommeil, la flemme, la faiblesse et l'anorexie. Ils sont transportés au *Talokan* par les Tonnerres à travers les airs. Le transport des humains à l'au-delà par ces êtres spirituels, constitue une image très claire

de l'enlèvement de l'âme. Les humains y travaillent à préparer les nourritures des êtres de l'au-delà. C'est-à-dire qu'ils sont associés à la nourriture des esprits. Malgré les rites initiatiques auxquels ils sont soumis, ils échouent à s'adapter dans l'autre monde et ils sont reconduits à *Taltikpak* où ils meurent. Or, d'après les croyances maseuales et divers récits que nous avons lus dans cette thèse, la mort est attribuée souvent à l'appropriation du corps par un mauvais esprit (*amokuali ejekat*).

D'autre part, nous avons signalé auparavant et à plusieurs reprises que bien que l'*ekauil* soit conçu comme distribué dans tout le corps, la tête et le sang sont considérés comme ses sièges principaux et que la perte de cette entité animique provoque la maladie spirituelle d'épouvante. C'est pour cette raison que, d'après la tradition, chez les peuples nahuas, la tête doit être protégée pour éviter la perte de l'*ekauil*. Le chapeau sur la tête constitue donc une façon de se protéger contre l'enlèvement de l'âme, d'éviter l'épouvante. Or, plusieurs récits que nous avons lus dans cette partie nous ont raconté comment un épervier saisit un homme par la tête et le transporta à une caverne, au sommet d'une montagne. Cette image nous renvoie de façon très nette à l'enlèvement de l'*ekauil*, à la maladie d'épouvante. En effet, nous avons remarqué à plusieurs reprises que l'épervier et le vautour représentent souvent, dans les croyances des Maseuals, l'esprit des sorciers qui peuvent provoquer de façon intentionnelle, la dislocation de l'âme, la maladie d'épouvante. Le transport des victimes de l'épervier par la tête ne fait qu'étayer cette interprétation.

Un autre récit nous raconte comment le héros perd ses vêtements quand il voyage au *Talokan* et comment il les récupère après son retour à *Taltikpak*. Ce fait est en rapport avec la croyance des Maseuals qui considère que si le malade d'épouvante rêve qu'il récupère les vêtements qu'il avait perdus, il est en train de guérir. Et effectivement le héros de ce récit revient sain et sauf de l'au-delà. C'est-à-dire que cet épisode nous renvoie aussi à la guérison.

En correspondance avec les croyances des Maseuals, divers indices dans certains récits nous ont aussi suggéré que les voyages à l'au-delà constituent des voyages oniriques, comme par exemple le sommeil qu'expérimente le héros avant d'entreprendre son aventure.

Nous avons interprété aussi que la variabilité des conditions qui accompagnent l'enlèvement de l'âme nous renvoie à la vulnérabilité universelle des hommes et des femmes à la maladie spirituelle.

Comme dans beaucoup d'autres récits des diverses parties de cette étude, nous avons trouvé une segmentation de l'espace et du temps en un espace civilisé, le village, et un espace sauvage, dangereux comme la caverne, la montagne, la forêt, etc., et en un temps favorable, le jour, et un temps néfaste, surtout minuit et midi.

Notre interprétation a dégagé que certains récits font allusion de façon symbolique à la figure du chamane-guérisseur (*tapajtijkej*) quand ils nous informent que l'homme égaré dans les espaces mythiques a peur et cherche la compagnie d'un homme pour retourner au village. Mais le symbolisme de l'aide efficace de la figure du chamane-guérisseur à l'âme égarée n'apparaît pas que dans un récit.

Dans certains récits de cette dernière partie, nous trouvons des narrations qui nous parlent des transformations tonalistiques des hommes en animaux, comme dans divers récits de la deuxième partie.

Certains récits blâment la sorcellerie de façon voilée et valorisent le travail agricole, ce qui semble indiquer la contradiction fondamentale: "manger, se faire manger".

CONCLUSIONS

En guise de conclusion nous reprendrons notre but initial et les hypothèses fondamentales qui ont guidée cette étude et nous les mettrons en rapport avec les résultats obtenus.

Dans l'introduction de cette thèse, nous nous sommes donné marqué le but de dégager les éléments de la vision du monde que comporte le corpus que nous avons sélectionné. En même temps, nous avons proposé de chercher des similitudes de ces composants de la vision du monde maseuale avec les conceptions qu'on retrouve dans la mythologie des anciens Nahuas et avec les conceptions occidentales judéo-chrétiennes du catholicisme.

En ce qui concerne les hypothèses, voici les principales:

a) Dans la sphère des croyances et des pratiques religieuses des Maseuals actuels, on trouve la coexistence de deux systèmes religieux relativement autonomes. D'abord, une religion publique, qui comprend les rituels et croyances catholiques, et une religion domestique, centrée sur le chamanisme et la croyance aux esprits, bienfaisants et malfaisants. Il y a donc juxtaposition et non fusion, d'un système de croyances, valeurs et rites catholiques, et d'un système spécifiquement autochtone, dans un système symbolique et idéologique à deux branches bien différenciées.

b) Autant le pôle catholique que le pôle spécifiquement autochtone intègrent chacun divers éléments symboliques de l'autre pôle. Il y existe des mélanges "synchrétiques", mais le concept de syncrétisme occupe une place subordonnée dans notre cadre théorique.

c) Les croyances et pratiques autochtones apparaissent plus "cachées", grâce à divers procédés de camouflage. Par ailleurs, elles ne se révèlent que dans le contexte domestique, qui est celui où nous avons réalisé notre enquête.

De façon schématique, nous ferons tout de suite l'inventaire des éléments fondamentaux de la vision du monde des Maseuals que notre interprétation trouva dans les récits de notre corpus, lesquels peuvent se regrouper autour des catégories suivantes: La conception de l'espace et du temps, la dualité dans l'univers divin et terrestre, le sens des destins humains, le Talokan, la vulnérabilité des humains et, pour fermer cette étude, nous ferons une réflexion finale sur nos hypothèses.

1. La conception de l'espace et du temps

La lecture des récits de notre corpus nous a permis de dégager la conception du cosmos des Maseuals comme étant formé de trois parties: *Taltikpak* (la surface de la terre), *Iluikat* ("les eaux célestes", le ciel) et *Talokan* ("la terre", le monde souterrain). Cette conception est similaire à celle des anciens Nahuas, et même l'ancienne terminologie se conserve en s'adaptant à la variante moderne du nahuatl parlé par les Maseuals.

Nous avons précisé que les anciens Nahuas concevaient la surface de la terre comme segmentée en quatre grands secteurs ou quadrants, en quatre directions qui se prolongeaient à partir du nombril de la terre, le centre de l'univers, jusqu'au pourtour où les eaux qui entourent le monde s'unissent avec les eaux qui forment la voûte céleste. Ces quatre directions étaient associées à plusieurs symboles. Or, notre lecture trouva dans nos récits maseuals diverses images de la distribution spatiale de quatre éléments qui entourent un autre élément, lequel se situe au centre, distribution évoquant probablement l'ancienne conception. Selon notre interprétation les catégories *para ajko* et *para tani* ("vers le haut" et "vers le bas") apparaissent dans les récits de notre corpus comme plus importantes que les anciennes catégories constituées par les quatre points cardinaux et le centre (le nombril de la terre). Dans un milieu écologique où les villages se situent à mi-pente et où la faune et la flore varient directement selon l'altitude, il semble normal que ces deux catégories apparaissent comme dominantes.

L'opposition entre les catégories *para ajko* et *para tani* se trouve d'ailleurs associée aux rapports inter-ethniques. Le monde d'en haut (*para ajko*) est conçu principalement comme le monde des Koyots (Métis) et le monde d'en bas (*para tani*) est considéré surtout comme le milieu autochtone. Il faut remarquer que cette conception nous renvoie aussi à l'attribution de la domination au monde supérieur, considéré comme masculin, et corrélativement au rattachement de la subjection au monde féminin d'en bas. Ces idées constituent une projection sur le plan mythique d'un des problèmes cardinaux qui affecte les Maseuals actuels: La domination sociale et l'exploitation économique des Maseuals par les Koyots (Métis). Mais, en même temps, l'association de la masculinité avec la domination et de la féminité avec la subordination semble étayer la primauté attribuée à l'homme sur la femme.

Notre interprétation des récits de ce corpus dégagea aussi une conception qui segmente l'espace en un espace humain ou civilisé (le village, *xolalpan*) et un espace

sauvage (la forêt, *kuoujtaj*). Le premier qui est constitué par les maisons, l'église, le presbytère, l'école, etc., apparaît comme l'espace propre des hommes où ceux-ci se trouvent plus à l'abri de la menace des forces négatives. Au contraire, l'espace sauvage surnaturalisé de la forêt, la montagne, la caverne, les ravins, les trous d'eau, etc., est conçu comme source d'une force qui contribue à fournir à l'homme sa nourriture mais qui, en même temps, représente une menace contre la vie ou l'intégrité des hommes. Selon notre interprétation les espaces les plus à l'abri, spécialement le temple et ses alentours, semblent se rattacher plutôt à la religion catholique et les espaces sauvages sont plus en rapport avec les anciennes croyances méso-américaines.

La conception des anciens Nahuas sur l'étagement des treize "cieux" et des neuf "enfes" n'apparaît pas dans les récits de notre corpus. Par contre, la croyance associée à cette conception que les défunts doivent se soumettre à diverses épreuves avant de trouver le repos définitif, se présente de façon récurrente dans divers récits qui nous montrent des esprits qui peinent sur la terre, dans les eaux, au ciel, dans le *Talokan* et aux "Enfers". Ce qui, d'autre part, correspond avec certaines manifestations de la pensée religieuse populaire catholique.

La place du principe dual *Ometeotl*, "le dieu de la dualité" qui habitait à *Omeyocan*, "le lieu de la dualité", situé au treizième ciel, d'après les croyances de l'ancienne religion, est occupée dans nos récits maseuals par Dieu (*Toseuelitini Dios* "Notre Père Tout-Puissant") lequel se confond souvent avec la figure de Jésus, représenté, dans les croyances des Maseuals, par le Soleil. Dieu semble avoir déplacé la figure d'*Ometeotl* du plus haut des cieus en adoptant certains de ses attributs. Ainsi, il se caractérise par la masculinité et la paternité (ce qui concorde aussi avec les croyances chrétiennes). Dieu apparaît animé de pouvoirs créateurs, d'une merveilleuse force génératrice, et doué d'un pouvoir indéniable sur les hommes, les animaux et les seigneurs de l'eau. Il est le conservateur de l'univers. D'autres seigneurs qui appartiennent au ciel et qui sont considérés parfois comme des dieux (*totiotsitsin*), sont: la Lune, saint Pierre, saint Michel et saint Jacques. Les anges (*iluikapilimej*, "enfants du ciel") sont les serviteurs du maître principal du monde céleste. Le ciel semble, sans doute, le siège principal du panthéon de la religion catholique.

En opposition au ciel, les récits de ce corpus nous présentent le monde souterrain constitué par le *Talokan* et *Miktan*. Le premier gouverné par le couple chtonien *Talokan Tata* et *Talokan Nana*, "Notre Père Terre et Notre Mère Terre". Ce couple est aussi animé

de merveilleuses forces génératrices pour produire surtout les aliments des hommes. Dans Miktan habite le Tepeuanij, figuré très rapproché du Diable des croyances chrétiennes. Les eaux de la mer, dans lesquelles se réfugient certains démiurges comme Sentiopil, Jean l'Ours et Jean du Diable, s'opposent aussi au ciel. Les mondes terrestre et aquatique sont considérés, en opposition au ciel, comme de caractère féminin et maternel. Ils apparaissent dans nos récits associés à une grande diversité d'êtres mythiques.

Du point de vue de l'angle temporel, la lecture des récits de notre corpus nous permis de dégager une conception qui nous suggère, tout d'abord, une segmentation fondamentale du temps entre l'Avant et l'Après, entre un temps primordial et un temps postérieur. Le premier monde se caractérise par les ténèbres et la consommation anthropophage et le deuxième monde, par la lumière et la consommation du maïs. Après l'apparition du Soleil, le temps de la journée est segmenté en jour et nuit, en période de la lumière et période des ténèbres. Le jour se présente comme la période propice où les humains peuvent obtenir leur nourriture à partir de leur travail. La lumière est ainsi associée à la joie, elle annonce la vie, la renaissance perpétuelle. La nuit au contraire est vue comme un retour au temps des ténèbres primordiales et de la consommation cannibale. Elle est conçue comme une période néfaste où l'être humain est toujours menacé de perdre son intégrité corporelle et animique par les sorciers, les créatures héritées de l'âge antérieur et d'autres êtres mythiques menaçants qui peuplent la nuit.

Nous avons trouvé aussi, dans les récits cosmogoniques maseuals l'idée fondamentale de perfectionnement progressif à travers les destructions et reconstructions du monde et de ses habitants, idée similaire à celle qui apparaît dans les mythes classiques nahuas. Les quatre agents destructeurs du monde ("tigres", vent, feu et eau) de l'ancienne mythologie nahuatl se trouvent dans nos récits cosmogoniques maseuals mais on peut percevoir l'affaiblissement sélectif de la force symbolique des agents destructeurs "tigres" et vent par rapport aux mythes classiques et la permanence vigoureuse des éléments feu et eau comme agents destructeurs. Selon notre interprétation, ces deux facteurs principaux d'annihilation (eau et feu), qui sont survécus de façon sélective, sont ceux qui ont un rapport étroit avec deux récits bibliques fondamentaux: Le déluge et l'annihilation de Sodome et Gomorrhe par une pluie de soufre et de feu. Nous avons interprété ce fait comme un indice qui nous suggère un déplacement graduel, mais à très long terme, des

éléments cardinaux de la mythologie méso-américaine par des catégories des récits de la Bible.

Néanmoins, parallèlement, trois des quatre agents destructeurs du monde antérieur apparaissent aussi dans les récits cosmogoniques maseuals comme des éléments associés au perfectionnement et à la création des hommes et d'autres éléments du monde nouveau. Ainsi la fonction du feu dans nos récits n'est pas seulement d'annihiler les hommes du monde antérieur ou de menacer la terre. À partir du don du feu à l'humanité par l'opossum, cet élément constitue également un moyen de perfectionnement qui marque le passage de l'humanité de l'état de nature (manger cru), à celui de culture (manger cuit). Et aussi, de la même façon que dans la Bible, le vent est associé à la création de vie nouvelle lorsque Dieu souffle sur le bonhomme d'argile qui devient Adam, il est aussi associé aux créations dans la mythologie nahuatl classique, quand Quetzalcoatl, un des deux démiurges principaux et qui est rattaché au vent, réalise son œuvre créatrice dans le monde. Finalement, l'eau dans le baptême, apparaît associée dans les croyances des Maseuals et, de façon implicite, dans leurs récits cosmogoniques à la diminution de la force animale du *tonal* (le double animal de l'homme). L'eau remplit donc une fonction de perfectionnement de l'homme de façon semblable à celle que le christianisme lui attribue par l'effacement du péché originel. C'est-à-dire que les mêmes éléments associés à l'annihilation, le sont aussi à la création de vie nouvelle.

Selon notre interprétation, le cycle de destructions et reconstructions, de mort et de renaissance se présente dans la Bible comme un châtement à cause des fautes morales et, en même temps, comme un moyen de purification. Au contraire, dans les anciens mythes nahuas et dans les récits des Maseuals il s'agit plutôt d'un cycle perpétuel de mort et de renaissance qui semble être inspiré de l'observation constante des cycles de la nature.

De façon semblable à ce que nous trouvons dans les anciens mythes nahuas, nous avons dégagé aussi des récits cosmogoniques maseuals une évolution positive des aliments de l'humanité où le maïs représente le sommet de cette évolution. Le maïs apparaît comme une nourriture qui possède des qualités merveilleuses avec un grand pouvoir pour rassasier. Les hommes sont obligés de le partager avec tout le monde et avec certains animaux et même avec quelques seigneurs de l'au-delà. L'importance centrale qu'ils lui accordent est symbolisée par le fait que le maïs est même identifié avec la figure d'un dieu ou parfois sa culture est mis en parallèle avec la procréation des humains.

La reproduction cyclique du maïs est confiée au travail pénible et coopératif des hommes. Mais, en même temps, dans la production du maïs, les hommes sont assistés par la collaboration du Soleil, rattaché au haut, et du *Talokan*, qui appartient au bas. De façon semblable à ce que nous trouvons dans l'ancien mythe du *Soleil Nouveau à Teotihuacan*, où le Soleil a la fonction de créer les conditions pour permettre la vie des hommes; cet astre, dans les récits cosmogoniques maseuals, illumine les hommes pour leur permettre de bien faire leur travail et pour obtenir leur nourriture afin de se maintenir. De façon similaire aux croyances du passé, le *Talokan* constitue la source merveilleuse des aliments de l'humanité.

2. La dualité dans l'univers divin et terrestre

Une caractéristique fondamentale de la pensée des anciens Nahuas était une conception dualiste très marquée du monde divin et terrestre. Or, notre lecture d'un grand nombre de récits maseuals du corpus sélectionné trouva que les conceptions qu'ils portent apparaissent aussi fortement structurées autour d'un système assez consistant d'oppositions duales lesquelles semblent correspondre très bien aux anciennes catégories de la mythologie classique.

Nous avons découvert que cette segmentation duale régit de façon très nette le monde des dieux. En effet, nous avons trouvé dans certains récits une opposition duale primordiale entre le haut et le bas; entre le ciel, d'une part, et la terre et l'eau, d'autre part. En haut le Dieu du ciel apparaît investi d'un pouvoir dominateur sur les hommes qui habitent la terre et sur les divinités aquatiques et chtoniennes. Ceci nous a suggéré une tendance, insinuée d'ailleurs par beaucoup d'autres moyens, à l'appropriation de la nouvelle religion, le catholicisme, du monde d'en haut et le confinement des anciennes croyances et des seigneurs de la religion méso-américaine au monde d'en bas, de la terre et de l'eau. Néanmoins, ce monde d'en bas apparaît souvent en rapport avec l'Enfer et le Diable des croyances chrétiennes.

Nous avons interprété ce confinement sélectif des anciennes croyances et seigneurs de la religion méso-américaine au bas, qui apparaît souvent marqué dans nos récits par des connotations diaboliques et infernales propres au christianisme, comme une revanche contre les enseignements de Sahagún et en général des missionnaires espagnols. En effet, d'après notre interprétation, la qualification des divinités chtoniennes et aquatiques par les

missionnaires comme "diabes" facilita à la religion dominée, la refunctionalisation de certains de ses dieux en les plaçant à côté des diables.

D'autre part, la croyance et le culte à Jésus-Christ, rattaché à la partie supérieure, laquelle a été identifiée avec le Soleil aussi bien par les peuples méso-américains après la conquête espagnole du XVIe, que par la tradition chrétienne à partir de ses origines, devient plus important qu'il ne le fût pas avant la conquête espagnole. Remarquons aussi que l'association de Jésus-Christ avec le Soleil semble aussi avoir facilité la préservation de certaines croyances des anciens Nahuas par rapport au dieu Soleil et certains éléments du culte qu'ils lui professaient.

Nous avons aussi trouvé souvent dans nos récits l'opposition Dieu/Diable (haut/bas). Dieu y apparaît comme le créateur et le Diable, comme celui qui gêne Dieu pendant que celui-ci réalise ses actions créatrices ou planifie le destin des hommes. Parfois la figure du Diable est prise, dans d'autres récits, de façon voilée par Jean l'Ours ou, de façon plus explicite par Jean le Diable, lesquels rivalisent avec Dieu. Mais ils sont vaincus par les seigneurs du ciel de la même manière que le récit biblique de la lutte de Michel contre Lucifer, le Diable. Parfois la place et les fonctions du Diable sont occupées par le Tepeuanij qui apparaît comme un personnage similaire au Diable.

Nous venons de souligner que, de même que les anciens Nahuas et beaucoup d'autres peuples dans le monde, les récits maseuals de notre corpus attribuent la masculinité au ciel et la féminité à la terre et à l'eau. Or, comme la religion catholique est associée dans certains récits maseuals principalement au principe mâle, lequel se trouve associé à la domination, ce rattachement semble étayer la domination de la part de la religion catholique (elle-même axée sur le principe masculin) sur les expressions religieuses de l'ancienne religion méso-américaine (côte féminin). Cependant, cette domination dont nous parlons ne veut pas dire exclusion. Des éléments des deux traditions subsistent ensemble de forme vigoureuse.

Outre le monde divin, l'opposition masculin/féminin apparaît aussi dans nos récits en rapport avec la domination de l'homme sur la femme. En s'écartant des anciens mythes nahuas de la création de l'homme et de la femme, celle-ci est créée, et dans le récit biblique et dans le récit maseual qui le suit de près, à partir d'un os de l'homme ce qui symbolise la dépendance et la subordination de la femme à l'homme. La femme, en effet, est toujours considérée dans les récits comme inférieure et subordonnée à l'homme. Si elle est infidèle,

son époux a le droit de la réprimander ou même de la frapper. L'infidélité conjugale est vue fondamentalement comme une faute, comme un péché, surtout celle de la femme. L'infidélité de la femme, plus que celle de l'homme, est châtiée par les seigneurs de l'au-delà, du monde chthonien, en niant à la famille la possibilité même d'obtenir sa nourriture, et en châtiant la femme avec la mort et la consommation par les êtres de l'au-delà. Nous considérons que l'adoption du récit biblique par les Maseuals et l'oubli des anciens mythes à ce sujet constitue un autre fait qui témoigne du déplacement progressif de l'ancienne religion par la nouvelle.

De l'angle social, l'opposition duale Maseuals/Koyots, dans les récits de notre corpus, nous suggère souvent une réflexion sur les rapports ethniques entre les Maseuals et les Koyots (Métis). Dans la relation entre ces deux groupes, nous trouvons une bipolarité sociale, un problème de domination et d'exploitation économique des Koyots sur les Maseuals, ce qui constitue une projection sur les récits mythes d'un problème bien réel. Diverses images présentent les Koyots comme associés à l'argent, lequel d'ailleurs évoque souvent dans les récits des connotations diaboliques, malignes. Les Koyots, en effet, sont non seulement rattachés à l'argent, considéré parfois comme diabolique, mais ils sont souvent associés au Diable lui-même ou à son équivalent, le Tepeuanij. Les Koyots, sont aussi montrés comme des hommes présomptueux qui se croient supérieurs et méprisent les autres.

Entre les diverses antinomies dualistes qui organisent le sens des récits considérés, l'opposition vie/mort se présente aussi comme fondamentale. La mort y constitue une condition nécessaire pour le renouveau de la vie. De même, l'opposition jeunesse/vieillesse qui apparaît de façon réitérée dans divers récits nous suggère la perpétuelle vitalité, le renouveau cyclique de la vie.

Nous avons montré aussi dans notre interprétation des récits le rôle significatif fondamental que jouent certaines antinomies comme avant/après, temps propice/temps néfaste, ténèbres/lumière, jour/nuit, cannibalisme/consommation du maïs, peur/joie, espace humain/espace sauvage, haut/bas, ciel/terre-eau, vers le haut/vers le bas, feu/eau, masculin/féminin, vie/mort, etc.

Il faut finalement remarquer qu'entre les diverses oppositions dualistes que nous trouvons dans les récits il s'opère souvent une intégration complémentaire des contraires et

cette complémentarité est généralement perçue comme douée d'un caractère éminemment positif.

3. Le sens des destins humains

Dans l'introduction de cette étude nous avons consigné que les anciens Nahuas régulaient leurs vies en fonction de la "lecture" et l'interprétation du *tonalamatl*, ("livre [*amatl*] des temps-destins [*tonal*]") et que divers événements marquaient le cours du temps d'une signification "astrologique". Les prêtres *tonalpouhque* ("ceux qui disent ou éclaircissent [*pouhque*] les destins des jours [*tonal*]") avaient la mission d'interpréter les attributs bons, mauvais ou indifférents de chaque date déterminée. Ils croyaient que notre *tonalli* (*to-tonal*) destin vient du treizième ciel, que l'enfant tombe comme de la pluie fine (dans le ventre maternel) et que son *tonalli*, son destin, est envoyé par le Seigneur de la dualité. En fonction de leurs *tonallis*, les anciens Nahuas croyaient que les êtres humains se reliaient de façon existentielle avec tout ce qui existe dans l'univers des forces divines. Ils cherchaient des réponses aux questions en rapport avec les destins de l'homme sur la terre et dans l'au-delà. Ils consultaient de façon spéciale les *tonalpouhque*, dans les moments considérés comme les plus importants du cycle vital, de la vie de la communauté et du fonctionnement de l'état (3.4).

En rapport avec ces conceptions, d'après Signorini et Lupo (1989), les Maseuals actuels considèrent que l'*ekauil* ("ombre") qui est envoyé par Dieu, s'introduit dans le corps d'un individu au moment de l'accouchement. Le choix du *tonal* (animal compagnon étroitement relié à l'*ekauil*) d'une personne dépend, comme dans le passé, des influences du calendrier et astrales. Mais même si le destin de l'individu ne dépend plus de l'interprétation du *tonalamatl* ("livre des temps-destins"), les caractéristiques du moment de sa naissance continuent à être considérées comme déterminantes de son destin. Ainsi ceux qui naissent pendant la nuit auront un *tonal* et un *ekauil* plus fort que ceux qui naissent au point du jour. Mais ceux qui voient le jour pendant la phase de lune croissante seront marqués par des insuffisances dans leurs composants animiques parce que dans cette période on considère que la lune a un développement incomplet. De même les plantes et les animaux qui naissent dans cette phase auront des insuffisances organiques. L'association d'heure diurne et phase lunaire croissante est considérée déterminante dans le sort d'individus spécialement vulnérables.

Au contraire, les individus qui naissent pendant la pleine lune auront un *tonal* fort, particulièrement s'ils naissent un mardi ou un vendredi, qui sont des jours considérés comme forts d'après la tradition européenne à cause de la présence plus active du Démon. Ceux qui ont un *ekauil* ("ombre") plus fort sont prédestinés à être chamane-guérisseur ou chamane-guérisseuse (*tapajtijkej*). Mais celui qui a un mauvais *tonal*, aura un caractère de sorcier (*nauual*), et sera muni d'un regard lourd animé de force magique ("œil") laquelle produira des effets néfastes sur les hommes, les animaux et les plantes plus faibles (*aojo*). Parfois, les chamane-guérisseurs exercent la fonction de deviner le destin d'un individu. Ils sont capables, par exemple, de chercher et d'identifier, pendant les voyages oniriques, le *tonal* (animal compagnon) d'un individu lequel est associé à son destin.

Néanmoins, bien que nous puissions découvrir la présence de ces conceptions chez les Maseuals par des enquêtes ethnographiques, nous ne trouvons que peu de projections de ces idées dans les récits de notre corpus. En fait, nous ne trouvons ce sujet que dans un récit: Dieu, le Dieu du ciel, en train de planifier le destin des hommes. C'est-à-dire que le Dieu du ciel décide de leur destin. Et un autre récit consigne le fait que le maire d'un village, de la même manière que les anciens administrateurs de l'État, se fait aider par un "savant" (*sabio*) pour interpréter ses rêves en rapport avec les vols à la trésorerie de son village. On ne peut pas attribuer le manque d'information sur ce sujet, dans les récits considérés, à la perte d'importance de ce thème chez les Maseuals actuels. Il continue d'être un élément fondamental de la vision du monde de ce peuple. Mais, pour des raisons que nous ne connaissons pas, nous ne trouvons pas de projections de ces conceptions dans nos récits. Il faut ne pas oublier que les mythes ne constituent pas un miroir fidèle de la réalité ethnographique.

4. La croyance au Talokan

Les conceptions sur le *Talokan* qui se dégagent des récits de notre corpus suivent de près les anciennes croyances des Nahuas au *Tlalocan* et elles correspondent aussi de façon très étroite aux conceptions des Maseuals à ce sujet. De façon semblable aux croyances des anciens Nahuas, le *Talokan* apparaît dans les récits de notre corpus comme un endroit qui se caractérise par la surabondance de tout type de biens alimentaires pour l'homme que ce soit d'origine animale ou végétale. Il est considéré comme la source de la vie des hommes et des animaux. Les récits nous informent que le *Talokan* ressemble à *Taltikpak*, mais ce

dernier constitue un monde différent de la surface de la terre. Par exemple, le passage du *Talokan* à *Taltikpak* et *vice versa* provoque parfois des permutations entre les catégories des êtres: Les animaux se transforment en hommes et les hommes en animaux et le temps du *Talokan* est plus dense que celui de *Taltikpak*.

Les protagonistes des récits accèdent à ce monde souterrain par diverses entrées comme à travers des cavernes ou les fosses profondes d'une rivière. En général, les espaces mythiques du *Talokan* et de ses entrées sont considérées comme dangereux pour les hommes (*ouijkan*, "difficiles"). La vie et l'intégrité des êtres humains s'y trouvent menacées.

D'après certains récits de notre corpus, le *Talokan* est gouverné par un couple de vieillards: Notre Père Talokan et Notre Mère Talokan (Talokan Tata et Talokan Nana) qui sont les maîtres suprêmes de ce monde souterrain.

Dans leur fonction de pourvoyeurs des aliments des hommes et créateurs des conditions pour la reproduction des nourritures sur la terre, les maîtres du *Talokan* sont assistés surtout par les Tonnerres (*Kioujteyomej* ou *Achiuanimej*) leurs principaux serviteurs. Ces personnages sont chargés de produire divers phénomènes météorologiques comme le vent, les nuages, la pluie, les tonnerres et les tremblements de terre.

Le *Talokan*, doué de merveilleuse fécondité, nous est présenté comme le pourvoyeur des biens alimentaires des hommes. Toutefois, ces nourritures ne se produisent à la surface de la terre qu'en quantités limitées. Alors, le *Talokan* ne peut pas permettre le gaspillage de nourriture. Tout gaspillage des biens alimentaires est considéré comme un abus de la magnanimité des maîtres du monde souterrain et les coupables sont souvent châtiés. D'autre part, les aliments doivent d'être partagés de façon adéquate entre les hommes. Le partage des aliments est un principe de moralité sociale. Le partage abusif de la nourriture est châtié de façon rigoureuse.

Par ailleurs, divers récits nous ont permis de dégager aussi une segmentation du monde souterrain en deux secteurs: Le *Talokan* des maîtres de la terre, lequel est rattaché plutôt à la provision des aliments des hommes et un autre secteur, gouverné par le *Tepeuanij* qui apparaît rattaché à l'argent, à la richesse minérale. Cette segmentation du monde souterrain correspond aux croyances des Maseuals et elle suit de près les croyances des anciens Nahuas. Ce second secteur du *Talokan* est appelé par les Maseuals *Miktan*, "le lieu (*tan*) de la mort (*mik-*)", ou, en espagnol, "*el Infierno*" ("l'Enfer").

La figure du *Tepeuanij*, le maître de *Miktan*, présente souvent dans les récits des caractéristiques syncrétiques qui permettent de l'assimiler au Diable des croyances chrétiennes. La pénétration du concept chrétien de diable dans le monde souterrain qui constitue le refuge fondamental des anciennes croyances, témoigne d'une autre façon la pénétration de la nouvelle religion dans l'espace le plus préservé des anciennes conceptions.

En accord avec les croyances, certains récits nous ont informé que pour obtenir de l'argent et la prolongation de la vie, l'homme doit signer un engagement avec son sang pour remettre en échange son âme au *Tepeuanij*. L'augmentation de la vie et l'acquisition de l'argent dans la caverne sont donc conçues comme des choses dangereuses. Bien que l'argent représente la possibilité de sa transformation en nourriture, il est néanmoins risqué de le demander. C'est-à-dire qu'en échange de l'argent reçu, qui peut se transformer en nourriture, l'homme doit se transformer lui-même en aliment des *tepeuanimej*. Nous avons trouvé que parfois les hommes engagés à livrer leur âme aux *tepeuanimej* peuvent remettre comme acompte un substitut. Et alors ce sont surtout les enfants qui peuvent être remis en échange.

La croyance au *Talokan* semble, d'autre part, étayer dans les récits, les normes morales de l'obligation du travail de l'homme, de la fidélité de la femme et de respect de la nature qui nourrit les humains. D'après les récits, la violation des normes morales rompt l'équilibre entre *Taltikpak* et *Talokan*, et cet équilibre doit être rétabli et les infracteurs doivent payer leur dette. Ils seront, le plus souvent conduits au *Talokan* pour être dévorés par ses habitants ou seront dévorés ou tués par les envoyés du monde souterrain.

Nous avons dégagé également de la lecture de nos récits que la façon la plus adéquate de se gagner la vie est l'agriculture.

5. La vulnérabilité de l'homme

On peut dégager des croyances de la mythologie des anciens Nahuas une contradiction fondamentale par rapport au sort de l'Homme: Celui-ci est destiné à se nourrir des aliments qui proviennent des dieux, mais en même temps, il constitue lui-même la nourriture des dieux. L'interprétation des récits maseuals de notre corpus trouve aussi la réitération fréquente de cette même contradiction. L'homme obtient ses aliments à partir de son propre travail et avec l'aide des seigneurs du ciel, de la terre et de l'eau. Mais parallèlement, il est toujours menacé d'être dévoré par des êtres surnaturels.

En effet, la lecture de plusieurs récits de notre corpus nous a permis de déceler que l'homme est destiné à travailler dur, surtout dans la culture du maïs, pour se maintenir lui-même et pour pourvoir aux besoins alimentaires de sa famille. Dans cette entreprise, il est assisté par les divinités de la terre et de l'eau, lesquelles lui fournissent les biens et les conditions pour y parvenir. Nous y trouvons que le *Talokan*, les seigneurs de la terre et de l'eau et ses serviteurs, fournissent à l'homme le grain de maïs doué de merveilleuses capacités reproductives, les conditions adéquates de pluie et de chaleur pour obtenir de bonnes récoltes à la surface de la terre, la protection des champs de maïs par des serpents, la provision du gibier et des poissons et parfois même la dotation d'argent à certains hommes. Pour sa part, le Soleil offre aux hommes les conditions de lumière, chaleur et protection contre les forces des ténèbres, qui leur permettent de vivre et de travailler pour subsister. Mais en échange, comme rançon, l'homme est destiné à être dévoré par les seigneurs de la terre, du monde aquatique et céleste. Nous avons interprété que même le maître suprême du ciel réclame la possession, à des fins alimentaires, des hommes et des animaux qui "tombent" (meurent) sur la surface de la terre. Notre lecture dégage du corpus de récits sélectionnés, que la condition de l'homme dans ce monde est donc régie par une contradiction: "Manger, se faire manger".

L'univers des forces qui fournissent à l'homme sa nourriture et qui, en même temps, parfois le menacent, est constitué par une importante diversité d'êtres mythiques, lesquels apparaissent rattachés à la terre, à l'eau et au ciel.

En effet, dans les récits de notre corpus, nous avons trouvé des êtres en relation avec la terre tels que les *masakamej*, les hiboux, le Takauatsal, le Vent (appelé "petit Martin"), les Tonnerres, le Diable, le Tepeuanij (équivalent du Diable), les maîtres et maîtresses des animaux ou de la montagne et les hommes du monde antérieur qui se sont transformés en être mythiques. D'autre part, l'ensemble des principaux maîtres aquatiques est constitué par des sirènes, des boas, des serpents à sept têtes et un grand animal aquatique de caractéristiques indéterminées. Mais, tous ces êtres chtoniens et aquatiques sont des serviteurs (*topilmej*) des maîtres suprêmes du *Talokan*, c'est-à-dire Talokan Tata et Talokan Nana (Notre Père Terre et Notre Mère Terre). Ces divinités de la terre sont les principaux donateurs des biens alimentaires aux hommes, ce qui est exprimé de façon explicite et répétée dans les récits. Et en même temps, d'après les croyances et le rituel des Maseuals, la terre mange dans les cimetières le corps des défunts.

D'autre part, notre lecture de cet ensemble de récits, en corrélation avec les croyances des Maseuals, nous a permis de dégager certains concepts-clés qui portent, le plus souvent de façon implicite, sur la sorcellerie. En effet, nous avons trouvé que les actions de sorcellerie contre un individu consistent fondamentalement à le rendre malade, à lui enlever l'esprit (*ekauil*, "ombre"), c'est-à-dire, à lui provoquer la maladie d' "épouvante". La maladie provoquée par l'ensorcellement peut conduire la personne ensorcelée à la mort. L'enlèvement de l'*ekauil* implique la consommation de cette entité animique, au moins de façon partielle, de la part des sorciers.

Bien que tout individu soit une victime potentielle de la sorcellerie, nous avons trouvé à plusieurs reprises que les enfants nouveau-nés constituent la population la plus vulnérable à ces actions. Certains récits nous ont montré que les femmes mariées sont aussi des victimes fréquentes de la sorcellerie.

D'autre part, divers indices présents dans quelques-uns des récits nous ont renvoyé à l'ubiquité et au grand pouvoir attribué aux sorciers. Nous y trouvons aussi diverses références au caractère associatif de la sorcellerie. En accord avec les croyances, les sorciers de ces récits se rassemblent, le plus souvent, en nombre de douze ou cinq individus pour devenir plus forts. Notre interprétation de certains récits nous a permis également de faire la distinction classique entre les sorciers qui font du mal, en pratiquant une magie basée sur des pouvoirs innés (*witches*) et ceux qui font du mal en se servant d'actions, rites et formules apprises (*sorcerers*).

Les rites de sorcellerie se présentent souvent associés au feu et parfois au sang. En effet, certains hommes ou femmes sorciers réalisent des rituels de transfiguration tonalistique (transformation en animaux) sur le feu et sont parfois aussi châtiés à partir du feu par d'autres hommes qui réalisent des actions de contre-magie. Ce rattachement au feu les rapproche au Diable ou au *Tepeuanij* des croyances maseuales qui habitent à *Miktan*. Le rattachement au feu de ces derniers est enraciné non seulement dans la croyance à l'Enfer chrétien mais aussi dans l'ancienne religion nahuatl. En effet, le seigneur du feu, Xiuhtecuhtli ("seigneur [*tecuhtli*] du feu [*xiuh*]"), de la religion nahuatl des temps classiques, d'après les croyances des anciens Nahuas, habitait dans une partie du *Tlalocan* (le monde souterrain) appelé *Mictlan* ("l'endroit [*tlan*] de la mort [*mic*]"). Il était le seigneur principal de ce lieu. Son culte avait une grande importance et une longue tradition entre les peuples nahuas.

À cause de la menace que les êtres chtoniens, les êtres aquatiques et les sorciers, constituent contre la vie et l'intégrité des hommes, ils sont considérés et qualifiés parfois dans les récits comme *amokualimej* ("pas bons") et en tant que tels, ils apparaissent souvent associés au Diable, le prototype de l'*amokuali*. En accord avec cette qualification, notre lecture trouva que les actions de sorcellerie sont le plus souvent reprouvées dans les récits. Néanmoins, certains récits montrent parfois une valorisation ambiguë de ces actions. Quelques protagonistes se montrent intéressés à les pratiquer par curiosité.

D'autres récits nous ont présenté une forme plus bénigne de sorcellerie, laquelle correspond aux croyances partagées par divers peuples méso-américains qu'une fonction de certains *nahualme* (sorciers) consiste à défendre les habitants d'un village des forces négatives externes. On tolère que ces *nahualme* volent des biens alimentaires des membres de la communauté pour s'en nourrir. Cette deuxième forme de sorcellerie s'exprime dans certains de nos récits maseuals, surtout par le vol d'animaux domestiques, spécialement de la volaille et le bétail.

D'autre part, dans certains récits de notre corpus, la figure du sorcier (*nauual*) apparaît accompagnée (tout comme dans les conceptions des Maseuals et des anciens Nahuas) de la figure du chamane-guérisseur (*tapajtijkej*), lequel représente la contre-magie. Néanmoins, le *tapajtijkej* ne se manifeste pas dans nos récits de façon explicite. Notre interprétation relie certains protagonistes des récits aux chamane-guérisseurs (*tapajtianij*). Ils y apparaissent comme des êtres qui possèdent des forces de contre-magie et qui prêtent leur aide aux hommes et femmes contre les forces du Mal. La fonction fondamentale que les Maseuals attribuent au *tapajtijkej* est de racheter les esprits (*ekauilmej*) des personnes ensorcelées, c'est-à-dire, de guérir les maladies spirituelles, et cette fonction apparaît dans certains récits de façon très nette.

D'après les conceptions des Maseuals et ce que nous pouvons dégager de certains récits de notre corpus, le chamane-guérisseur (*tapajtijkej*) et le sorcier (*nauual*) sont étroitement liés, de telle sorte que les Maseuals considèrent qu'un même individu peut exercer les deux fonctions de façon alternative.

Les croyances à la sorcellerie et à la guérison apparaissent aussi influencées par la conception duale du monde divin. En effet, les actions malignes des sorciers (*nauualmej*) sont conçues comme associées au Diable, lequel est rattaché au monde chtonien, au monde d'en bas. Les Maseuals considèrent que les sorciers (*nauualmej*) travaillent avec la main

gauche et que leurs actions sont malignes. Par contre, ils croient que les chamane-guérisseurs (*tapajtijkej*) travaillent avec la main droite, c'est-à-dire, en faveur de la cause du Bien, et ils sont souvent associés dans les récits à Dieu. L'opposition Dieu/Diable, propre au christianisme, se présente donc de façon très nette dans certains récits comme une opposition entre le chamane-guérisseur, rattaché à Dieu, et le sorcier, associé au Diable.

D'autre part, un élément essentiel des croyances maseuales rattachées à la sorcellerie et à la guérison, qui se reflète assez bien dans les récits considérés, est la transfiguration tonalistique au moyen de laquelle le sorcier ou chamane-guérisseur se transforme en animal ou en être mythique. Pour réaliser cette transformation, les Maseuals croient que le sorcier ou chamane-guérisseur projette son *ekauil* ("ombre") sur le corps d'un animal (son *tonal* ou *alter ego* animal) ou successivement sur le corps de plusieurs animaux différents ou sur des êtres mythiques en adoptant leur aspect. Dans les récits de notre corpus, nous avons trouvé, en effet, de façon fréquente que des hommes et femmes, qui exercent des fonctions de sorciers (*naualmej*) ou de chamane-guérisseurs (*tapajtianij*), se transforment en *masakamej* ("gnomes"), en hiboux et en autres types d'animaux comme les éperviers, les fourmis, les pécaris, les colombes, les petits-oiseaux, les serpents, etc. Néanmoins, dans quelques récits, les transformations des hommes en animaux semblent n'avoir aucune connexion avec les transformations tonalistiques. Elles ressemblent parfois à des transformations réalisées par Dieu pour châtier certains hommes.

Dans quelques récits, nous avons trouvé aussi divers animaux auxquels on attribue la faculté de parler. D'après le contexte de ces narrations, ces animaux habitent aussi bien dans des espaces mythiques que dans les temps mythiques. Parfois, les protagonistes qui exercent des fonctions de *tapajtianij* (chamane-guérisseurs) qui cherchent des âmes égarées dans l'au-delà, demandent de l'aide à ces animaux pour trouver leurs clients. Mais il arrive que ces animaux restent indifférents aux demandes des chamane-guérisseurs. Néanmoins, d'autres fois, ils leur prêtent une aide efficace. Ces animaux qui parlent dans l'espace mythique, constituent probablement des *tonalmej* (animaux compagnons) d'autres chamane-guérisseurs ou sorciers. D'autre part, l'attribution de la faculté de parler à certains animaux dans les temps mythiques, semble être en rapport avec la croyance des Maseuals, confirmée par plusieurs récits, selon laquelle les animaux des temps antérieurs parlaient.

Les Maseuals croient que la transformation tonalistique des sorciers et chamane-guérisseurs et leurs actions en faveur ou contre les hommes, s'effectuent pendant des

voyages oniriques à l'au-delà. Bien que la référence à ces voyages oniriques soit implicite dans plusieurs récits, nous avons trouvé, dans une narration, divers indices qui nous suggèrent de façon plus explicite le voyage onirique d'un personnage qui réalise des actions que nous pouvons attribuer à un *tapajtijkej* (chamane-guérisseur). Divers récits associent la transformation tonalistique et les luttes sorciers/chamane-guérisseur avec la consommation d' "eau". Cette remarque semble nous renvoyer à la croyance des Maseuals selon laquelle le rituel de transformation tonalistique, les voyages oniriques subséquents et les luttes nahualistiques sont associés probablement à la consommation d'un mélange d'eau-de-vie et de champignons hallucinogènes.

Par ailleurs, nous avons dégagé de la lecture des récits de notre corpus que divers moyens semblent efficaces pour contrecarrer les forces du Mal, comme la sorcellerie, ou d'autres forces mythiques négatives. Entre autres, ces moyens sont: la foi et les prières à Dieu, l'usage du tabac considéré comme muni d'un caractère chaud, qui lui confère des propriétés préventives et curatives contre les actions rattachées au monde chthonien (froid), la lumière du jour, des allumettes et des lampes qui neutralisent les actions et font enfuir les êtres rattachés aux ténèbres et la protection des espaces englobés comme l'intérieur d'une maison, l'espace à l'intérieur des couvertures pour dormir, les grands chapeaux et l'espace en dessous les arbres.

Parfois, certains récits en rapport avec la sorcellerie semblent remplir une fonction de contrôle social. La vulnérabilité des enfants à l'ensorcellement est attribuée par quelques récits à l'ivresse de l'homme, laquelle est vue comme un affaiblissement de la force spirituelle, de perte de conscience de l'individu et comme une forme d'attirer des malheurs sur l'homme ivre mais surtout sur ses enfants. D'autre part, la transformation des femmes en *masakamej* pour pratiquer la sorcellerie est associée par certains récits à l'infidélité de la femme vue comme très négative. Les châtiments infligés aux protagonistes dont parlent quelques récits constituent parfois des moyens d'inculquer le respect des normes dérivées des croyances religieuses. Ainsi, la disparition de l'homme qui dépluma le hibou et fut ravi par les habitants de l'au-delà, nous suggère que les hommes doivent respecter la fonction du hibou d'annoncer les malheurs et qu'ils ne peuvent pas le maltraiter. Les actions malignes souvent des êtres chthonien ou aquatiques sont considérées comme un châtiment des fautes morales: l'infidélité des femmes, l'ivresse des hommes, les querelles des hommes, leur participation aux danses profanes, le manque de respect à la nature, etc.

Certains récits dénotent un souci de rendre un air de vraisemblance autour des faits racontés. On s'efforce à présenter comme réels les faits narrés, en utilisant certains moyens poétiques, comme la persuasion verbale, la constatation visuelle, la localisation précise des événements racontés dans des lieux réels, les témoignages des protagonistes, l'anticipation des événements, etc. Nous avons interprété cet intérêt de rendre vraisemblables leurs narrations, comme un moyen d'inculquer de façon plus efficace les croyances et les normes morales qui sont en rapport avec les thèmes fondamentaux traités dans ces récits.

La culture des Maseuals considère trois maladies spirituelles: l' "épouvante" (*nemoujtil*), la possession d'un mauvais esprit (*amokuali ejekat*) et le "mauvais œil" (*aojo*). De façon explicite ou implicite les récits de notre corpus font référence aux deux premières maladies spirituelles. Nous n'avons trouvé aucune référence au "mauvais œil". D'après ce que nous savons par l'ethnographie des Maseuals, l' "épouvante" est conçue comme une perte, comme une dislocation de l'*ekauil* ("ombre") qui est une des trois entités animiques de l'homme. Les Maseuals croient que quand un individu souffre de la maladie d'"épouvante", son *ekauil* "tombe" sur la terre et devient ainsi nourriture des êtres surnaturels. Les actions de sorcellerie ou les émotions fortes causées soit par la rencontre avec des êtres surnaturels, soit par d'autres moyens d'ordre physique, peuvent causer l' "épouvante". Cette maladie n'est pas considérée mortelle en soi. La réalisation de certains rites, parmi lesquels la récitation de prières spécifiques dans un temple catholique, est considérée comme efficace pour "lever" l'*ekauil* (*levantamiento*) de la personne épouvantée et pour la guérir. Nous avons interprété les aventures des âmes égarées dans les espaces mythiques qui apparaissent souvent dans les récits considérés, comme associées à la croyance à l'"épouvante".

Mais le vide qui laisse l'*ekauil* dans l'individu à cause de l' "épouvante" peut être comblé par la pénétration d'un mauvais esprit (*amokuali ejekat*). L'individu souffrira alors de la maladie qui porte le nom d'*amokuali ejekat* ("mauvais esprit") laquelle est considérée comme mortelle. Nous avons trouvé dans les récits de notre corpus des allusions explicites à cette maladie.

Quant au *aojo* ou en espagnol "*mal de ojo*" ("mauvais œil"), il consiste en un regard d'envie qui cause du mal aux individus, surtout aux enfants et aux biens comme animaux domestiques, cultures, etc. Cette maladie est vue comme moins grave que les deux antérieures. Nos récits ne portent pas de références explicites à cette maladie. Nous avons

remarqué que cette croyance trouve ses antécédents dans une ancienne conception des peuples nahuas consignée déjà par Sahagún au XVI^e siècle et elle semble aussi avoir des antécédents dans la culture des peuples de la Méditerranée.

6. L'ancienne et la nouvelle religion

L'interprétation des récits de notre corpus trouva des similitudes étroites entre quelques anciens mythes cosmogoniques nahuas et plusieurs récits Maseuals des origines. En effet, le seigneur Sentiopil par exemple, constitue une divinité très méso-américaine. Il semble avoir assumé certaines caractéristiques et fonctions des anciennes divinités du maïs, des seigneurs de l'eau et du dieu Quetzalcoatl. Il se démarque explicitement de Jésus et des rites et ministres de la religion catholique. En ce sens, nous considérons qu'il constitue un symbole de la permanence de la religion méso-américaine en face de la pénétration du catholicisme. La transition entre le premier monde et le monde nouveau, qui apparaît dans les récits de notre corpus à travers la force de l'eau, du vent et du feu a aussi des similitudes avec la pensée mythologique méso-américaine. De même, l'apparition du Soleil et la donation du maïs aux hommes, telles qu'elles se présentent dans le corpus considéré ont des ressemblances étroites avec l'ancienne mythologie. Les conceptions de transformation du monde par un perfectionnement progressif des hommes et des nourritures et la transformation des hommes du monde antérieur en animaux, constituent des manifestations des similitudes des anciennes idées avec les présentes. La conception polythéiste du monde divin, propre aux croyances religieuses méso-américaines, se manifeste aussi de façon semblable dans les récits maseuals. Certaines oppositions et rattachements fondamentaux de la mythologie classique ont de profondes similitudes avec ceux qui apparaissent dans nos récits. Toutes ces manifestations témoignent l'existence d'éléments dans nos récits cosmogoniques maseuals similaires aux éléments cardinaux de l'ancienne vision du monde véhiculée par la mythologie classique.

Cependant, la force symbolique des anciens mythes se trouve souvent dramatiquement amoindrie dans les récits maseuals. En effet, la place des anciens dieux est parfois occupée dans les récits de notre corpus par des hommes ou des animaux, en particulier par des oiseaux. Le sacrifice archétypique des dieux, fondamental dans la mythologie classique parce qu'il institue les sacrifices humains, n'apparaît plus dans nos récits. La place des anciens sacrifices humains est employée dans les récits cosmogoniques

maseuals par les chants, louanges et prières des oiseaux au Soleil, lequel aujourd'hui représente Jésus-Christ. En opposition au récit classique de la naissance du Soleil où tous les dieux sont sacrifiés, le dieu Sentiopil de notre récit, après la manifestation du Soleil, se réfugie dans la mer pour ne jamais mourir. Nous avons interprété ce fait comme une façon de symboliser la survivance de nouvelles formes de l'ancienne religion méso-américaine par la clandestinité.

Il est aussi remarquable de trouver des similitudes très étroites entre certaines conceptions fondamentales des anciens peuples Nahuas par rapport aux croyances sur les entités animiques de l'homme, de la sorcellerie et de la guérison, avec celles que nous trouvons dans nos récits maseuals. La croyance maseuale au double animal de l'homme, le *tonal*, semble trouver des similitudes avec les anciennes croyances des peuples de la Méso-amérique méridionale. La nuit peuplée d'êtres mythiques qui menacent les hommes correspond de près à ce que nous trouvons dans les conceptions des anciens Nahuas. La croyance millénaire au *Tlalocan* ressemble beaucoup à ce que nous trouvons dans les récits de notre corpus.

Mais, en même temps, nous percevons une profonde transformation. Nous avons postulé que un des moteurs de cette transformation est probablement l'influence des récits bibliques, parmi lesquels la narration du déluge semble être fondamentale. Le Dieu du ciel, Notre Dieu Tout Puissant, tend à assumer la préséance, de telle sorte que nous avons dégagée de la lecture des récits de notre corpus une tendance à la domination progressive du catholicisme et une corrélative "clandestinisation" des formes d'expression de la religion méso-américaine. Cela ne veut pas dire que le changement soit imminent.

À la fin de notre recherche, nous croyons avoir confirmé que la religion des Maseuals peut être mieux interprétée en termes d'approche théorique dite *double religion system*, dans laquelle se trouve la juxtaposition et non pas la fusion, d'un système de pensée d'origine judéo-chrétienne avec un autre système conceptuel qui appartient à la tradition méso-américaine. Dans les récits interprétés, la polarisation du monde divin d'origine chrétienne au haut et le refuge des divinités et des êtres surnaturels rattachés à la tradition méso-américaine dans le monde chthonien et aquatique au bas, semble constituer la manifestation la plus claire du double système religieux. Parfois, nous avons trouvé dans les récits des phrases qui expriment de façon explicite la démarcation des démiurges méso-américains de la religion chrétienne: par exemple Sentiopil, qui se démarque du baptême et

des curés. Cette bipartition du système religieux est également confirmée par la séparation chez les Maseuals du culte public chrétien et des croyances et pratiques méso-américaines dans le milieu domestique. D'autre part, la grande majorité des récits que nous avons interprétés dans cette thèse, appartiennent au système religieux méso-américain de façon très nette. Au contraire, un nombre très réduit de récits appartiennent de façon claire au pôle religieux chrétien. Nous n'avons trouvé aucune difficulté pour classer les récits dans un pôle ou dans l'autre. L'appartenance de chaque récit à une branche ou à l'autre est toujours évidente. Ce qui, à notre avis, suggère l'existence d'un système religieux double, à deux branches bien différenciées.

La surabondance de récits rattachés à la branche religieuse méso-américaine s'explique probablement par le contexte dans lequel nous avons réalisé notre enquête. C'est-à-dire, quand nous sommes allés chercher les récits de notre corpus dans le milieu domestique, les narrateurs nous ont surtout relaté des récits de la branche religieuse méso-américaine qui appartient à ce milieu, laquelle a trouvé, dans la clandestinité, sa zone de refuge et de développement. La situation aurait probablement été bien différente si nous avions recueilli des récits dans le contexte de la cathéchèse catholique autochtone où les récits racontés appartiennent, peut-être, à l'autre pôle religieux.

Mais, en même temps, nous avons découvert que dans les récits interprétés, dans un contexte nettement méso-américain, apparaissent souvent des amalgames "synchrétiques" entre certaines représentations méso-américaines et des conceptions d'origine judéo-chrétiennes ou de la mythologie et du folklore du Vieux Monde. De façon inverse, dans les récits qui appartiennent à la branche judéo-chrétienne, nous trouvons des mélanges "synchrétiques" avec des éléments méso-américains.

Finalement, nous remarquerons qu'il est étonnant de trouver chez les Maseuals, après cinq siècles de domination et d'imposition religieuse, la permanence d'éléments-clés des anciennes conceptions. Bien qu'il ait eu des changements importants, la vigueur des conceptions méso-américaines est au présent incontestable. Il nous est apparu important de montrer, par la présentation et l'interprétation de ces récits, que cette riche cosmologie était encore bien vivante.

BIBLIOGRAPHIE

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo

1967 **Regiones de Refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica.** México, Instituto Indigenista Interamericano.

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo

1973 **Medicina y Magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial.** México, Instituto Nacional Indigenista.

ALVA IXTLILXOCHITL, Fernando de

1975 **Obras históricas: Sumaria Relación e Historia de la Nación Chichimeca.** México, IIH-UNAM.

ARAMONI, María Elena

1988 **Bases cosmológicas del shamanismo entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla (México).** Cahiers de Recherche du GRAL. Groupe de recherche sur l'Amérique Latine. Université de Montréal. No. 13

ARAMONI, María Elena

1990 **Talokan Tata, Talokan Nana: Nuestras Raíces.** México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

ARGUEDAS, José María

1960-61 "Cuentos religioso-mágicos quechuas de Lucanamarca." Revista **Folklore Americano** Nos. 8 y 9. Lima, Perú.

ARIZPE S., Lourdes

1970 **Nican pehua Zacatipan. El ciclo de desarrollo del grupo doméstico entre los nahuas de la Sierra de Puebla.** México, Escuela Nacional de Antropología e Historia. Tesis profesional.

ARIZPE S., Lourdes

1973 **Parentesco y economía en una sociedad nahua.** México, SEP-INI

BARTOLOME, Miguel et BARABAS, Alicia

1982 **Tierra de la palabra. Historia y etnografía de los Chatinos de Oaxaca.** México, INAH-Centro Regional de Oaxaca.

BEAUCAGE, Pierre

1973 "Anthropologie économique des communautés indigènes de la Sierra Norte de Puebla. I. La basse montagne". **Revue Canadienne de Sociologie Appliquée.** 10(5): 114-133.

BEAUCAGE, Pierre

1985 "La jeune fille, les fleurs et l'orphelin. Notes sur la poésie amoureuse nahuatl de la Sierra Norte de Puebla". **Recherches Amérindiennes au Québec**. Vol. XV, No. 4: 79-90.

BEAUCAGE, Pierre

1989 "L'effort et la vie. Ethnosémantique du travail chez les Garifonas du Honduras et les Maseuals (Nahuats) du Mexique" in **Travail, capital et société**, Vol 22 (1): 11-38.

BEAUCAGE, Pierre

1996 "Le savant et la police. Petits récits de Puebla et Chiapas". Communication présentée au **Colloque: Petits récits, identités en question**. Organisé par le groupe Dé-marge. Université de Montréal. 11-13 avril 1996. Ms.

BEAUCAGE, Pierre; Elizabeth Tabares, Taller de Tradición Oral del CEPEC et Grupo

1997 Youalxochit. "Le savoir ethnopharmacologique des Nahuas de la Sierra Norte de Puebla (Mexique)". **Recherches Amérindiennes au Québec**, Vol. XXVII, N^{os} 3-4.

BETTHELHEIM, Bruno

1988 **Psicoanálisis de los cuentos de adas**. México: Grjalbo.

BOAS, Franz et HAEBERLIN, Herman

1924 "Ten Folktales in Modern Nahuatl". **Journal of American Folk-lore** Vol. 37: 345-370.

BOEGE, Eckart

1988 **Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual**. México, Siglo XXI.

CANCIAN, Frank

1965 **Economics and prestige in a Maya community. The religious cargo system in Zinacantan**. Stanford.

Cantares mexicanos

1904 Ms. de la Biblioteca Nacional, copia fotográfica por Antonio Peñafiel. México. Cité par León-Portilla, 1984.

CARRASCO, Pedro

1975 "La transformación de la cultura indígena durante la colonia" **Historia Mexicana**, XXV: 2, 175-203

CARRASCO, Pedro

1976 **El Catolicismo Popular de los Tarascos**. México, Sepsetentas.

CASTELLON HUERTA, Blas Román

1989a "Mitos cosmogónicos de los nahuas antiguos". En Monjarás-Ruiz, Jesús (Coord), **Mitos cosmogónicos del México indígena**. México, INAH: 125-176.

CASTELLON HUERTA, Blas Román
1989b "Mitos cosmogónicos de los nahuas contemporáneos". En Monjarás-Ruiz, Jesús (Coord). **Mitos cosmogónicos del México indígena**. México, INAH: 177-207

CHAMOUX, Marie Noël
1987 **Nahuas de Huauchinango: transformaciones sociales en una comunidad campesina**. México, INI-CEMCA

Códice Chimalpopoca, voir Anales de Cuauhtitlán.

Códice matritense del real palacio o Manuscrito de 1558.

1906 Edición facsimilar de Paso y Troncoso, vols. VI, 2ª. parte y VII, Madrid, fototipia de Hauser y Menet.

Códice Ríos, voir Códice Vaticano A Latino 3738.

Códice Telleriano-Remensis

1964-67 En **Antigüedades de México**. Vol. 1 (basadas en la recopilación de Lord Kingsborough). México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público.

Códice Vaticano A Latino 3738 o Códice Vaticano-Ríos.

1964-67 En **Antigüedades de México**. Vol. 3 (basadas en la recopilación de Lord Kingsborough). México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público.

Códice Vaticano-Ríos voir Códice Vaticano A Latino 3738.

CONACULTA voir Consejo Nacional para la Cultura y las Artes

Consejo Nacional para la Cultura y las Artes

1997 **El inframundo de Teotihuacán**. Video.

DÉTIENNE, M.

1979 "Repenser la mythologie". En **La fonction symbolique, essais d'anthropologie**. Réunis par Michel Izard et Pierre Smith. Paris, Gallimard, p.71-82.

DUMONT, Louis

1979 "The anthropological community and ideology", **Social Science Information**, 18: 785-817.

DUMONT, Louis

[1966] 1979 "Du système à la structure: le pur et l'impur ", en **Homo hierarchicus, Gallimard, Le Système des Castes et ses Implications**. Paris, Gallimard, pp. 63-85.

DUMONT, Louis

1980 "On value", in **Proceedings of the British Academy**, 66: 207-241.

DUMONT, Louis

1983 **Essais sur l'individualisme, une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne**, Paris, Seuil.

DURAN, Fray Diego

1967 **Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme**. 2 vol. México, Porrúa.

DURKHEIM, Emile et MAUSS, Marcel

1903 "De quelques formes primitives de classification". **Année sociologique**. Vol. 6.

DURKHEIM, Emile

1925 **Les formes élémentaires de la vie religieuse**. Paris.

DUQUESNOY, Michel

2001 **Le chamanisme des Nahua de San Miguel Tzinacapan, Sierra Norte de Puebla, (Pue. Mex)**. Thèse soutenue à l'université de Lille 3. Directeur de thèse: Daniel Dubuisson. Non publiée.

EDMONSON, Munro

1960 "Nativism, Syncretism and Anthropological Sciences, en **Nativism and Syncrétisme**, Publ: 19, 183-203, New Orleans Middle American Research Institute.

ENCICLOPEDIA DE MÉXICO

1978 **Enciclopedia de México**. México, José Rogelio Alvarez (Director).

ESPINOSA, Aurelio M.

1967 **Los cuentos populares españoles**. Nueva York, A.M.S.

FABRE, Daniel

1968-69 "Recherches sur Jean de l'ours" Folklore, **Revue d'Ethnographie Méridionale**. Nos. 131 et 132. Carcassonne.

FALS BORDA, Orlando

1985 **Conocimiento y poder popular. Lecciones con campesinos de Nicaragua, México y Colombia**. Bogotá, Siglo XXI.

FERGUSON, C. A.

1959 "Diglosia", **Word**, 15: 325-340.

FERREIRO, Eminia y Ana Teberosky

1979 **Los sistemas de escritura en el desarrollo del niño**. México, Siglo XXI.

FOSTER, George M.

1944 "Nagualism in Mexico and Guatemala." **Acta Americana** 2, 1-2: 85-103

FOSTER, George M.

1960 **Culture and Conquest**. Washington D.C., Wenner Gren Foundation for Anthropological Research.

FOURTANÉ, Nicole

1990 "Dos versiones peruanas de Juan Oso". **Revista de Dialectología y Tradiciones Populares**. No. XLVOIR Madrid.

FRANCIS, Michael

2001 <http://www.unf.edu/~jfrancis/>
Course: Spiritual Conquest of Latinamerica.

FREINET, Célestin

1982 **Técnicas Freinet de la escuela moderna**. México, Siglo XXI.

FURST, Peter T.

1972 "El concepto huichol del alma". En Peter T. Furst et Salomón Nahmad, **Mitos y arte huicholes**. México, SEP.

GALINIER, Jacques

1990 **La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomés**. México: UNAM-CEMCA-INI

GARCÍA, E.

1970 Los climas del Estado de Veracruz (según el sistema de clasificación climática de Köppen modificada por la autora), en **Anales del Instituto de Biología**, 41, serie Botánica (1): 3-42. México, UNAM.

GARCÍA DE LEON, A.

1969 "El Universo de lo sobrenatural entre los Nahuas de Pajapan, Veracruz." **Estudios de Cultura Náhuatl**, 8: 279-311

GARCÍA MARTÍNEZ, Bernardo

1987 **Los pueblos de la Sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700**. México: El Colegio de México.

GARDNER, Brant

1986 "Reconstructing the ethnohistory of myth: A structural study of the aztec Legend of the Suns". En GOSSEN, Gary H. (ed.) **Symbol and meaning beyond the closed community: Essays in Mesoamerican Ideas**. The University at Albany, State University of New York.

GARIBAY K., Angel María

1970 **Llave del Náhuatl**. México, Porrúa.

GARIBAY K., Angel María

1985 **Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI**. México, Porrúa.

GEERTZ, Clifford

1957 "Ethos, world-view and the analysis of Sacred Symbols". **Antioch review**, 17: 421: 437.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo

1928 "El ciclo legendario del Tepoztécatl". **Revista Mexicana de Estudios Historicos**, vol. 2, núm. 1: 39-73. México.

GRANET, Marcel

1953 **Études sociologiques sur la Chine**. Paris, Presse Universitaire de France.

GRANET, Marcel

1968 **La pensée chinoise**. Paris, Albin Michel.

GUDCHINSKY, Sarah

1974 **Manual de alfabetización para pueblos prealfabetas**. México, Secretaría de Educación Pública.

GUI TERAS-HOLMES, Calixta

1961 **Perils of the Soul: The World View of a Tzotzil Indian**. New York, Free Press.

HACHETTE MULTIMÉDIA

2001 **Yahoo! Encyclopédie**

http://fr.encyclopedia.yahoo.com/articles/ni/ni_1157_p0.html

HASLER, J.A.

1954 "Los cuatro dialectos de la lengua Nahuatl." En J.A. Hasler (Ed.), **Archivos Nahuatl**, p.1-2. Xalapa, Universidad Veracruzana.

HASLER, J.A.

1962 "Tetradialectología nahua." En B. Elson y J. Comas (Eds.) **Homenaje a Cameron Townsend en el XXV aniversario del I.L.V.**, p. 455-464. México, Instituto Lingüístico de Verano.

HERMITTE, E.

1970 "El Concepto de Nahuatl entre los Mayas de Pinola", en N.A. McQuown y J. Pitt-Rivers (eds.) **Ensayos Antropológicos**, p. 371-390, México, INI.

HERTZ, Robert

1909 "La prééminence de la main droite. Étude sur la polarité religieuse". **Revue Philosophique**.

Historia de los mexicanos por sus pinturas

1985 **Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI**. Comp. de Angel María Garibay K. México, Porrúa. p. 23-90

HMP voir **Historia de los mexicanos por sus pinturas**.

HORCASITAS, Fernando

1979 **Los cuentos en náhuatl de doña Luz Jiménez.** México, UNAM- IIA.

HULTKRANTZ, A.

1953 **Conceptions of the Soul Among North American Indians.** Stockholm, Statens Etnografiska Museum.

Hystoire du Mechique

1985 **Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI.** Comp. de Ángel María Garibay K. México, Porrúa. p. 91-120

ICHON, Alain

1973/ 1990 **La religión de los totonacas de la sierra.** México, Instituto Nacional Indigenista. CONACULTA

IGLESIAS, Luis F.

1973 **La escuela Rural Unitaria.** México, Oasis.

JUNG, Carl G.

1953 **Psychological Reflexions: An anthology of Writings.** Selected and edited by Jolande Jacobi. New York, Harper.

KEARNEY, Michael

1984 **World View.** Novato, Calif., Chandler & Sharp.

KELLY, I.

1966 "World View of a Highland Totonac Pueblo." En **Summa Antropológica.** En Homenaje a Robert J. Weitlaner. p. 395-411. México, INI.

KIRCHHOFF, Paul

1942/1960 "Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica, caracteres culturales". México, **Revista Tlatoani**, Suplemento No. 3.

KLOR DE ALVA, J. Jorge

1982 "Spiritual Conflict and Accomodation in New Spain: Toward a Typology of Aztec Responses to Christianity", **The Inca and Aztec States, 1400-1800, Anthropology and History.** En: George Collier, Renato Rosaldo, John Wirth (eds.): 345-366, New York, Academic Press.

KNAB, Timothy James

1979 "Talocan Talmanic: Supernatural beings of the Sierra de Puebla". **Actes du XLII^e Congrès International des Américanistes**, Paris, Vol. VI: 127-136.

KNAB, Timothy James

1980 "Three Tales from the Sierra de Puebla". **Alcheringa/Ethnopoetics.** Four/2

KNAB, Timothy James

1983 **Words Great and Small: Sierra Nahuat Narrative Discourse in Everyday Life.**
Ph. D. Theses. State University of New York at Albany. Non publiée.

KNAB, Timothy James

1986 *Metaphors, concepts, and coherence in Aztec.* In: GOSSEN, Gary H. (ed.) **Symbol and meaning beyond the closed community: Essays in Mesoamerican Ideas.**
The University at Albany State University of New York.

KNAB, Timothy James

1991 (s.d.) **Geografía del inframundo.** Cahiers de Recherche du GRAL. Groupe de recherche sur l'Amérique Latine. Université de Montréal. No. 19. Nous avons cité dans cette étude un manuscrit non publié de ce travail).

LACOURCIÈRE, Luc

1977 "Les échanges avantageux (Conte-type 1655)". **Cahier des Dix**, no. 35, p.227-250

LAW, Howard

1957 "Tamákasti: A Gulf Nahuat Text". **Tlalocan**, vol. 3, num. 4, La Casa de Tláloc: 344-360, México.

LEACH, Edmund

1967 **The Structural Study of Myth and Totemism.** London, Tavistock Publications.

LÉGARÉ, Clément

1980 **La bête à sept têtes et d'autres contes de la Mauricie.** Montréal, Quinze.

Leyenda de los Soles.

1945 En **Códice Chimalpopoca.** Trad. de Primo Feliciano Velázquez. p. 119: 144
México, UNAM-IH

LEON-PORTILLA, Miguel

1984 **Literaturas de Mesoamérica.** Méïxo, SEP.

LEON-PORTILLA, Miguel

1993 **La filosofía náhuatl. Estudiada en sus fuentes.** México, UNAM.

LESLIE, Charles M.

1960 **Now we are civilized: A study of the world view of the zapotec indians of Mitla, Oaxaca.** Detroit, Mich.; Wayne University Press.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1949 **Les structures élémentaires de la parenté.** Paris, P.U.F.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1958 "La structure des mythes". **Anthropologie structurale.** Paris, Plon: 229-255.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1964 **Mythologiques. Le cru et le cuit.** Paris, Plon.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1967 **Mythologiques. Du miel aux cendres.** Paris, Plon.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1968 **Mythologiques. L'origine des manières de table.** Paris, Plon.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1971 **Mythologiques. L'homme nu.** Paris, Plon.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1972 **Mitológicas. Lo crudo y lo cocido.** México, Fondo de Cultura Económica.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1973a "La structure et la forme". **Anthropologie Structurale deux.** Paris, Plon: 139-173.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1973b "La Geste d'Asdiwal". **Anthropologie Structurale deux.** Paris, Plon: 176-233.

LOK, R

1987a "The House as a Microcosm. Some Cosmic Representations in a Mexican Indian Village". en R. de Ridder et J.A.J Karremans (eds.), **The Leiden Tradition in Structural Anthropology. Essays in Honour of P: E. de Josselin de Jong**, p. 211-223. Leiden, E.J. Brill.

LOK, R

1987b **Gifts to the Dead and the Living. Forms of Exchange in San Miguel Tzinacapan, Sierra Norte de Puebla, México.** Doctoraal scriptie- en Stageverslag. Leiden.

LOMBARDO TOLEDANO, Vicente

1931 "Geografía de las lenguas de la Sierra de Puebla, con algunas observaciones sobre sus primeros y actuales pobladores". En **Universidad de México**, Vol. 8. México, UNAM.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo

1980 **Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas.** 2 vol. México, UNAM.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo

1990 **Los mitos del tlacuache.** México, Alianza Editorial Mexicana.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo

1998 "La sexualización del cosmos". Rev, **Ciencias**. No. 50, abril-junio 98, México, Facultad de Ciencias, UNAM: 24-33.

LORD, Albert

1960 **The singer of tales.** USA: Harvard University Press.

MALINOWSKI, Bronislaw

1948 "Magic, Science and Religion". **Magic, science and religion and other essays.** Glencoe, Free Press, III: 1-71.

MALYA, Simoni

1976 "Un material de lectura para los neoalfabetos: La literatura oral tradicional" **Perspectivas**, VI, 1.

Manuscrito de 1558, voir **Códice matritense del real palacio**, voir **Leyenda de los Soles**

MENDELSON, E. M.

1975 "Concepción del mundo", **Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales.** David L. Sills (Ed.). 11 v., Madrid, Aguilar.

MENDELSON, E. M.

1956 **World-view.** Ph. D. dissertation, Univ. of Chicago. Non publiée.

MENDIETA, Fray Gerónimo de

1945 **Historia eclesiástica indiana.** México, Ed. Salvador Chávez Hayhoe. 2 v.

MICRO-SOFT

1998 **Enciclopedia Encarta 98.** CD-ROM

MORGAN, Lewis Henry

1871 "Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family". En **Antropología. Lecturas** de Paul Bohannan et Mark Glazer, 1993, Madrid, McGraw-Hill.

MOTOLINÍA, Toribio de Benavente

1971 **Memoriales o Libro de las cosas de Nueva España y de los naturales de ella.** México, Universidad Nacional Autónoma de México. Ed. Edmundo O'Gorman.

MUNN, Henry

1984 "The opossum in Mesoamerican Mythology", **Journal of Latin American Lore**, voir 10, No. 1: 23-62.

MUÑOZ CAMARGO, Diego

1892 **Historia de Tlaxcala.** México, ed. Chavero.

NICHOLSON, Henry B.

1971 "Religion in Pre-Hispanic Central Mexico", **Handbook of Middle American Indians**, Vol. 10, University of Texas Press: 395-446, Austin.

OROZCO Y BERRA, Manuel

1960 **Historia Antigua y de la conquista de México.** México, Porrúa. 4 vols.

ORTIGOZA, Francisco

1980 "Juan Oso". **La Semana de Bellas Artes**. No. 153. México. Rec. A. Reynoso, Trad. Y. Argueta, R. Pérez y M. Osorio.

OSWALT, Wendell H.

1986 **Life Cycles and Lifeways. An Introduction to Cultural Anthropology**. Palo Alto, Calif.; Mayfield Publishing Company.

PAPINI, Giovanni

1921 **Storia di Cristo**, Florenz.

POUS, Pierre

1979 **Cinq contes populaires du Pays de Sault**. Villelongue d'Aude, Collection Terre D'Aude 2.

PREUSS, Konrad Theodor

1912 **Die Nayarit-Expedition. Textaufnahmen und Beobachtungen unter Mexikanischen Indianern**. 3voir , voir I. **Die Religion der Cora-Indianer in Texten nebst Wörterbuch**, Leipzig, B. C. Teubner.

EVANS-PRITCHARD, E.E.

1937 **Witchcraft, oracles and magic among the Azande**. London, Oxford University Press.

PROPP, Vladimir

1970 **Morphologie du conte**. Paris, Gallimard et Seuil.

RACINE, Luc

1997 "Inversion par prééminence alternée dans les classifications symboliques". **Anthropologie et Sociétés**. Vol. 21, 2-3: 171-192.

REALE, Giovanni et Dario Antiseri

1995 **Historia del pensamiento filosófico y científico**. Barcelona, Herder. 3 vol.

REDFIELD, Robert

1941 **The Folk Culture of Yucatan**. Chicago, University of Chicago Press.

REDFIELD, Robert

1952 "The Primitive World View". **American Philosophical Society, Proceedings** 96: 30-36.

REIFLER BRICKER, Victoria

1981 **Indian Christ, Indian King. The Historical Substrat of Maya Myth and Ritual**. Austin, University of Texas Press.

REYES GARCIA, Luis

1982 "Programa de formación profesional en etnolingüística". En Scalón, A. P. y J. Lezama (Eds.), **Hacia un México Pluricultural. De la castellanización a la educación indígena bilingüe y bicultural**. México, Secretaría de Educación Pública.

REYNOSO, Alfonso

1988 **Educación, revalorización cultural y etnodesarrollo. Una experiencia en tres comunidades indias de México**. Mémoire de maîtrise, non publiée. Université de Montréal.

RICARD, Robert

1932 **La Conquête Spirituelle du Mexique – Essai sur l’Apostolat et les Méthodes Missionnaires des Ordres Mendiants en Nouvelle Espagne de 1523-24 à 1572**, Paris, Institut d’Ethnologie.

ROBELO, Cecilio

1980 **Diccionario de mitología náhuatl**. México, Innovación. 2 vol.

RUIZ DE ALARCON, Hernando

1953 **Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicias que oy viuen entre los indios naturales de esta Nueva España, escrito en el año de 1629**. En Jacinto de la Serna y otros. **Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentilicias de las razas aborígenes de México**. Notas, comentarios y un estudio de Francisco del Paso y Troncoso, 2 v., México, Ediciones Fuente Cultural.

SAHAGUN, Fray Bernardino de

1992 **Historia general de las cosas de Nueva España**. México, Porrúa.

SÁNCHEZ, María Eugenia

1978 **Tiempo, espacio y cambio social. Perspectivas desde la comunidad indígena de San Miguel Tzinacapan**. Mémoire de maîtrise en sociologie. Écoles de Hautes Études en Sciences Sociales. Non publiée. Paris.

SÁNCHEZ, María Eugenia

1985 **Une communauté indienne mexicaine en développement synergique. 1973-1983**. Thèse de troisième cycle pour le doctorat en sociologie. Paris, Écoles de Hautes Études en Sciences Sociales. Non publiée.

SAVARD, Rémi

1985 **La voix des autres**. Montréal, L'Hexagone.

SECRETARIADO PERMANENTE DEL EPISCOPADO DE COLOMBIA

1979 **Oficio Divino. Liturgia de las Horas según el rito romano**. Editorial Él, México.

SEGRE, Enzo

1987 **Las máscaras de lo sagrado.** México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

SIGNORINI, Italo et Alessandro LUPO

1989 **Los tres ejes de la vida.** Xalapa, México, Universidad Veracruzana

SMITH, Pierre

1995 "Mythe. Approche ethnosociologique". **Encyclopaedia Universalis**, Vol. 15: 1037-1039.

SOUSTELLE, Jacques

1982 **El universo de los aztecas.** México, Fondo de Cultura Económica.

SOUSTELLE, Jacques

1984 **La vida cotidiana de los aztecas en víspera de la conquista.** México: Fondo de Cultura Económica.

SPERBER, Dan

1968 "Le structuralisme en anthropologie". **Qu'est-ce que c'est que le structuralisme ?** Ducrot, Oswald et Al. (ed.). Paris, Seuil: 167-238.

SWADESH, Morris

1967 "Lexicostatic Classification". In **Handbook of Middle American Indians** (R. Wauchope, dir. de public.), Vol. 5, **Linguistics**, Austin, University of Texas Press: 79-116.

TAGGART, James M.

1983 **Nahuat myth and social structure.** Austin, University of Texas Press.

TALLER DE TRADICIÓN ORAL

1984-1989 **Maseualsanilmej. Cuentos indígenas de la región de San Miguel Tzinacapan.** San Miguel Tzinacapan: CEPEC, nos 1-12.

TALLER DE TRADICIÓN ORAL

1984 **Xochipitsaua, Sones indígenas de Cuetzalan, Puebla.** San Miguel Tzinacapan, Cuetzalan: CEPEC.

TALLER DE TRADICIÓN ORAL DEL CEPEC, et Pierre BEAUCAGE

1988 **Maseualxiujpajmej. Kuesalan, Puebla. Plantas medicinales indígenas. Cuetzalan, Puebla.** Puebla, DIF.

TALLER DE TRADICIÓN ORAL DEL CEPEC, et Pierre BEAUCAGE

1990 "Le bestiaire magique: catégorisation du monde animal chez les Indiens maseuals (nahuats) de la Sierra Norte de Puebla (Mexique). **Recherches Amérindiennes au Québec**, Vol XX (no 3-4): 3-18.

TALLER DE TRADICION ORAL DE LA SOCIEDAD AGROPECUARIA DEL CEPEC
 1994 **Tejuan tikintenkaliyaj in toueyitatajuan. Les oíamos contar a nuestros abuelos. Etnohistoria de San Miguel Tzinacapan.** México, Instituto Nacional de Antropología e Historira.

TALLER DE TRADICIÓN ORAL DEL CEPEC, et Pierre BEAUCAGE
 1996 "La bonne montagne et l'eau malfaisante. Toponymie et pratiques environnementales chez les Nahuas de basse montagne (Sierra Norte de Puebla (Mexique)" **Anthropologie et Sociétés**, Vol 20 (3): 33-54.

TALLER DE TRADICIÓN ORAL DEL CEPEC, et Pierre BEAUCAGE
 1997 "Integrating Innovation. The Traditional Indian Coffe Orchard in Eastern México" **Journal of Ethnobiology**. 17(1): 45-67.

TALLER DE TRADICIÓN ORAL DEL CEPEC, et Pierre BEAUCAGE
 2002a **Los animales comestibles/In okuilimej tein tikkuaj.** México, Instituto Nacional Indigenista. (sous presse).

TALLER DE TRADICIÓN ORAL DEL CEPEC, Pierre BEAUCAGE et Eckart BOEGE
 2002b "Nature and Culture Revisited Again. Woman, the Bear and Snakes among the Indians of Eastern Mexico» in **The Unbearable Glance**, (K, Kailo, dir.) Toronto, Toronto University Press. (Accepté pour publication).

TALLER DE TRADICION ORAL DE LA SOCIEDAD AGROPECUARIA DEL CEPEC
 voir TTO

TAX, Sol
 1941 "World View and Social Relations in Guatemala". **American Anthropologist** New Series 43: 27-42.

TCHERKÉZOFF, Serge
 1983 **Le Roi Nyamwezi, la Droite et laGauche. Révision comparative des classifications dualistes.** Paris, Cambridge University Press et Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

TEDLOCK, Dennis
 1983 **The Spoken Word and the Work of Interpretation.** Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

THOMPSON, Stith
 1946 **The Folktale.** New York, Dryden.

TORQUEMADA, Fray Juan de
 1943 **Monarquía indiana.** México, Ed. Salvador Chávez Hayhoe. 3 Vols.

TOUMI, Sybille
 1984 "Y rester ou s'en sortir ? L'espace notionnel dans le dialecte nahua de Tzinacapan, Mexique". En **Amerindia**. Revue d'ethnolinguistique amérindienne. No. 9., CNRS.

- TOUMI, Sibylle de Pury
 1992 **Sur les traces des indiens nahuatl mot à mot. Le contact entre langues et cultures essai d'ethnolinguistique.** Paris, La Pensée Sauvage.
- TRANFO, L.
 1979 "Tonal y nagual". En I. Signorini **Los Huaves de San Mateo del Mar. Ideología e Instituciones Sociales.** p. 177-213. México, Instituton Nacional Indigenista.
- TROIANI, Duna
 1979 **Estudio del mexicano de Tzinacapan.** Tesis de maestría. París: Univesidad de París III. Inédita
- TURNER, Victor
 1968 "Myth and symbol". **International Encyclopedia of the Social Sciences.** David L. Sills (Ed.), The Macmillan Company and The Free Press, Vol. 14: 576-582.
- TTO TALLER DE TRADICION ORAL DE LA SOCIEDAD AGROPECUARIA DEL CEPEC
 s/d "Album de cuentos." Non publié.
- TTO voir TALLER DE TRADICIÓN ORAL
- TYLER, Stephen A. (ed.)
 1969 **Cognitive Anthropology.** New York; Holt, Rinehart and Winston.
- TYLOR, Edward B.
 1876-78 **La civilisation primitive.** 2 vol. , Paris.
- VIDAL DE BATTINI, Berta Elena
 s/d **Cuentos y leyendas populares de la Argentina.** Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas. Secretaría de Cultura de la Presidencia de la Nación. Tomo VI.
- WESTHEIM, Paul
 1977 **Obras maestras del México antiguo.** México, Era.
- WILLIAMS GARCIA, Roberto
 1972 **Mitos tepehuas.** México, SEP/Setentas, No. 27.
- WILLIAMS GARCIA, Roberto et Crescencio García Ramos
 1980 **Tradición Oral del Tajín.** Jalapa, SEP-Universidad Veracruzana.
- WOLF, Erik
 1955 "Types of Latin American Peasantry. A preliminary discussion". **American Anthropologist.** No. 57.

ZINGG, Robert M.

1982 **Los huicholes. Una tribu de artistas.** México, INI. 2 vol.

ANNEXE

RESUME DES RECITS NON INCLUS DANS LE CORPS DE LA THESE

R4

QUAND LE MONDE FINIT

Salvante

1. On dit qu'il y a longtemps les hommes disparurent. Dieu appela les hommes et les animaux qui habitaient sur la terre et il leur dit de fabriquer une grande boîte pour tous. Les animaux se rassemblèrent avec l'homme. L'eau monta jusqu'au ciel et la boîte qui allait à la dérive, monta jusqu'au ciel également. Tout disparut sous l'eau, le monde fut détruit, et ce fut la fin de toute chose.

2. Quand la lumière apparut, l'homme laissa s'envoler une perruche qui battit ses ailes et commença à crier. Ensuite, elle revint parce qu'elle n'avait pu trouver où aller.

3. L'homme avait dans la boîte tout ce dont il avait besoin pour subsister. Le jour finalement se leva et l'eau commença à tarir. De nouveau il faisait jour sur la terre. Elle était libre, bien qu'on ne l'eût pas encore bénie.

4. L'homme sortit et descendit sur terre. Il commença à recueillir les taureaux et autres animaux morts, à sécher leur viande qui appartenait à notre Dieu. Il leva les yeux au ciel et vit venir un policier qui venait voir ce qui se passait sur la terre. C'était un vautour. Au ciel on lui dit: Vas voir ce qui se passe, il y a beaucoup de fumée. Il alla voir d'où venait la fumée mais il ne revient pas. Les hommes ne lui permirent pas de s'approcher parce que tous savaient ce qu'il venait voir. Dans le ciel on lui dit: Bien que tu souffres, tu ne dois pas attraper les êtres vivants pour les manger, tu ne pourras te nourrir que d'animaux morts.

5. L'homme commença à utiliser le feu et il est devenu un autre être. Il n'était plus un homme, il s'était transformé en singe et il continue ainsi jusqu'à ce jour. Il habite, depuis lors, dans la montagne. Là-haut il bâtit sa maison, il dort dans les cavernes. Il ne retourna pas chez lui. Les serpents aussi furent transformés, les poulets, les lapins, les chats et tous les animaux. (TTO: 211-212)

R5

LE SINGE

Gabriel Francisco Pedro et Salvante

1. Il y avait un homme riche qui confiait en son argent.

2. Un jour l'eau monta et tout fut détruit. L'homme riche, qui entendit parler de la fin du monde, se fit faire une grande boîte et s'y enferma avec sa famille, sa nourriture et son argent et ainsi il se sauva.

3. Pour montrer son pouvoir sur l'homme, Dieu le transforma en singe. Ses pieds se transformèrent en ses mains et son anus se transforma en sa bouche. Il habite dans la forêt. (TTO: 522-523)

R6

LE SINGE

Salvante

1. En ce temps là, il y avait un singe qui habitait dans la forêt. Il était comme l'un de nous et il avait des affaires importantes à réaliser.

2. Quand la fin du monde approcha, le singe construisit une grande barque et y mit de l'argent et des aliments pour survivre pendant deux ou trois ans. Il ne craignait pas la décision de Dieu de tout faire périr par l'eau. Il pensa qu'un jour l'inondation terminerait et il serait de nouveau important, comme il l'était auparavant et comme nous pensons l'être tous grâce à notre intelligence.

3. Quand le déluge s'acheva, il descendit de sa barque. Dieu lui donna sa bénédiction pour continuer à vivre mais il ne lui accorda pas l'intelligence qu'il avait auparavant quand il se dédiait à ses affaires. Dieu le renversa et lui mit la tête entre les pattes. Ses mains se transformèrent en pieds et sa bouche, en anus. C'est-à-dire qu'il vivrait à l'envers et il n'aurait plus l'intelligence d'une personne. Son cœur était comme mort et il ne pensait plus aux affaires qu'il réalisait pour obtenir de l'argent et des aliments. Il entra dans la forêt et il ne se préoccupa plus de dormir dans une maison. Dans la forêt il se sentait chez lui.

4. Quand il engendra, tous ses enfants furent comme lui. Tous naquirent dans la forêt et ils n'eurent pas l'intelligence de bâtir leurs maisons. Jusqu'à présent ils continuent à vivre de la même façon.

5. Si nous voulons échapper à une décision de Dieu, peut-être quand arrivera la fin du monde, il nous transformera en singes. Mais si nous attendons la fin du monde, il décidera la place où il nous mettra. (TTO: 21)

R7
LE DÉLUGE
Pedro Arrieta

1. En ce temps-là, il y a eu un déluge. Il y avait un homme qui s'appelait Noé. Les hommes ne croyaient pas en Dieu, ils disaient que Dieu était dans le ciel et qu'ici sur la terre il n'y avait pas de Dieu. Aussi faisaient-ils ce qu'ils voulaient. Mais Noé croyait que Dieu était ici sur la terre et dans le ciel. Dieu s'est affligé, il se fâcha et il pensa détruire les hommes, les annihiler. Il fixa une date.

2. Un jour Noé rêva qu'un vieillard lui dit d'aller sur une colline pour y converser. Au lever du jour, Noé s'en alla à la colline et il y rencontra un vieillard qui regardait vers le Soleil. Il lui dit: Noé je vais te confier le travail de couper tous les arbres de cette forêt et faire de grandes planches. Invite tes frères et les paysans qui t'apprécient. Noé dit: Je vais voir, mais je pense que je ne pourrai pas le faire. Nous en reparlerons dans quatre jours. Noé ne savait pas, que celui avec qui il conversait, était Dieu, il pensait que c'était un homme. Noé retourna chez lui et il raconta à ses paysans ce que le vieillard lui avait dit. En ces jours-là on entendait dire qu'arriverait une tempête. Les paysans dirent à Noé: Vas écouter ce qui il te dit. Quatre jours après, ils se rencontrèrent à nouveau. Noé déclara: Je vais voir si je fais ce travail. Dieu lui dit: Fais-le, fais ces grandes planches. D'ici quinze jours nous parlerons à nouveau.

3. Quinze jours plus tard, Noé commença à travailler avec ses fils et avec ceux qui l'aimaient. Ils tardèrent quinze jours pour couper tout le bois et pour faire les planches. Après un mois de dur labeur, ils finirent. Le vieillard dit à Noé: Tu dois construire une maison comme si c'était un grand lavoir de vingt ou vingt-cinq mètres et demi. Elle ne doit être construite qu'en planches. Noé fit ce qui lui dit Dieu. Il tarda presque une année pour l'achever. Au milieu de la maison il construisit une espèce de grande boîte. Le vieillard lui dit de faire sept portes. Toute la maison devait être bien fermée, l'eau ne devait pas pénétrer, ni le vent ni quoi que ce soit. On appelle "arche" cette maison.

4. Quand le jour arriva, le bon vieillard dit à Noé: Tu dois mettre cette maison sur la colline. Tu dois faire venir tes fils et tous tes parents, tu dois aussi faire venir toute espèce animal qui existe, emporte toute les sortes de graines que tu as. Noé emporta ses graines et fit venir tous ses parents, ses fils, son épouse, et ses petits-fils. Les animaux aussi se

rassemblèrent, ils y avaient beaucoup d'animaux de toutes les espèces. Noé regardait en spectateur. Le bon vieillard debout dans l'escalier, faisait passer les animaux par couples. D'autres animaux voulurent entrer mais le bon Dieu ne voulut pas. Ils chargèrent aussi le grain. Après quoi il dit à Noé: Entre dans cette maison, reste là-dedans avec tes paysans et un jour je viendrai te faire sortir. Noé demeura là-dedans avec ses parents, ses grains pour manger, il ne manquait de rien. Les animaux avaient de quoi manger dans l'arche.

5. Le déluge commença, il plut beaucoup pendant quarante jours et quarante nuits. Il y avait beaucoup d'eau, des grands fleuves se formèrent. Le monde entier fut inondé. Mais Dieu avait décidé de sauver Noé et de former un autre monde. Les eaux commencèrent à croître et à atteindre presque la moitié du ciel pour recouvrir le monde et pour faire périr les gens.

6. D'autres gens avaient entendu dire que le déluge était sur le point d'arriver. Ils firent des boîtes et s'y réfugièrent.

7. Il y avait beaucoup d'arbres et beaucoup de montagnes et ces pauvres gens, parce qu'ils étaient des gens comme nous, montaient sur les rochers, pour ne pas être emportés par l'eau. Ils montaient aussi dans les arbres mais le vent se leva et brisa les arbres et tous tombèrent à l'eau. Tous les arbres furent couverts par l'eau. Tout fut anéanti: hommes et animaux. La maison et les boîtes flottaient sur les eaux. Après quarante jours et quarante nuits, la pluie cessa.

8. Il y avait deux oiseaux dans la maison et ils s'ennuyèrent et comme, ils ne pouvaient pas voir, ils ne savaient pas ce qui était advenu du monde, s'il y avait de la lumière... ils étaient plongés dans l'obscurité. Un oiseau sortit pour se divertir et il ne revint pas à l'intérieur. Un autre oiseau sortit et lui non plus ne revint pas. Ceux qui étaient là pensèrent que Dieu les avait oubliés. Mais il ne les avait pas oubliés. Dieu se rappela et il vint voir le monde qui entre-temps avait complètement séché. La maison reposait sur la terre. Il ouvrit la porte et Noé et les animaux sortirent. Dieu dit à Noé: Maintenant tu dois faire un nouveau monde. Tu dois rassurer que les gens croissent, tu dois vivre, travailler et subsister comme d'habitude. Sors ton grain et travaille de nouveau. Noé sortit le grain, il abandonna l'arche et se mit à travailler.

9. Les gens qui étaient entré dans les boîtes, les ouvrirent aussi et ils sortirent, mais ils eurent peur du monde et ils entrèrent dans la forêt, ils se cachèrent dans les montagnes et ils se cachèrent en dessous des pierres.

10. Noé avait six cents ans quand le déluge arriva. Après le déluge il vécut encore trois cents ans et il mourut âgé de presque mille ans. Sa famille

resta. Ce sont ceux qui aujourd'hui vivent encore. Nous sommes ses descendants. L'humanité qui vécut avant le déluge, fut le premier monde; nous qui vivons à présent, nous représentons le deuxième monde. (TTO: 164-171)

R9

JEAN L'OURS

José de la Cruz Pérez

1. Un ours, Jean l'Ours père, est un boulanger qui enlève une fille qui lave le linge au ruisseau. Il la met dans une caverne et ferme l'entrée avec une grande pierre plate. L'ours lui donne à manger ce qu'il peut. La fille pleure sans arrêt. Ils ont un enfant, le petit Jean l'Ours.

2. Le petit Jean l'Ours enlève la pierre de la porte de la caverne, ensuite il fait tomber un arbre d'un coup de poing et il aide sa mère à descendre pour s'enfuir. Quand il rencontre l'ours père, l'enfant le tue.

3. La mère et l'enfant arrivent chez le grand-père de l'enfant mais quand ils frappent à la porte de la maison, les murs de la maison tremblèrent. Ils y demeurent. Jean l'Ours est baptisé par le curé qui devient son parrain.

4. Un taureau, qui appartient à son grand-père, essaye d'encorner Jean l'Ours. Celui-ci le prend par les cornes et le frappe contre le sol jusqu'à le faire mourir.

5. Le grand-père a peur de Jean l'Ours et il le conduit chez monsieur le curé, pour travailler à son service, mais Jean l'Ours ne travaille pas bien. Le prêtre l'envoie à l'école, mais les enfants se moquent de ses bras velus. Alors Jean pousse brutalement les enfants et ils tombent, se blessent et saignent un peu. Il leur donne un coup de main et ils meurent. Il fait mourir deux enfants. Le professeur de l'école le frappe avec une verge. Jean l'Ours enfle là où on le frappe mais il ne ressent pas le châtement. Ensuite on le met en prison mais il enfonce la porte et s'échappe.

6. Comme Jean l'Ours est boulanger, monsieur le curé l'envoie dormir dans la forêt pour le faire dévorer par les animaux sauvages. Il lui remet quatre ânes. Mais Jean l'Ours est très avisé, il va dans la forêt, coupe quatre charges de bois et se couche pour dormir. Les tigres et les lions arrivent et ils mangent ses ânes. Il fait porter le bois aux animaux sauvages. Lorsqu'il arrive au village, les gens voient les animaux qui portent le bois et s'enfuient épouvantés. Le curé oblige Jean l'Ours de reconduire les animaux dans la forêt.

7. Près du village il y a une maison hantée par un esprit qui fait tellement peur aux gens qui y restent dormir qu'ils en meurent presque toujours. Le prêtre envoie Jean l'Ours dormir dans cette maison pour le faire tuer. Jean l'Ours demande à son parrain un

bâton de mille kilos. Le prêtre obtient le bâton qui est transporté à l'aide de bœufs qui le traînent. Jean l'Ours prend le bâton et joue avec. Ensuite il va dormir dans la maison hantée. À minuit il écoute quelqu'un dans le grenier qui dit: Est-ce que je tombe ou est-ce que je ne tombe pas ? Soudain il voit tomber du grenier le crâne d'un squelette suivi d'autres os qui en touchant le sol forme un squelette. Jean l'Ours prend son bâton et le frappe. Le défunt lui dit qu'il y a deux marmites d'argent et il les fait sortir. Jean l'Ours s'endort sans se préoccuper. Le lendemain il charge l'argent sur les mulets et retourne au village. En chemin, Jean l'Ours croise des gens qui portent un cercueil parce qu'ils pensent qu'il est déjà mort. Jean l'Ours a la tentation de frapper ces gens mais il ne le fait pas à cause de l'argent qu'il porte.

8. Monsieur le curé envoie son filleul voler de l'argent à un riche ou, plutôt, lui demander de l'argent de sa part. C'est un piège pour faire tuer Jean l'Ours. Celui-ci emporte avec lui un petit appareil qui ressemble un avion. Il va chez le riche et il épie sa maison mais il ne peut pas y entrer parce qu'il y a beaucoup de soldats qui la gardent. Dans un buisson il y a un coyote qui veut attraper quelques dindons. Jean l'Ours se met d'accord avec le coyote et il fait voler un cerf-volant pour faire peur aux dindons. Quand les dindons courent, le coyote attrape un dindon et s'enfuit très vite. Alors les soldats courent après lui et Jean l'Ours profite ce moment pour entrer dans la maison et voler tout l'argent. Après quoi, il monte sur le cerf-volant et il retourne chez son parrain qui reconnaît que son filleul peut faire toutes les choses qu'on lui confie.

9. Le prêtre donne à Jean l'Ours beaucoup d'argent lequel est chargé sur quatre mulets et il lui dit de s'en aller loin. Le prêtre veut qu'il meure loin. Jean l'Ours part vers un autre village, il y arrive à minuit et séjourne chez un boulanger qui a trois filles. Le lendemain Jean l'Ours commence à explorer le village. En utilisant son instinct animal, il estime que dans la trésorerie du village il y a beaucoup d'argent. Jean l'Ours et le boulanger volent cet argent pendant que les soldats sont endormis. Jean l'Ours donne au boulanger la moitié du butin. Le lendemain pendant la nuit le président rêve qu'il perd une de ses dents. Un savant qu'il consulte, lui dit que l'argent a été volé. Le lendemain on met plus de soldats de garde. Mais pendant la nuit Jean l'Ours et le boulanger volent encore plus d'argent que le jour antérieur parce que les soldats se sont endormis de nouveau. Le président consulte de nouveau le savant. Il lui dit: J'ai rêvé que je me suis blessé la lèvre parce qu'on nous a volé plus d'argent. Et le savant de dire: Maintenant, le problème est vraiment difficile, je ne sais pas ce que nous allons faire. Le président voit comment ils volent encore plus

d'argent. L'après-midi Jean l'Ours et le boulanger volent de nouveau. Le soir suivant, les soldats mettent un piège dans la trésorerie, ils creusent un trou dans l'espoir d'y faire tomber les voleurs. Jean l'Ours et le boulanger mettent un pont sur le trou et ils volent de nouveau. Au retour Jean l'Ours devance le boulanger mais celui-ci trébuche et tombe dans la fosse et il y reste. Jean l'Ours est un homme vil, lorsqu'il voit que le boulanger tombe dans la fosse, il le décapite sans pitié. Il fait cela pour éviter que les soldats identifient le voleur. Le lendemain, les soldats trouvent le cadavre décapité. Les trois filles du boulanger pleurent et elles ont peur en voyant l'assassin de leur père, mais Jean l'Ours promet de leur donner beaucoup d'argent en échange de leur silence. Les soldats promènent le cadavre dans le village, tout le monde veut le regarder, la fille cadette du boulanger pleure à la vue du cadavre de son père mais Jean l'Ours blesse un doigt de la fille à l'aide de son couteau et quand un soldat demande pourquoi la fille pleure, Jean l'Ours répond que c'est parce qu'elle s'est blessée. Le soldat marque la maison en y posant un écriteau. Mais pendant la nuit, Jean l'Ours pose le même écriteau sur beaucoup de maisons et les soldats ne reconnaissent plus la maison marquée. Les officiers ensevelissent le corps sans sa tête du boulanger. Près de la tombe on met cinquante soldats de garde pour savoir qui viendra ensevelir la tête du défunt. Comme Jean l'Ours est très intelligent, il cherche cinquante soutanes d'évêque pour les soldats. Jean l'Ours se déguise en prêtre et avec en livre dans ses mains il fait semblant de prier pour un miracle, il emporte aussi des barils d'eau-de-vie et de vin. Les soldats invitent le prêtre à réciter son rosaire parce qu'ils ont peur. Le prêtre invite les soldats à boire du vin et ils s'enivrent. Alors Jean l'Ours leur enlève les vêtements et les armes et y met les soutanes d'évêque. Jean l'Ours ensevelit la tête du boulanger et le lendemain, quand les soldats se réveillent, ils portent des soutanes d'évêque, ils ressemblent à des prêtres. Les gens du village ont peur quand ils voient le groupe d'archevêques. Ils pensent que les archevêques vont confirmer. Quelques personnes montent sur leurs bicyclettes pour annoncer l'arrivée des archevêques et lancent des pétards. Mais ils rentrent à la caserne. Jean l'Ours provoque un désordre.

10. Jean l'Ours retourne chez son parrain avec beaucoup d'argent et d'armes. Il lui donne la moitié de l'argent et des armes. Ensuite Jean l'Ours et deux autres hommes puissants s'unissent. Tous les trois commencent à travailler comme scieurs. Le Diable vient faire ses besoins dans leurs aliments. Jean l'Ours le surveille, le frappe et le Diable rentre dans un gouffre. Aidé de ses compagnons, Jean l'Ours descend au fond, en enfer, avec le bâton de mille kilos. Il trouve le Diable quand on est en train de

guérir et il le tue avec son bourdon. Il tue aussi des âmes qui se trouvaient là. Après cela Jean, aidé de ses compagnons, fait sortir les âmes de deux femmes. Mais Jean l'Ours reste au fond du gouffre parce que ses compagnons ne l'aident pas à sortir. Et ses compagnons commencent à vivre avec les âmes des femmes rachetées.

11. Comme Jean l'Ours se sent trahi, il se fâche très fort et commence à faire des échelons dans le gouffre pour monter. Mais avant d'arriver à la surface de la terre, saint Jacques, saint Gabriel, tous les saints archanges et le seigneur saint Jean l'arrêtent et l'apaisent. Ensuite ils le conduisent à la mer et lui donnent l'ordre d'être le maître sur les eaux de la mer. Jean l'Ours veut connaître la date de la Saint Jean-Baptiste et du seigneur saint Jacques pour faire une célébration en faisant tomber beaucoup d'eau sur la terre et en tuant beaucoup de gens. Jean l'Ours ne parvient pas à connaître la date de leur anniversaire. C'est pour cela que pendant le mois d'août on entend le bruit de l'eau. C'est Jean l'Ours qui frappe avec son bâton. (TTO: 834-843)

R10
JEAN L'OURS
Pedro Toral

1. Un ours enlève la femme d'un scieur qui travaille de l'autre côté de la rivière alors qu'elle apporte la nourriture à son mari. Il l'enferme, pendant un an et demi, dans une caverne, à l'aide d'une grosse pierre plate, en haut de la colline. Au commencement l'ours entretient sa femme avec des sapotes tendres ou avec l'amande des sapotes mûres ou encore avec quelque autre grain. La femme a un enfant, Jean l'Ours. On l'appelle Jean l'Ours parce que son parrain s'appelle Jean.

2. Parfois l'ours demande de la nourriture pour sa femme et son enfant dans les maisons ou le vole aux hommes qui travaillent dans les champs. La femme et l'enfant pensent s'enfuir mais ils doivent traverser une grande rivière pour retourner au village. L'enfant envoie son père lui chercher du gibier de chasse (chevreuils, pécaris, tatous) pour pendant ce temps, s'enfuir avec sa mère. Alors Jean l'Ours essaie d'apprendre à nager pour faire passer la rivière à sa mère, mais il s'enfonce dans l'eau parce qu'il est très velu. Ensuite il monte sur un morceau de bois mais il n'arrive pas à traverser la rivière. Alors il fait un canot, il lui met une liane et cherche un bois plat comme rame pour l'impulser dans l'eau. Il invente le canot et la rame. Un jour Jean l'Ours envoie son père chasser un chevreuil ou un pécaris, il sait qu'il ne le trouvera pas facilement. L'ours père chasse les deux animaux mais quand il retourne à la caverne, la femme et l'enfant sont déjà partis. L'ours, très courroucé, va les chercher jusqu'à la rivière. Mais

Jean l'Ours et sa mère sont déjà très loin. L'ours père essaie de traverser la rivière mais il s'enfonce dans l'eau et il a peur de se noyer. Le petit Jean l'Ours dit à sa mère: Mon père doit être en train de pleurer. Qu'il pleure ! S'il traverse la rivière, je vais le tuer, je ne permettrai pas qu'il nous suive.

3. On baptise l'enfant et monsieur le curé devient son parrain. Après quinze jours, sa mère meurt d'épouvante. Les grands-parents de l'enfant le remettent au prêtre qui est son parrain.

4. Le curé le conduit à l'école mais il se comporte comme une bête féroce, il frappe les enfants et ceux-ci meurent. Il tue cinq enfants et on l'expulse de l'école.

5. Le curé l'envoie dans la forêt pour le faire dévorer par les animaux sauvages. Il part avec cinq ânes, une carabine et des balles. Il y tue une chachalaca (ortadile). Les tigres et les lions dévorent les ânes. Jean l'Ours frappe les animaux, leur met les apprêts des ânes et leur fait porter le bois. Il retourne au village. Les animaux sauvages se conduisent comme s'ils étaient des ânes dociles. Le prêtre oblige Jean l'Ours à les reconduire dans la forêt.

6. Pour se défaire de Jean l'Ours, le curé l'envoie dans une maison habitée par de mauvais esprits et par le démon, où tous ceux qui y entrent, meurent. Il part avec un bâton de vingt quintaux. Quand il arrive à la maison, il écoute des bruits étranges: un esprit pleure comme un enfant et aboie. Il vainc le mauvais esprit avec son bâton et celui-ci lui donne ses terres, son bétail, son argent et sa maison. Mais Jean l'Ours doit utiliser une partie de l'argent pour lui faire dire quelques messes. Jean l'Ours demande à son parrain de lui trouver une bonne pour lui préparer ses aliments et lui laver le linge. Le prêtre lui trouve une bonne et Jean l'Ours se fait accompagner d'elle. Ils arrivent à la maison et Jean l'Ours commence à travailler. La cuisinière prépare les galettes et les repas.

7. Jean l'Ours commence à bâtir une tour pour monter au ciel et descendre sur terre. La tour monte très haut, elle est sur le point d'arriver là où habite Dieu.

8. Mais le Soleil et la Lune invitent les Tonnerres et d'autres êtres malins, pour emprisonner Jean l'Ours parce qu'ils ont peur de lui. Une tempête terrible éclate, les Tonnerres attrapent Jean l'Ours et le lient fortement. Après les Tonnerres démolissent la tour et la maison et font disparaître tout l'argent. Ils enchaînent Jean l'Ours qui crie, se tord et essaie de rompre ses chaînes; mais il n'y parvient pas car les chaînes sont en acier. Les Tonnerres le conduisent dans une maison spéciale. Ils lui disent de garder cet endroit et que tout ce qui tombe dans l'eau, que ce soit un homme, un taureau, une mouche, une fourmi, ou une souris lui appartient. Il doit se nourrir de leurs corps. Jean l'Ours veut savoir quand sera son

anniversaire. C'est pour cela que pendant le mois de juin il y a des pluies et des forts tremblements de terre: C'est Jean l'Ours qui veut célébrer son anniversaire sans en connaître la date précise. Chaque fois qu'il demande la date de son anniversaire, ceux qui habitent dans le ciel lui disent de ne pas se préoccuper, que sa fête va arriver. Ils ne lui disent jamais la vérité, parce que s'ils se la disent, Jean l'Ours va faire une grande célébration. Il va faire croître les eaux et il va tuer beaucoup de gens. Bien qu'il soit enchaîné, il travaille avec les Tonnerres. Quand il y a des fortes pluies et les tonnerres tuent les taureaux, les personnes, ou les animaux, tout ce qui meurt dans l'eau arrive aux mains de Jean l'Ours. Jean l'Ours se nourrit des âmes qui meurent dans l'eau. Il habite dans à un seul endroit, parce que s'il en sort, il peut nous tuer tous. (TTO: 94-103)

R11

JEAN L'OURS

Francisco de los Santos Castañeda

1. Un ours enlève une femme blanchisseuse pendant qu'elle lave le linge dans le ruisseau et l'enferme dans une caverne à l'aide d'une grande pierre plate. Ils ont un enfant, Jean l'Ours. "L'ours et le singe pensent comme nous, mais Dieu les transforma". L'ours vole pendant la nuit de la nourriture pour sa femme et son enfant. L'enfant a de la rancune contre son père parce que celui-ci enferma sa mère.

2. Un jour l'enfant et la mère, cette dernière ayant la nostalgie de son village, s'enfuient mais, ils rencontrent l'ours et ils montent à un arbre. L'ours essaie d'empêcher leur fuite et il monte à l'arbre pour les faire descendre. L'enfant tue son père à l'aide d'une branche et ils s'enfuient. L'ours ressuscite.

3. Monsieur le curé baptise l'enfant, le fait croyant, et il devient son filleul. Il lui dit: Tu t'appelleras Jean l'Ours.

4. On conduit l'enfant à l'école mais il ne peut pas étudier parce que, comme il a les mains velues, ses condisciples lui tirent les poils et Jean l'Ours les frappe et ils s'évanouissent. Alors monsieur le curé fait sortir l'enfant de l'école.

5. Monsieur le curé envoie Jean l'Ours ramasser du bois avec un âne et une machette. Dans la forêt, les animaux sauvages mangent son âne. Il fait transporter son bois par un animal sauvage, mais monsieur le curé l'oblige à le reconduire dans la forêt de peur qu'il ne mange les personnes.

6. Monsieur le curé envoie Jean l'Ours dans un endroit où il y a quelqu'un qui fait peur pour le faire mourir. Il soumet le défunt qui fait peur et celui-ci lui remet l'argent qu'il garde.

7. Monsieur le curé envoie Jean l'Ours en "Enfer". Il part avec un bâton en fer qui pèse vingt-cinq arrobes et de l'eau bénite qu'il vole au curé. Il entre dans une caverne et arrive en "Enfer". Là on fait bouillir les hommes vivants dans une grande marmite. Avec l'eau bénite Jean l'Ours envoie ces hommes au ciel. Les maîtres de l' "Enfer" se fâchent parce qu'il envoie à la gloire ceux qu'ils allaient manger. Ils veulent manger Jean l'Ours mais celui-ci les menace avec le bâton et Jean l'Ours retourne à la surface sain et sauf.

8. Monsieur le curé fait tuer son filleul à coup de balles. (TTO: 322-329)

R12

L'OURS ET LA FEMME
Juan Francisco Nicolás Capi

1. Un ours qui habite dans la forêt enlève une jeune fille et l'enferme dans une caverne avec une grosse pierre.

2. La fille est rachetée par ses parents, mais elle est déjà enceinte. L'ours pleure, quand il perd sa femme.

3. Après que l'enfant soit né, on le conduit à l'école. Mais, comme c'est un animal, il frappe ses condisciples et les tue. On fait cadeau de l'enfant à monsieur le curé pour qu'il soit son messager.

4. Monsieur le curé envoie le garçon garder une maison éloignée où se trouve de l'argent, et où habite un esprit qui est comme un animal. Tous ceux qui y vont, meurent à l'aube. À minuit, le garçon entend du bruit dans le grenier, c'est un homme qui n'est fait que d'os. Cet homme remet au garçon l'argent qu'il garde et il lui dit qu'il ne l'emporte pas parce qu'il est fort. Le garçon retourne chez monsieur le curé avec un cercueil plein d'argent. C'est le cercueil qu'on avait amené pour conduire le cadavre du garçon, parce qu'on pensait qu'il était déjà mort. (TTO: 1311-1312)

R13

LE FILS DU SINGE
Salvante

1. Lorsque l'homme (singe) était là-haut, il pensa commettre un vol. Il enleva une jeune fille qui était près d'une source, il la mit dans sa caverne et là il commença à engendrer sa descendance. La caverne où il habitait était dans un versant très élevé.

2. Après un certain temps ils (le singe et la femme) eurent un enfant. Celui-ci grandit et il commença à penser. Un jour il dit: Je veux aller voir notre grand-père. Ils répondirent: Nous n'irions pas, ce n'est pas possible de descendre. Je vais emporter maman, et je vais descendre, nous nous en irions chez grand-père. Alors il s'en fut chez son grand-père

et il resta là. Il se battait avec tout le monde. Il surpassait même les plus grands. Comme il était un animal, il les surpassait. D'un seul coup de poing il pouvait tuer quelqu'un.

3. En voyant tout cela, le grand-père décida de le laisser chez monsieur le curé pour qu'il travaille à son service. Mais le curé lui-même le craignait. Lorsqu'il sonnait les cloches, même l'église tremblait. Un jour il dit à monsieur le curé: Quand est-ce que vous allez me baptiser ? Quand est-ce que vous allez me bénir ? Le curé de lui répondre: Non, ce n'est pas encore le moment, attends jusqu'au vingt-trois, je te dirai et nous irons. Lorsque le jour arriva, il l'emmena jusqu'au bord de la mer. Il lui dit: C'est ici, déshabille-toi. Alors il se jeta à l'eau, et il n'en sortit jamais. Aujourd'hui lorsque nous écoutons l'eau qui tremble, c'est lui qui est devenu maître de l'eau. (TTO: 211-212)

R18

QUAND LE SOLEIL EST VENU
Gabriel Francisco Pedro

1. Les premières années on dit qu'il n'y avait pas de lumière, de lever du jour, il faisait toujours nuit. Les oiseaux décidèrent de faire venir la lumière sur la terre. Ils firent d'un petit enfant innocent, le Soleil.

2. On invita les petits oiseaux rencontrer le Soleil avec des chants et des prières.

3. Quand le petit enfant (le Soleil) apparaissait, les oiseaux allaient joyeux le rencontrer.

4. Il y avait la grive mais elle n'avait pas un beau costume. Elle portait costume autochtone. D'autres oiseaux portaient de beaux vêtements à plusieurs couleurs, comme ceux des Métis. On les invita à chanter.

5. Les oiseaux qui portaient de beaux vêtements comme les gens des villes, devancèrent la grive qui ne portait qu'un vêtement autochtone, mais ils ne firent que crier. La grive quant à elle, chanta de très beaux chants.

6. Celui qui organisait cette célébration, proposa que la *grive* chante toujours au lever du jour pour rencontrer le Soleil. (TTO: 510-512)

R23

LE MAÏS EST APPARU
Miguel Antonio Huili

1. Les fourmis *Atta* percèrent le sac et firent sortir le maïs. Le pauvre pic-bois fit un trou dans la montagne pour faire sortir beaucoup de maïs. La pierre se brisa et tomba sur la tête du pic-bois et il commença à saigner. C'est pour cela que maintenant cet oiseau a la tête rouge. Et le maïs apparut. Alors les souris entrèrent, elles commencèrent à le répandre. En conclusion, c'est l'oiseau qui a montré

le maïs, et les souris qui le firent sortir. Il existe jusqu'au présent. (TTO: 765)

R24
HISTOIRE DU MAIS
Micaela Zamites

1. On dit que notre maïs n'est pas bon parce que les ânes l'ont foulé aux pieds. On ne sait pas si ce sont les ânes ou un autre animal qui a fait ça. Par cette raison notre maïs est large et plat. Au contraire le maïs de haute montagne est un bon maïs. Il est allongé et rond parce qu'il ne fut pas foulé aux pieds par les ânes. C'est ce qu'on raconte sur le maïs. (TTO: 1269)

R28
LA FEMME ET SON AMANT QUI ÉTAIENT
DES MASAKAMEJ
Francisco de los Santos Castañeda

1. La femme d'un homme était *masakat* (Boa constrictor). Elle enlevait les esprits, elle allait se promener pendant la nuit, elle et son amant enlevaient les âmes. Celui-ci n'était pas son époux. Il l'appelait et tous les deux s'en allait ensemble. Ils se quittaient une jambe à partir du genou et ils marchaient seulement sur une jambe, en sautant.

2. Un jour son époux était éveillé, mais il fit semblant d'être endormi. Il soupçonnait que sa femme le trompait. Il entendit que quelqu'un appela sa femme. C'était l'amant. Il ne dit rien. Il la surveillait du dessous de sa couverture. Elle faisait chauffer sa jambe pour se l'enlever. Alors l'époux de dire: Maintenant je vais voir qu'est-ce qu'ils font. Elle s'enleva une jambe et elle la cacha dans un coin de la bagasse de la canne à sucre. Son amant vint et lui dit: Allons nous-en. Elle répondit: Bon, allons-y. Il lui dit: Es-tu sûre ? Elle de répondre: Oui, je suis sûre.

3. Ils s'en allèrent, ils marchèrent à peu près quinze minutes. Ensuite l'époux de la femme alluma un feu et il y mit la jambe de son épouse. La femme ne résista pas et elle retourna chez lui en disant à son époux: Mon Dieu ! Qu'est-ce que tu m'a fait ? L'époux de répondre: Qu'est-ce que je t'ai fait ? Elle de dire: Tu as brûlé ma jambe et c'est comme si tu m'avais brûlé. Elle alla vite sortir sa jambe du feu mais celle-ci était déjà complètement brûlée. Alors elle dit: Ce n'est pas bien ce qui tu m'as fait. Il lui répondit: C'est vrai, mais pourquoi faisais-tu cela ? Elle lui dit: Je ne sais pas pourquoi j'ai cette habitude. Il répondit: Bon, maintenant que ton habitude te vienne en aide. La femme ne put pas remettre sa jambe parce qu'elle était complètement brûlée. Comment pourrait-elle se la remettre ?

4. L'époux de dire: Bon, tu vas vivre comme ça à partir de maintenant et non seulement pendant la nuit, mais aussi pendant le jour, cela te servira de punition, pour que tout le monde sache quelle habitude tu as. Non seulement tu l'as fait contre toi, mais aussi contre moi. Moi j'avais l'autorité. Si j'avais voulu, j'aurais pu te frapper mais je ne t'ai jamais frappée. Tu as là ton châtement. La femme commença à pleurer, elle ne pouvait rien faire que de pleurer. L'époux lui dit: Une partie de ta jambe est brûlée. C'est seulement à présent que je connais ton habitude. J'en avais entendu parler de cela mais je ne disais rien. Jamais je t'ai dit quoique ce soit. Mais cette fois je t'ai surveillé, tu as fait ce que tu as voulu, tu as laissé ici ta jambe et je l'ai brûlée, alors tu as senti. Elle dit: Comment n'aurais-je pas senti si c'est une partie de moi-même ? Il dit: tu étais bien stupide. Ici finit ce conte. (TTO: 22A-23A)

R29
LA FEMME MASAKAT
Rafael Vázquez

1. Un homme était marié à une femme qui se transformait en *masakat*. La femme sortait toujours pendant la nuit et laissait l'homme chez lui. Ensuite l'homme pensa surveiller sa femme. Il vit comment elle réchauffait ses jambes et les mettait dans un coin. Une nuit, elle laissa ses jambes. L'homme faisait semblant de dormir, mais il n'était pas endormi, il était en train de surveiller sa femme. L'homme entendit quand la femme ferma la porte et s'en alla. Alors il la suivit.

2. Les *masakamej* se réunirent, ils étaient cinq au total. Ensuite ils commencèrent à danser en passant l'un à côté de l'autre. Quand ils finirent de danser, ils décidèrent dans qu'elle direction irait chacun d'eux. Un fut envoyé à Jonotla, un autre à Xocoyolo, un autre fut envoyé à Santiago, un autre aussi à Jonotla et le dernier demeura. L'homme écouta que sa femme avait été envoyée à Jonotla.

3. Quand l'homme écouta cela, il retourna chez lui. Il alluma un feu, prit les jambes de sa femme et commença à les rôtir dans le feu, il les rôtit très bien. Après il les plaça de nouveau au le même endroit. La femme revint vite chez elle sans aller au lieu où on l'avait envoyé. L'homme écouta quand elle arriva. La femme prit ses jambes pour les unir à son corps. L'homme la réprimanda: Qu'est-ce qui te passe ? Elle de répondre: J'ai mal aux jambes. J'ai beaucoup de douleur. Elle ne pouvait plus unir ses jambes, c'est pour ça qu'elle criait.

4. L'homme la réprimanda en lui disant: Vas où tu allais. Continue à le faire. Continue ! L'homme de dire aussi: Enlève tes jambes comme tu l'as toujours fait, enlève les et vas-t'en ! L'homme continua à le dire: Je vais faire un grand feu et je vais y jeter tes

jambes pour les brûler, pour que tu ne continues pas à t'en aller et me laisser toujours seul. Tu n'es jamais avec moi, tu t'en vas tout le temps. La femme eut peur, parce qu'elle avait des difficultés à coller ses jambes à son corps. Elle ne sortit plus pendant la nuit, elle ne s'en alla plus parce que si elle s'en allait, elle savait que son mari lui brûlerait les jambes. (TTO: 75A)

R30

LA FEMME MASAKAT

Gabriel Francisco Pedro

1. Il y avait une femme masakat qui sortait de sa maison pendant la nuit et allait ensorceler les gens. La femme sortait silencieusement pendant que son mari dormait. L'homme ne se rendait pas compte de ce qui faisait son épouse. Après un certain temps l'homme commença à soupçonner que sa femme sortait pendant la nuit. Il dit: Ma femme est *masakat*, elle sort pendant la nuit pour ensorceler les gens. Mais, comment fait-elle pour ensorceler ?

2. Un jour l'homme se dit: Je vais la surveiller pendant la nuit, je verrai ce qu'elle fait pour se transformer en *masakat*. Une nuit l'homme se coucha mais il ne dormit pas. Il voulait savoir ce que ferait sa femme. Elle s'enlevait les jambes à partir des genoux pendant la nuit. Elle les mettait à côté de son époux endormi et ainsi l'homme croyait que son épouse continuait à être couchée. La femme sortait pendant la nuit. Elle allait se promener dans plusieurs endroits mais elle allait particulièrement dans les maisons pour y ensorceler ses habitants.

3. L'homme de dire: Ce qui fait ma femme n'est pas bon, elle s'enlève les jambes jusqu'aux genoux. Je vais attendre qu'elle s'éloigne un peu et je verrai ce que je vais faire avec ses jambes. Quand la femme se fut éloignée, l'homme se leva et dit: Je vais allumer un feu. Il alluma une lampe à pétrole puis il alluma le fourneau de la cuisine. Il se rapprocha du lit, où se trouvaient les jambes de sa femme. L'homme pensa: Je vais brûler les jambes de ma femme comme punition. Le bois brûlait. De grandes flammes s'élevaient du foyer. L'homme mit les jambes de son épouse sur la braise et elles commencèrent à brûler. La femme, bien qu'elle se trouvât loin de la maison, retourna en criant, rentra à la maison, enleva ses jambes du feu et les jeta sur le côté. Les jambes de la femme étaient brûlées mais elle se les remit comme si elles ne l'étaient pas.

4. L'homme eut peur et dit: Comment fait ma femme pour s'enlever et se remettre les jambes ? Elle aussi s'est rendue compte que j'étais en train de brûler ses jambes bien qu'elle était dans un lieu éloigné. La femme se remit les jambes comme si rien n'était arrivé, mais malgré tout, elle sentit la douleur des brûlures. C'est seulement ce jour là que l'homme

su que sa femme était *masakat* et que pendant la nuit elle allait lancer des malédictions aux gens.

5. L'homme demanda à son épouse: Comment est-ce que tu fais pour t'enlever les jambes jusqu'aux genoux ? La femme de répondre: Je peux m'enlever les jambes depuis que je suis née. Moi, je ne peux pas. Tu ne pourras pas t'enlever les jambes et tu ne dois pas essayer de te les enlever parce que peut-être que tu ne pourras pas te les remettre après. Je me les enlève mais je sais que je peux me les remettre. Tu les as brûlées un peu, maintenant j'ai un peu de mal aux jambes. C'est que j'ai pensé que c'était étrange que tu sortes sans tes jambes. C'est que je peux m'enlever et me remettre les jambes depuis que j'étais toute petite. Mais celui qui ne peut pas, ne pourra jamais le faire bien qu'il le veuille. Les deux époux conversèrent de cette façon. La seule chose fut que dans la partie des jambes de la femme qui avaient été brûlées, se formèrent beaucoup de gonflements. (TTO: 31A-32A)

R49

LE PARESSEUX ET L'ÉPERVIER

Salvante

1. Dans ce monde où nous habitons, il y a des hommes qui sont paresseux. Là où ils travaillent, ils accomplissent très peu de travail. Le paresseux s'assoit sous les arbres et il s'endort. Quand sa femme lui apporte sa nourriture, il n'a rien fait.

2. Un épervier vint. Le paresseux commença à insulter l'épervier et il lui dit: Pourquoi est-ce que tu me regardes ? Tu ne souffres pas, tu manges sans travailler. Le paresseux et l'épervier commencèrent à se disputer. L'épervier dit au paresseux: Vas d'où je viens et j'irai travailler à cet endroit. L'homme paresseux continua à travailler avec flemme. L'épervier dit au paresseux: Changeons nos vêtements et tu iras là-haut d'où je suis venu. Et le paresseux changea ses vêtements avec l'épervier et il s'envola pour persécuter les oiseaux. Le paresseux allait bien manger.

3. Après le paresseux transformé en épervier entra dans un endroit où il y avait beaucoup d'épines. Il se blessa sur tout son corps. Les oiseaux ne se laissaient pas attraper par l'épervier. L'homme transformé en épervier mourut bientôt.

4. L'épervier transformé en homme, commença à travailler dans le champ du paresseux, la femme du paresseux défunt lui apportait sa nourriture. L'épervier sous la forme d'homme était le portrait vivant du paresseux qui était déjà mort. La femme dit à l'épervier transformé en homme: Avant tu travaillais très peu et maintenant tu es très travailleur. Avant tu étais très paresseux. L'épervier sous l'aspect d'homme répondit: Je ne sais pas pourquoi j'étais paresseux avant. Tous les après-midi,

quand il arrivait chez lui, il disait à la femme: Maintenant j'aime travailler. Dès aujourd'hui nous vivrons heureux, je ne t'abandonnerai jamais. Et ainsi ils vécurent heureux.

R50
L'ÉPERVIER ET LE PARESSEUX
Micaela Zamites

1. Un épervier est allé rejoindre un homme et il lui dit: Tu es paresseux, tu ne veux pas travailler. L'homme de répondre: Je ne veux pas travailler. L'épervier lui dit: J'irai travailler, prend mes plumes et vas où j'habite là-haut. Alors il lui donna ses plumes, l'homme se transforma et il s'en alla. L'épervier resta à travailler.

2. Quand l'épervier transformé en homme arriva à la maison, on ne se rendit pas compte qu'il n'était pas la même personne. L'épervier commença à travailler. En même temps, le paresseux s'en alla. Il emporta ses ailes. Le paresseux voulut se transformer. Il se transforma à cause de sa paresse parce qu'il ne voulait pas travailler. Il allait au champ et il emportait ses galettes mais il ne travaillait pas, il restait sans rien faire. L'épervier lui dit: Pourquoi est-ce que tu ne veux pas travailler ? Je vais rester ici et tu dois t'en aller là-haut où j'habite. Il lui donna ses ailes comme on change les vêtements. Il s'est fut et l'épervier resta pour travailler. (TTO: 1282)

R51
L'ÉPERVIER
Francisco Ortigoza Téllez

1. Il y a très longtemps, il y avait un épervier qui faisait peur aux gens. L'épervier survolait les endroits où les gens vivaient. Un jour les hommes se dirent: Nous allons porter un panier sur la tête pour que l'épervier ne nous emporte pas. Comme les hommes portaient le panier sur la tête, quand l'épervier passait, il emportait seulement le panier et les hommes se sauvaient. L'épervier s'alimentait d'êtres humains, il les emportait jusqu'à une montagne, et là-haut il les dévorait.

2. Un jour un homme décida: Je ne me mettrai pas le panier sur la tête. L'épervier ne viendra pas aujourd'hui. Il est parti autre part. Les gens commencèrent à travailler. L'homme ne fit pas attention, l'épervier vint, l'attrapa et l'emporta. Ses compagnons de travail voulurent l'aider, mais ils ne purent rien faire. L'épervier emporta l'homme dans une montagne. L'homme dit: Cet endroit est le nid de l'épervier, il emporte ici les hommes et il les dévore. Il va me manger parce que je ne peux pas bouger d'ici. L'homme commença à penser comment s'échapper de l'épervier. Il pensa: L'épervier s'est endormi, il est fatigué parce qu'il m'a transporté.

Maintenant qu'il dort, je vais le tuer. L'homme frappa l'épervier avec un os humain qui se trouvait dans le nid. Ce jour là l'homme tua l'épervier.

3. L'homme échappa au destin de se transformer en nourriture de l'épervier mais... Comment descendre de la montagne ? L'homme ne pouvait pas descendre de la montagne, qui était très haute. Il dit: Je vais couper les ailes à l'épervier et je les mettrai dans mon dos. Je m'envolerai et je retournerai à mon village. Mais peut-être je me tromperai de chemin car je ne connais pas le chemin du retour. L'homme se mit les ailes de l'épervier. Il vola loin et se posa sur un arbre. Il écouta les bruits qui l'entouraient. L'homme était égaré, il ne connaissait pas l'endroit. Il se reposa un moment et continua son chemin. Il vit des grands arbres. L'homme se posa à nouveau sur la branche d'un arbre pour écouter les bruits et afin de découvrir si un homme s'approchait pour qu'il puisse sortir ensemble de la forêt parce qu'il était seul. L'homme n'écoula aucun bruit, alors il continua de voler jusqu'à se poser sur un autre arbre. L'homme dit: Aujourd'hui je demeurerai ici, il fait déjà nuit. Je ne pourrai pas aller à un autre endroit parce que je ne connais pas la forêt. Rien ne pourra m'arriver. À l'aube je m'en irai. L'homme dormit dans l'arbre.

4. Au lever du jour, l'homme s'envola. Il vola toute la journée mais il ne rencontra personne. L'homme vola pendant trois jours sans rencontrer âme qui vive. Après une nuit, au lever du jour l'homme s'envola de nouveau. Il dit: Je volerai juste aujourd'hui. Je ferai tout mon possible pour écouter tous les bruits, peut-être j'écouterai le bruit des travailleurs. L'homme s'envola très haut, il se posa de nouveau sur un arbre pour écouter les bruits. L'homme écouta le bruit de quelques travailleurs, on écoutait le bruit d'une scie. Beaucoup de scieurs étaient en train de travailler. L'homme de dire: Maintenant je suis arrivé à mon village, je me rapprocherai des scieurs et je leur parlerai. L'homme se rapprocha un peu plus, il était déjà près des travailleurs, il les regardait sur la branche d'un arbre. Deux hommes étaient en train de travailler avec la scie, ils faisaient des poutres.

5. De la branche où il était, l'homme dit aux scieurs: Qu'est-ce que vous faites, messieurs ? Ils répondirent: Nous sommes en train de travailler. D'où viens-tu ? L'homme de répondre: Je viens de très loin. Un épervier a voulu me manger mais il n'a pas réussi. Je l'ai frappé et je l'ai tué. L'épervier m'emporta très loin, dans un endroit que je ne connaissais pas. Je ne sais pas où je suis. Les hommes de dire: Nous travaillons dans la forêt. L'homme de demander: Est-ce que je suis près du village ? Les hommes de répondre: Non, ici ce n'est pas le village, c'est la forêt. L'homme dit aux travailleurs: Je vais descendre de l'arbre, peut-être me donnerez-vous du travail parce que je suis égaré.

Les hommes lui dirent: Mais oui, nous te donnerons du travail, tu travailleras avec nous. L'homme leur demanda: Et qu'est-ce que je ferai ? Ton travail ne sera pas difficile. Tu ne feras que nous donner notre nourriture. Nous mangerons ici. L'homme était heureux parce qu'il avait déjà un emploi.

6. Il descendit de l'arbre, s'enleva les ailes et les jeta. Les Tonnerres lui dirent: Allons-nous-en, nous allons te laisser chez nous parce que tu ne sais pas où est notre maison. Un des Tonnerres dit à ses frères: Je conduirai cet homme chez nous afin qu'il connaisse notre maison. Montrons-lui notre travail parce qu'il ne connaît pas encore notre forme de travailler. L'homme dit aux Tonnerres: Petit à petit j'apprendrai à travailler avec vous. Vous devez seulement me dire comment travailler.

7. L'homme et les Tonnerres arrivèrent à la maison. Ils se rapprochèrent des cuisinières et leur dirent: Nous avons trouvé un nouveau domestique. Il nous apportera notre nourriture à midi là où nous travaillons. Les cuisinières de répondre: C'est bien. Nous lui donnerons la nourriture, nous n'irons plus. Les cuisinières étaient en train de faire les galettes. Les cuisinières n'étaient pas humaines. Elles étaient des crapauds. L'homme ne connaissait pas le travail que les Tonnerres réalisaient. Les crapauds faisaient les galettes, ils les remettaient à l'homme et l'homme les apportait aux travailleurs. Ce travail était le seul emploi auquel l'homme se dédiait: Apporter la nourriture aux travailleurs.

8. Les Tonnerres demandèrent à l'homme: Est-ce que tu aimes ce travail ? Est-ce que tu aimes notre forme de travailler ? L'homme de répondre: Oui, petit à petit je suis en train de l'apprendre. -Continue à travailler avec nous. -Je continuerai à travailler avec vous jusqu'à ce que je meure. Je n'ai pas où aller. Les Tonnerres lui dirent: Aide-nous. Nous avons beaucoup de travail. Aujourd'hui nous te donnerons un nouveau travail. Nous allons voir si tu peux le faire. Les cuisinières feront les galettes. Tu feras bouillir les haricots. Tu feras aussi bouillir le maïs et tu prépareras les aliments. -Combien de maïs est-ce que je ferai bouillir ? -Tu feras bouillir sept grains de maïs. Tu feras bouillir aussi sept grains de haricots. Tu ne les feras pas beaucoup bouillir. L'homme fit le travail tel que les Tonnerres lui ordonnaient. Il fit bouillir sept grains de maïs et sept grains de haricots. Et le travail y était bien fait. Les Tonnerres demandèrent à l'homme: Est-ce que tu as appris ce travail ? L'homme de répondre: Je l'ai fait tel que vous m'avez ordonné. -Nos grains se multiplient, ne fait jamais bouillir beaucoup de grains en même temps.

9. L'homme continuait à travailler. Il travaillait comme les Tonnerres lui avaient ordonné. Un jour, quand les Tonnerres finirent de manger, ils dirent à l'homme: Retourne chez nous. Si tu vois qu'il n'y a

pas de nourriture, tu dois en préparer de nouveau pour que nous mangions demain. Prépare la nourriture et le *nextamal*. Tu dois les préparer en suivant la recette que nous t'avons donnée. N'oublie jamais cette recette parce que si tu l'oublies, tout ce qui tu feras bouillir ne servira pas. Fais ton travail comme nous te l'avons ordonné et tout sera bien fait. L'homme travaillait comme les Tonnerres lui avaient ordonné. Il dit: Effectivement, je sais comment vous travaillez.

10. Les Tonnerres faisaient beaucoup de choses. Ils gardaient les nuages, l'air, l'eau. Ils gardaient toutes les choses. Tout était couvert. Aucune chose n'était à découvert. L'homme ne faisaient que regarder ces choses car il ne les connaissait pas.

11. Un jour l'homme de dire: Pourquoi on ne fait bouillir que sept grains de maïs ? D'où je viens, on fait bouillir un tonneau plein de maïs pour manger. Ils font bouillir une almude ou une almude et demi de maïs. Ici on ne fait bouillir que six ou sept grains de maïs et ça suffit pour nourrir tous les travailleurs. L'homme de dire: Aujourd'hui je ferai bouillir un pot plein de maïs pour qu'il y en aie suffisamment pour faire manger tous les travailleurs pendant deux jours. Si je fais bouillir sept grains, je dois travailler tous les jours.

12. Alors l'homme pris deux poignées de maïs et il fit de même avec les haricots. L'homme mit à bouillir le maïs, alors il vit comment le maïs commença à gonfler et à se multiplier. Le pot commença à bouger et le maïs tomba et tomba jusqu'à ce qu'il formât des tas près du fourneau. L'homme de dire: Maintenant je ne sais pas quoi faire, ce maïs me fait peur. À la suite de quoi l'homme s'enfut voir les Tonnerres. Il leur dit: Ah patrons ! Il m'est arrivé quelque chose de terrible. Les Tonnerres demandèrent à l'homme: Pourquoi ? -J'ai mis à bouillir le maïs mais quand il commença à se réchauffer, il commença à tomber du pot. Qu'est-ce que je vais faire pour vous apporter votre nourriture ? Tout le maïs est tombé par terre. Il a commencé à se multiplier et je n'ai pas pu l'arrêter.

13. Les Tonnerres dirent à l'homme: Ah mon garçon ! Mais qu'est-ce que tu as fait ? Tu n'as pas fait le travail comme nous te l'avons ordonné. Tu as oublié, la recette. L'homme leur dit: Pardonnez-moi. Allez voir ce qui s'est passé. C'est dommage que vous voyiez que le maïs que j'allai faire bouillir soit tombé par terre. Les Tonnerres dirent à l'homme: Oh non ! Pourquoi as-tu fais cela ? Tu as gaspillé beaucoup de maïs. Ce qui tu as fait est très mal. Les choses de cet endroit se multiplient beaucoup. Bon, nous te pardonnons pour cette fois. L'homme dit: Ce n'était pas tant de maïs que cela, c'était seulement deux poignées. Les Tonnerres de dire: Deux poignées de maïs, c'est beaucoup. Tu dois le faire bouillir tel que nous te l'avons ordonné: sept grains

de maïs et sept grains de haricots. -Ah mes maîtres, pardonnez-moi ! J'ai oublié ce qui vous m'aviez dit. Il n'y a que vous qui connaissez ce grain. Maintenant, apaisez le pot pour qu'il ne remue pas. Les Tonnerres apaisèrent le pot et le grain cessa de tomber.

14. Les Tonnerres recueillirent tout le grain qui était tombé, ils le mirent dans le pot et tout revint à la normalité. L'homme demanda aux Tonnerres: D'où est venu autant de grain ? Le pot est très petit. Comment le maïs s'est-il multiplié ? Les Tonnerres de répondre: C'est ainsi parce que ce maïs nous appartient. Ce grain n'est pas tien. Tu ne connais pas le fruit de notre travail.

15. Quand l'homme fit bouillir les haricots, il lui arriva le même problème, il fit tomber un peu de haricots par terre. Les Tonnerres dirent à l'homme: Maintenant tu ne sais faire aucun travail. Tu ne sais plus travailler comme avant. L'homme dit aux Tonnerres: Ah mes maîtres, pardonnez-moi ! J'ai oublié votre façon de travailler. -Est-ce que tu ne te rappelles pas comment travailler ? Tu dois faire bouillir sept grains de maïs et sept haricots. C'est ce que nous t'avons ordonné de faire. L'homme dit: Pardonnez mon erreur. Dès maintenant, je travaillerai tel que je le faisais auparavant. Ne vous fâchez pas avec moi. Où est-ce que j'irai, si vous me congédiez ? Je me suis habitué à vous et ma confiance est en vous. Les Tonnerres dirent à l'homme: Tu continueras à travailler avec nous comme toujours. L'homme continua à travailler comme les Tonnerres lui avaient ordonné. Les cuisinières faisaient les galettes. Les crapauds étaient les cuisinières. L'homme allait remettre les galettes aux Tonnerres.

16. Un jour l'homme se sentit comme s'il formait partie de ces gens-là. Il s'était habitué aux les Tonnerres. Il se sentait comme chez lui. Il se sentait comme le propriétaire de l'endroit. Le lendemain il alla apporter la nourriture aux Tonnerres et quand il retourna à la maison il commença à avoir de mauvaises pensées: Il se demanda ce que contenaient les pots. Les pots étaient là bien fermés mais il ne savait pas ce qu'ils contenaient. L'homme pensa les ouvrir pour voir ce qu'ils contenaient.

17. Il ôta les couvercles des pots l'un après l'autre. Lorsqu'il découvrit le premier, il vit qu'il était plein de nuages. Les nuages sortirent du pot et l'endroit se remplit de nuages. L'homme ouvrit un autre pot. Celui-ci était plein d'air. L'air sortit du pot et un grand vent commença à souffler. Les Tonnerres étaient en train de travailler. Les Tonnerres s'exclamèrent: Qui met en désordre le temps ? Il fait un grand vent, la bourrasque est en train de faire tomber les arbres. Le domestique des Tonnerres ouvrit le pot qui contenait l'eau. Les Tonnerres avaient gardé l'eau dans un petit pot. Ils avaient

gardé les éléments de la nature dans des pots. Les Tonnerres dirent: Qui fait changer le temps ? Notre domestique a ouvert le pot de l'air, c'est pour ça qu'il y a de grands vents et des nuages. Un grand vent commença à souffler. Il venait mêlé d'une forte pluie.

18. Un des Tonnerres de dire: Allons voir ce que notre domestique a fait ? Je pense que c'est lui qui veut nous faire du mal. Pourquoi a-t-il ouvert les pots où sont les nuages, l'eau et l'air ? Pourquoi donc a-t-il ouvert les pots que nous avons gardés ? Les Tonnerres devinèrent tout de suite qui avait commis le méfait. Les Tonnerres allèrent voir leur domestique. Les vêtements avec lesquels les Tonnerres s'habillaient étaient dans une boîte. Le domestique sortit les vêtements de la boîte et il s'en habilla. Le domestique décida de se revêtir des vêtements et de s'envoler dans le ciel. Là-haut, il commença à voltiger comme s'il était un des Tonnerres. Les vêtements qui n'étaient pas beaux furent ceux qu'utilisèrent les Tonnerres quand ils sortirent à la poursuite de leur domestique. L'homme faisait les mêmes choses que faisaient les Tonnerres dans le ciel.

19. Les Tonnerres commencèrent à poursuivre le domestique qui travaillait pour eux. Les Tonnerres le persécutaient mais ils ne pouvaient pas le rattraper. Les deux Tonnerres de dire: Nous devons l'attraper ou le tuer parce qu'il a outrepassé ses droits. Il s'est estimé beaucoup plus puissant que nous. Il a voulu apprendre ce que nous savons faire. Il n'aurait pas du nous faire cela. Nous le persécuterons jusqu'à ce que nous l'attrapions. Les Tonnerres de dire: C'est presque impossible de le rattraper parce qu'il s'est habillé avec les meilleurs vêtements. Les vêtements que nous portons sont vieux. Mais malgré cela, nous le rattraperons et nous le prendrons.

20. Un des Tonnerres dit alors: Barre-lui la route. Nous allons le prendre. Quand l'homme vit que ses maîtres étaient en train de le persécuter, il fut pris de panique. Les Tonnerres voulaient l'encercler pour qu'il ne s'enfuie pas. Ils se donnaient des ordres en disant: Sois fort, nous allons l'arrêter. Il faut que nous l'arrêtions.

21. L'homme était fatigué. Les Tonnerres au contraire, le harcelaient de plus en plus parce qu'ils savaient voler. Ils lançaient des éclairs à l'homme. Les Tonnerres le persécutèrent longtemps. Par moments, ils ressemblaient à des machines volantes. L'homme perdit son calme et il ne parvint plus à voler.

22. Quand les Tonnerres attrapèrent l'homme, ils le firent descendre sur terre. Ils dirent à l'homme: Ce qui tu nous as fait est très mal. Pourquoi est-ce que tu as ouvert les choses que nous avons ? Ce n'était pas ton travail. Ton travail était de nous apporter la nourriture. Nous ne t'avons pas ordonné d'ouvrir les

petits pots. Tu t'es habillé avec les vêtements que nous gardons pour nous. Pourquoi est-ce que tu t'en es habillé ? Un autre Tonnerre ajouta: Tu dois nous remercier de ne pas te tuer, nous en aurions le droit mais comme nous sommes des frères nous ne pouvons pas le faire. Nous avons pitié de toi. Nous te donnerons seulement un conseil.

23. Les Tonnerres réprimandèrent l'homme très fort, ensuite ils lui dirent: Tu es congédié. Tu nous as trahis, tu as voulu être le maître dans cet endroit mais tu n'aurais pas du faire cela parce que tu n'es qu'un domestique. Pourquoi as-tu voulu être le maître ? À partir de maintenant cherche un travail ailleurs. Cherche quelqu'un qui te donnera un emploi. Maintenant va-t'en là où Dieu veuille te secourir. Nous chercherons un autre domestique. Tu savais travailler, mais tu as pris le mauvais chemin. Tu as voulu faire ce qui nous faisons. Tu as voulu faire notre travail et ce n'est pas bon. Tu es venu ici pour travailler comme domestique et non pour faire le travail que nous faisons. Ici finit le conte. (TTO: 138-146)

R52

UN HOMME QUI FUT ENLEVÉ

PAR UN ÉPÉRVIER

José de la Cruz Pérez

1. Nos ancêtres disaient qu'en ce temps là, il y avait beaucoup d'éperviers qui dévoraient les personnes. Il y avait trois frères qui travaillaient tous les jours. Ils s'abritaient sous un grand chapeau parce que là où ils travaillaient, passait un épervier qui emportait le chapeau et ainsi la personne restait. Les hommes emportaient toujours leurs grands chapeaux dans les champs et ils allaient travailler avec le chapeau sur la tête pour que l'épervier ne leur fasse pas de mal.

2. Mais un jour un des frères eut la flemme de faire son chapeau. C'était le cadet. Il dit: Je ne vais pas faire mon chapeau, l'épervier ne m'emportera pas. Ils s'en allèrent travailler et ainsi s'en va le cadet sans chapeau. Ils commencèrent à travailler et soudain ils virent que l'épervier venait emporter le garçon. L'épervier le mit dans une caverne qui était dans une grande montagne. Il l'emmena là-haut pour le manger. Mais il ne le tua pas. Peut-être l'heure de sa mort n'était elle pas encore arrivée.

3. Dans la caverne il y avait de petits éperviers qui voulaient dévorer l'homme. Ils le picoraient sans cesse. Leur mère ne le tua pas, alla chercher une autre victime pour nourrir ses enfants, comme le fait tout animal. Dans la caverne l'épervier avait déjà mangé beaucoup de personnes, l'homme trouva là-haut des os humains de grande taille. Peut-être avant y avait-il des hommes grands. Alors l'homme pensa: Maintenant, qu'est-ce que je vais faire ? Je suis ici et

les éperviers vont me dévorer. Alors il prit un des os répandus sur le sol et il frappa la nuque d'un des petits éperviers. Celui-ci mourut et l'homme le jeta dans le précipice. Puis il tua également les autres, qui étaient quatre, il les jeta tous au fond du précipice. Lorsque l'épervier père revint, il s'arrêta à la porte et commença à se nettoyer avant de rentrer dans la caverne. Alors l'homme prit un os, il frappa l'épervier père, il le tua et le jeta dans le précipice. L'homme dit: Maintenant je vais me sauver, mais il manque encore un épervier. Quand la mère des petits éperviers arriva, l'homme la frappa avec l'os, et elle tomba dans le précipice. L'homme avait tué tous les éperviers.

4. Bon, l'homme échappa de la mort mais il ne pouvait pas sortir de la caverne, la montagne était très haute et il ne pouvait rien voir aux alentours. La caverne était au sommet de la montagne. Comment l'homme descendra-t-il ? Qu'il s'envole ? Ou de quelle autre manière ? S'il se lance de cette hauteur, il mourra. Il y resta deux jours. Il regardait vers le bas, il ne pouvait même pas crier car personne ne l'écouterait. En attendant, les parents du jeune homme pensaient qu'il avait été dévoré par l'épervier. L'homme resta beaucoup de temps là-haut et il avait très faim. Il dit: Qu'est-ce que je vais faire ici ? De toutes façons je vais mourir. Il n'y a pas d'autre alternative. Je n'ai pas de quoi manger et je ne peux pas descendre parce que c'est très haut. Je me suis sauvé des éperviers mais je ne me sauverai pas de la mort. Ainsi pensait l'homme là-haut.

5. Un jour il vit que le ciel commençait à se couvrir de nuages, et il aperçut des hommes en bas. Il les appela et ils lui répondirent. Ils lui demandèrent: Qu'est-ce que tu fais là-haut ? L'homme répondit: Un épervier m'a attrapé et m'a laissé ici. Lui et sa famille allaient me dévorer mais ils ne l'ont pas fait. Il vit de nouveau les hommes, mais cette fois-ci dans les nuages. Il les vit devant la montagne. Ils lui dirent: Alors, ne peux-tu pas descendre ? Il répondit: Je ne peux pas descendre et de toute façon je vais mourir. Je me suis sauvé des éperviers mais ici il n'y a pas rien à manger et il n'y a pas moyen de descendre. Les hommes lui répondirent: Si tu veux, nous te ferons descendre. L'homme de répondre: Si vous voulez me faire descendre, venez et conduisez-moi chez vous. Ils répondirent: Nous reviendrons pour t'emporter. Demain quand tu verras les nuages monter, tu dois t'asseoir sur le bord de la caverne. Tu dois être prêt quand nous viendrons pour toi. -Très bien, répondit l'homme. Le lendemain vers trois heures de l'après-midi, les nuages commencèrent à s'amasser. Il se forma un ovale de nuages. L'homme était très heureux et il se mit debout à l'entrée de la caverne. - Ils viendront m'emporter tout de suite. Ensuite l'homme vit qu'il commençait à pleuvoir que des

éclairs illuminaient le ciel et entendit le tonnerre gronder. Il ne se rendit pas compte ils vinrent le chercher. Mais oui, les êtres qui l'emportèrent étaient les Tonnerres.

6. Ils le conduisirent chez eux et l'y firent travailler. Ils lui dirent: Bon, nous allons continuer à travailler maintenant et toi tu dois travailler ici à la cuisine. L'homme commença à travailler comme une femme. Ils lui dirent ce qu'il devait faire.

7. Les Tonnerres sortaient pour travailler, ils allaient se promener sur la terre. Les Tonnerres sont ceux qui produisent la pluie. Ils se promènent par tout, et pas seulement à un seul endroit. Ils font pleuvoir sur le monde entier. Il ne peut pas pleuvoir partout en même temps, mais il pleut un jour ici, un autre jour là. Les Tonnerres se promènent de village en village. Ils vont loin.

8. Les Tonnerres laissèrent l'homme avec confiance parce qu'il travaillait à la cuisine. Mais auparavant ils lui donnèrent un conseil. Ils lui dirent: Tu dois faire cuir seulement un peu de maïs et, de la même façon, faire cuire les haricots. Tu ne dois pas en faire bouillir beaucoup à la fois. Ils lui dirent de tout faire cuir en petites quantités, remplir le récipient à moitié et procéder de la même façon tous les jours.

9. Quand il laissèrent l'homme tout seul, celui-ci pensa: Mais comment est-ce que je dois faire bouillir seulement la moitié ? Moi aussi je veux manger. Cela ne suffira pas pour tout le monde. Je vais bouillir un demi-litre ou un litre pour que cela soit suffisant pour tous, nous sommes beaucoup et si je fais bouillir seulement un petit peu, cela ne suffira pas pour tous. Il fit bouillir beaucoup de haricots. Le pot se brisa et le grain commença à se répandre, et à se multiplier. Quand l'homme vit cela, il prit peur. Le grain se répandit jusqu'au dehors la maison.

10. Les Tonnerres étaient loin mais ils surent ce qui se passait. Ils s'en retournèrent tout de suite et dirent: Qu'est-ce qui se passe ? Quelque chose ne va pas avec notre cuisinier, courons le voir. Ils coururent chez eux et ils dirent à l'homme: Pourquoi as-tu fais cela ? Nous t'avons dit de bouillir seulement une petite quantité. Nous ne t'avons pas dit de bouillir beaucoup. L'homme de répondre: Mais j'ai pensé qu'en en faisant cuire beaucoup cela suffirait pour tous. Les Tonnerres de répondre: Non, fais bouillir seulement un petit peu et il se multiplie tout seul. Après cela, l'homme apprit à bouillir les haricots.

11. Mais il eut le même problème avec le maïs. Il mit à bouillir beaucoup de maïs qui se répandit par terre. Les Tonnerres vinrent mettre fin au problème et lui enseignèrent à bien faire cuire les aliments. À la suite de quoi, l'homme fit bouillir les choses comme ils lui disaient et il le fit très bien. Ainsi un demi-pot de maïs devenait un pot de *nextamal*, un

demi-pot de haricots devenait un pot de nourriture. Il ne devait pas mettre sur le feu beaucoup de grai, avec un peu il suffisait.

12. Les Tonnerres étaient propriétaires du grain. C'est pour ça que pendant la saison des averses et des orages, si tu touches au maïs ou quelque autre grain, tu peux être frappé par les Tonnerres. Ceux-ci aiment le grain. Le grain leur appartient. C'est fini. (TTO: 594-597)

R53

LES ÉPERVIERS QUI DÉVORENT LES GENS

Francisco de los Santos Castañeda

1. En ce temps là, il y il avait des animaux qui dévoraient les gens. Un grand épervier enlevait nos ancêtres et les emportait jusqu'à son nid. Ces derniers se mettaient un panier sur la tête et ainsi ils n'avaient pas peur parce que l'épervier n'emportait que le panier et l'homme restait sain et sauf.

2. Un jour un vieil homme sarclait un terrain pour semer du piment et l'épervier emporta son panier. L'homme continua à travailler sans panier sur la tête parce qu'il pensait que l'épervier ne l'emporterait pas. Mais, comme l'épervier pouvait voir de loin, il revint et emporta le vieil homme jusqu'à son nid au sommet d'une montagne.

3. Quand les éperviers mâle, femelle et leurs petits allaient dévorer l'homme, celui-ci les tua à l'aide d'une petite machette. L'homme s'endromit dans le nid et le jaguar (*tekuani*) qui habitait là également ne lui fit aucun mal.

4. Le lendemain, il appela au secours et descendit du nid en s'aidant de lianes. Quand il ne put plus descendre, d'autres hommes l'aiderent. (TTO: 330-331)

R54

L'ÉPERVIER

Micaela Zamites

1. Les hommes travaillaient dans les champs, mais l'épervier venait et il les enlevait les uns après les autres. Il les emportait de l'endroit où ils travaillaient. Pour que l'épervier ne les emporte pas, ils firent des paniers qu'ils mirent ensuite sur leur tête. Ainsi quand l'épervier passait il emportait seulement le panier et l'homme restait. Ici finit le conte. (TTO: 330-331)

R55

L'ENFANT ET LES TONNERRES

María Manuela Francisca Rosario

1. Ceci est une histoire vraie. Les Tonnerres emportèrent un enfant. Il était très petit, il était à peu près de cette taille. Les Tonnerres commencèrent à

tomber avec force, mais les Tonnerres avaient averti l'enfant de cela avant de sortir. Les hommes s'habillèrent avec les vêtements des Tonnerres. Puis ils dirent: Tu ne dois pas brûler les haricots. Ici, nous faisons bouillir sept haricots, tu ne dois pas en faire bouillir plus. Tu dois faire bouillir seulement sept haricots et le pot se remplira. Les Tonnerres remplirent le pot d'eau, ils y mirent sept haricots et ils les laissèrent à l'enfant la tâche de les faire cuire. Les Tonnerres dirent à l'enfant: Si tu vois que l'eau du pot s'est évaporée, tu ne dois pas le toucher, tu dois bien le couvrir bien et éteindre le feu. L'enfant fit ce qui lui ordonnèrent les Tonnerres: quand les haricots bouillirent, il éteint le feu.

2. Les Tonnerres grondaient très fort. L'un après l'autre, ils tombaient. L'enfant dit alors: Pourquoi est-ce que tombent beaucoup de Tonnerres et pourquoi y-a-t-il des vents si violents ? Quand les Tonnerres sortirent du *Talokan*, ils ouvrirent à moitié le pot où se trouvait le vent pour qu'il s'en échappe. Ils fermèrent la porte et ils s'en allèrent. Avant de sortir ils dirent à l'enfant: Ne touche à rien. Reste ici assis. Ils lui dirent aussi: Tu nous écouteras d'ici. -Bien, dit l'enfant.

3. Mais l'enfant commença à songer à s'occuper. Il prit les vêtements qu'avaient laissé les grands Tonnerres. Il s'en habilla: Il mit le caleçon, la chemise avec laquelle ils s'envolaient. Ensuite, il chaussa les souliers. Avec les souliers, quand il claquait les pieds sur la terre, la terre tremblait.

4. Les Tonnerres ou faiseurs de pluie étaient en train de se promener loin delà. Un des Tonnerres dit: Monsieur, la terre est en train de trembler. Pourquoi tremble-t-elle ? L'autre Tonnerre répondit: Je ne sais pas pourquoi elle tremble. Le premier Tonnerre dit alors: Peut-être est-ce parce que nous sommes en train de jouer. L'autre Tonnerre continua: On entend le vent souffler très fort. L'autre Tonnerre confirma: Maintenant le vent souffle encore plus fort, sainte Mère !

5. Quand l'enfant sortit du *Talokan*, il ouvrit complètement le pot du vent. Le vent fit s'enfuir les grands Tonnerres. Ils ne pouvaient pas retourner au *Talokan*. Ils ne pouvaient même pas respirer. Un Tonnerre de dire: Rentrons immédiatement chez nous, retournons avec précaution. On ne doit pas respirer le vent. Retournons vite, courons, peut-être le pot du vent s'est-il ouvert, peut-être le vent a-t-il emporté l'enfant. Quand les Tonnerres arrivèrent au *Talokan*, ils virent le pot du vent complètement ouvert. Il en sortait beaucoup de vent. Un des Tonnerres ferma le pot pour que l'autre puisse rentrer au *Talokan*.

6. Mais l'enfant n'était pas là. Un des Tonnerres s'exclama: Et l'enfant ? Nos vêtements non plus ne sont pas ici. Un autre répondit: Peut-être est-ce lui qui est en train de se promener dans l'air. Ah,

mauvais fils ! Ramenons-le. Les Tonnerres rattrapèrent l'enfant qui était en train de voler. Ils lui dirent: Marche, allons chez nous. Pourquoi as-tu tout jeté ? Nous t'avions ordonné de ne rien toucher. Pourquoi nous as-tu désobéi ? Les Tonnerres ôtèrent tous les vêtements que l'enfant s'était mis et ils les remirent en place.

7. Les Tonnerres quant à eux, étaient encore habillés de leurs vêtements. Ils assirent l'enfant qui resta tranquille sans rien dire, sans faire du bruit. Les Tonnerres de dire: Maintenant, est-ce que nous allons le laisser sur terre ou le laisserons-nous dormir encore ici ? Un autre Tonnerre ajouta : Je pense que demain il devra repartir chez lui. Alors qu'il dorme ici cette nuit. Demain matin nous le ramènerons chez lui.

8. Le lendemain ils n'attendirent pas le levé du jour. -Prends ton caleçon et les vêtements que tu as. Tu dois emporter les vêtements que nous t'avons donnés; ils te serviront pour te changer de linge. Et maintenant allons y. Nous allons te conduire chez toi. Les Tonnerres emportèrent l'enfant sur terre. Le Soleil était à cette hauteur quand ils arrivèrent à la maison de l'enfant. La mère de l'enfant sortit de la maison, elle allait chercher de l'eau. Quand elle sortit de la maison, elle vit l'enfant qui regardait la maison. Le père de l'enfant était près du foyer. La femme dit à son époux: Monsieur. L'homme de lui répondre: Qu'est-ce que tu veux ? La femme dit à son époux: Viens voir cet enfant. N'est-ce pas notre enfant ? Il est revenu. L'homme sortit voir l'enfant et lui dit: Es-tu déjà venu ici ? Où est-ce que tu habitais ? L'enfant de répondre: Moi ? Je n'habitais pas sur la terre. J'habitais avec les Tonnerres. Ils m'ont emporté dans leur monde, et aujourd'hui ils sont venus me reconduire ici. Les parents firent rentrer l'enfant chez eux. Les parents étaient très contents, ils firent asseoir l'enfant sur une chaise. Ils lui dirent: Veux-tu du café ? Il leur dit: Bien sûr ! J'ai toujours bu du café. L'enfant but le café. Ensuite, ils lui donnèrent à manger: Ils lui donnèrent des galettes. Est-ce que tu avais déjà déjeuné ? L'enfant de répondre: Non, je n'avais pas encore déjeuné. Ses parents lui dirent: Mange parce que bientôt tu t'en iras de nouveau. Il répondit: Non, je suis venu pour rester ici. Je ne retournerai pas avec les Tonnerres. Ils m'ont dit que je ne dois pas retourner avec eux. À partir ce jour, l'enfant resta avec ses parents, il grandit à leur côté. Quand il crût, on lui posait des questions sur l'endroit où il avait habité. Et lui expliquait comment était cet endroit, ce qu'il avait vu là-bas. Ses amis lui disaient: Tu es un idiot. Il disait: Je ne suis pas un idiot, parce que je suis allé là-bas, je connais cet endroit. C'est pour cela que je vous le décris. Laissez-moi grandir un peu plus et je vous le décrirai encore mieux. L'enfant devint homme et il continuait à raconter son étrange aventure. Les gens du village disaient: Cet

enfant a une très bonne mémoire, Quand il s'en est allé, il était très petit. Le lieu où les Tonnerres avaient conduit l'enfant était le *Talokan*. Il y a beaucoup de temps, ils sont venus le ramener. Les Tonnerres emportent les gens. Ainsi comme je suis assise ici, ils peuvent m'emporter. (TTO: 1409-1412)

R56
UN HOMME PARESSEUX
Rafael Vázquez

1. Il y avait un homme qui était très paresseux, il ne voulait jamais travailler, il passait son temps à se promener. Il était très paresseux.

2. Un jour il dit: C'est préférable que je m'en aille parce que je ne veux pas travailler. Je m'en irai par le chemin. Il commença à marcher et à marcher et il trouva une caverne où il pensa entrer. Quand il entra, il rencontra les Tonnerres qui y habitaient. Il leur dit: Je suis venu vous voir. Ceux-ci lui dirent: C'est bon, tu es venu. Tu vas nous servir parce que nous, nous en allons. Ils lui donnèrent une poignée de haricots et une poignée de maïs et ils lui dirent de les faire bouillir. Puis ils s'en allèrent.

3. Le paresseux pensa: Mais comment est-ce que cela peut-il suffire pour manger ? C'est très peu. Je vais mettre la quantité que je sais qu'on doit bouillir. Je vais remplir le pot de haricots et je vais aussi remplir le pot de maïs. Alors quand les haricots et le maïs commencèrent à bouillir, ils se mirent à se répandre et à remplir toute la maison. Le paresseux se demanda ce qu'il allait faire parce que les Tonnerres allaient le réprimander à cause de son méfait.

4. Il pensa aussi s'échapper. Il vit de où avaient fait sortir les vêtements ceux qui s'en étaient allés. Alors, il prit un très beau vêtement et il s'en habilla. À l'aide de ce vêtement, il s'envola et il put ainsi s'en aller. Il commença à jouer: il faisait semblant de tomber. À ce moment-là les autres se dirent: Bon, qui est-ce qui nous fait de la concurrence à présent? Pour le moment, nous n'avons pas la permission de jouer. Allons chez nous voir celui qui nous avons laissé. Quand ils arrivèrent chez eux, ils virent comment le paresseux avait laissé les haricots se répandre dans toute la maison.

5. Ils se dirent alors: C'est le paresseux qui est en train de jouer. Allons voir nos vêtements là où nous nous habillons. Ils s'en allèrent voir les vêtements et se rendirent compte que le paresseux avait emporté leur plus beaux vêtements, ceux avec lesquels ils jouaient lorsqu'ils tombaient très fort. Ils dirent: C'est le paresseux qui est en train de jouer. Maintenant, qu'est-ce que nous allons faire ? L'un d'eux pensa et dit: Nous allons emprunter de bons vêtements pour le rattraper. Alors ils s'en furent emprunter les vêtements. On leur en prêta deux et ils

commencèrent à lui donner la chasse. Ils poursuivirent le paresseux le rattrapèrent et lui enlevèrent les vêtements. Après quoi ils le laissèrent aller, ils ne le prirent pas à leur service, mais le congédièrent. (TTO: 298-299)

R58
UN BON CHASSEUR
José de la Cruz Pérez

1. Il y avait un chasseur qui aimait beaucoup son métier. Il ne travaillait pas avec les autres. Il ne participait pas à la coupe du bois ni à aucun autre travail. Il gagnait sa vie avec la chasse. Il chassait les tatous pour subsister. Le chasseur avait de très bons chiens de chasse. Il n'échouait jamais. Quand il sortait, il tuait les animaux. Puis les vendait pour acheter du maïs.

2. Cependant, sa femme le trompait avec un autre homme. Un jour il lui arriva une chose étrange. Il sortait avec ses chiens pour chasser, mais il ne parvint pas à les tuer, seulement à les blesser. Le temps passa et le phénomène persista, il faisait feu et il ne faisait que blesser les animaux.

3. Un jour il blessa un animal et ses chiens le poursuivirent. L'animal entra dans une caverne dans la montagne. Mais comme les chiens étaient très bons pour suivre les pistes, ils poursuivirent l'animal dans la caverne. L'homme de plus en plus entendait faiblement les aboiements des chiens qui s'éloignaient. L'homme se dit: Mes animaux s'en sont allés. Il les siffla. Il fit cela quand il les entendait encore. Peu après, il n'entendit plus les aboiements des chiens. L'homme dit: Je vais briser un peu de pierre. L'homme brisa un morceau de pierre de telle sorte qu'il put entrer dans la caverne où avaient pénétré ses chiens. Il commença à ramper dans la caverne. L'homme appréciait beaucoup ses chiens parce qu'ils chassaient pour s'entretenir. Il savait que ses chiens étaient des bons chiens, non pas comme ceux qui ne sortent pas de la maison. Ils s'étaient bien habitués à la forêt. L'homme suivit ses chiens, en rampant. Par moments il parvenait à se mettre debout et marcher jusqu'à ce qu'il arriva finalement là où étaient ses chiens. L'homme vit que ses chiens étaient attachés. Sur son chemin, il rencontra un vieil homme et une vieille femme. Les vieillards dirent à l'homme: Es-tu venu mon enfant ? L'homme de répondre: Oui, je suis venu voir mes chiens. Les vieillards lui dirent: Oui, ils sont liés ici. Ils sont ici parce que tu ne fais que blesser nos animaux. Si tu veux, tu peux aller les voir: Ils sont là-bas. Les vieillards avaient parqué les animaux dans un enclos. Il y en avait beaucoup et de races différentes: des blaireaux, des chevreuils, des opossums, il y en avait de toutes les sortes. Mais les vieillards n'étaient pas des hommes ordinaires. C'était ceux que nous

connaissons maintenant comme *Talokan* Notre Père et *Talokan* Notre Mère. Ils gouvernent là-bas.

4. Nos parents de *Talokan* dirent à l'homme: Ici sont tes animaux. Mais les chiens sont liés avec des cordes. Celles-ci n'étaient pas des cordes ordinaires. C'était, des serpents. Il était impossible que les chiens puissent s'endéfaire pour s'échapper. L'homme de dire: Laissez-moi chercher mes chiens maintenant. Les vieillards de lui répondre: Tu ne les emporteras pas. Vas t'en emporter ta femme parce que c'est elle qui est en train de pécher. Qu'elle vienne emporter les chiens ! Que ce soit elle qui vienne ôter les liens de tes chiens, pour que tu puisses les emporter. Il leur dit: Non, laissez-moi emporter mes chiens. Les vieillards lui répondirent: Non, qu'elle vienne emporter les chiens. Bien que l'homme ne voulût pas, il retourna chez lui. Quand il arriva, il dit à sa femme: Là-bas dans la forêt, dans une caverne, on m'a dit de t'amener, pour que tu délivres les chiens. Comme la femme ne savait pas la vérité, elle dit à l'homme: Bon, je pense que je dois y aller parce que ces chiens sont de bons chiens de chasse. Ils ne doivent pas rester là-bas. Ils s'en allèrent, la femme allait très joyeuse. Ils y arrivèrent à la caverne et la femme ôta les liens des chiens. Notre Père *Talokan* prit la femme et il la jeta au milieu des animaux malades. Les animaux mirent en pièces la femme et la dévorèrent. L'homme écouta comment les animaux brisaient les os de sa femme quand ils la dévoraient. L'homme était effrayé par la mort de sa femme.

5. Il dit aux vieillards: Alors, ma femme va rester ici. Les vieillards de lui dire: Tu ne dois pas te préoccuper, mon enfant, tu peux emporter ta femme tout de suite, emporte un animal comme ta femme. Il y a ici des filles; tu emporteras l'une d'elles. L'homme étonné regarda les vieillards. Ils ouvrirent une espèce de caverne où quelque chose qui y ressemblait. L'homme vit qu'ils ouvraient une porte et de là commencèrent à sortir beaucoup de femmes. Elles étaient toutes de jeunes filles (*señoritas*). Les vieillards dirent à l'homme: Choisis celle qui te plaît plus. L'homme de répondre: Très bien. Soudain il vit apparaître sa femme entre les femmes, elle était là de nouveau. C'était sa femme. L'homme dit aux vieillards: J'emporterai celle-ci. Ils lui répondirent: Bon, tu peux l'emporter, il n'y a pas de problème.

6. L'homme conduisit son épouse et ses chiens à la surface. Avant de sortir vers la terre, les vieillards lui dirent: Tu dois continuer ton métier de chasseur comme tu l'as fait jusque'à présent, tu ne dois pas y renoncer. Je vais te donner quelques grains. C'est mieux que tu ne t'entretiennes pas de la chasse des animaux. Je t'ai dit de continuer à chasser, mais après cela, je me suis mis à penser que ce serait préférable que tu ne chasses pas. Je vais te donner plutôt des grains. Je te donnerai un peu de grains de sésame, un

peu de grains de piment, je te donnerais aussi des grains de tomate, de maïs et des haricots. Avec tout ça tu vas pouvoir travailler. Tu dois abandonner ton autre métier pour que tu ne coures pas d'un endroit à l'autre. Avec ce que je t'ai donné, tu pourras travailler et vivre. Emporte aussi cette fille. Le vieillard remit alors à l'homme beaucoup de grains, un peu de chaque espèce. Après quoi l'homme retourna à la surface emportant ses chiens et sa femme. L'homme chercha une terre aride et infertile, où même le café ne se produisait pas. Il le sarcla et sema les grains que lui donnèrent nos parents de *Talokan*. Les grains donnèrent beaucoup de fruits. Là où l'homme sema du maïs il y eut des très bonnes récoltes. Il y a eu d'abondantes récoltes de courges et d'autres légumes. Les grains que l'homme avait reçus de *Talokan*, donnaient plus que les autres et produisaient de très bonnes récoltes. Grâce à tout cela l'homme devint immensément riche. Dans les terrains qu'il semait, personne ne lui faisait de mal, bien qu'il aurait été facile de lui voler ses récoltes puisque elles étaient très bonnes. Quelques-uns pensèrent le voler car comme tu sais, il y a toujours des gens méchants. Bon, on dit que cela se passait, il y a longtemps. Alors l'homme mit des gardes. Il avait reçu ces gardes du *Talokan*. Le *Talokan* dit à l'homme: Tu n'auras pas des domestiques, je vais t'en envoyer. Alors, chaque fois que quelqu'un pénétrait sur les terres de l'homme, il voyait de grands serpents *naujyakej* ("quatre [*nauj*] narines [*yekaisol*]"), *Bothrops atrox*). Qui oserait entrer dans un terrain habité par des serpents ? Ceux qui s'aventuraient sur les terres de cet homme, sortaient en courant très effrayés. C'est pour cette raison que presque personne n'y entrait.

7. Et la femme continuait de vivre. Mais l'amant de la femme rôdait près de la maison. Il conversait avec la femme. Comme tu peux te rendre compte, l'homme continuait à travailler comme toujours, puisque celui qui veut vivre bien, doit travailler, bien qu'il ne travaille pas beaucoup. L'amant vint voir la femme, il conversa avec elle, et lui dit: Pourquoi es-tu fâchée ? Nous devons continuer à converser ensemble. Est-ce que tu ne te rappelles pas comme nous conversions avant ? Pourquoi tu ne me réponds pas ? La femme semblait être toujours fâchée et de mauvaise humeur. L'amant de la femme antérieure de l'homme disait: Ne te fâche-tu pas. Après que l'amant eût beaucoup insisté, la femme lui dit: Très bien, et j'irai, nous converserons quelque part. Attend-moi par là-bas. Alors, avant de s'en aller voir l'homme, la femme se transforma en serpent et comme elle se rapprochait pour lui piquer et pour lui injecter son poison, l'homme s'échappait chaque fois qu'il voyait le serpent. L'amant disait à la femme: Pourquoi n'es-tu pas venu ? Pourquoi ? Je suis resté à t'attendre. La femme de répondre: J'y suis venue

mais tu ne m'as pas attendu. L'homme de continuer: Mais... comment, si c'était un serpent qui me poursuivait ? La femme de dire: C'est ton imagination. Et de cette manière passa le temps. Un jour la femme dit à l'amant: Bon, si tu veux que nous fassions l'amour, faisons-le ici. Alors ils se préparent pour commettre le péché. Soudain la femme se transforma en serpent et piqua l'homme qui mourut. Lui qui avait fait tant de mal au chasseur, qui lui avait enlevé sa joie de vivre, mourut. Quand le mari de la femme revint, il vit l'homme mort par terre. L'homme dit à sa femme: Et bien... ? Et sa femme de lui répondre: Et bien quoi ? Voici l'homme avec lequel ta femme antérieure te trompait. Maintenant amenons-le là où tu es venu pour moi. Ils conduisirent le cadavre de l'amant au *Talokan* et les animaux le dévorèrent.

8. À la suite de quoi, l'homme et la femme retournèrent à la surface et continuèrent à y vivre. L'homme travaillait parce qu'il avait beaucoup de maïs. Il avait des grains de toutes sortes à vendre. Il semait une grande variété de grains et il en récoltait beaucoup. Il ensemait les terres qui ne produisaient rien et les transformait en terres productives. L'homme paraissait avoir reçu la bénédiction du *Talokan* parce que les grains qu'il avait produisaient beaucoup. Ainsi passa beaucoup de temps.

9. Mais la femme ne mangeait jamais, bien que l'homme lui dise de manger. Elle lui répondait: J'ai déjà mangé. Toi, tu dois manger, mange comme d'habitude. L'homme demandait à la femme: Où est-ce que tu es allée manger. Elle de répondre: Je suis allée là-bas, je suis allée manger un peu de *yerba mora*²⁴² et je n'ai pas faim. L'homme voyait que ses lèvres étaient un peu violacées, à cause de la *yerba mora*. L'homme disait: Pourquoi ne déjeune-t-elle pas avec moi ? Est-ce qu'elle me déteste ? Ou quoi ? Alors l'homme alla voir le *Talokan*, et dit à ses beaux-parents que sa femme ne mangeait pas. Ils leur dit: Ma femme ne mange pas. Ils répondirent: Elle mangera après. Elle mange avant toi. Quand tu t'assieds pour prendre ton déjeuner, elle a déjà pris le sien. L'homme leur dit: Mais elle ne mange pas près de moi. Elle ne mange jamais avec moi. Nos parents de *Talokan* dirent à l'homme: Arrête de te préoccuper. Elle mangera après. Un jour l'homme surveilla sa femme. Il dit: Où est-ce qu'elle mange ? L'homme vit que sa femme se roulait par terre et se levait transformée en un beau chevreuil et allait manger de l'herbe. Ensuite, elle se roulait de nouveau par terre et se levait retransformée en femme. Alors l'homme sut que sa femme se transformait en animal mais il ne dit rien. Il retourna au *Talokan*, il raconta ce que faisait sa femme. Notre père du *Talokan* lui dit: Ah ! Oui ? Fais-la venir ici de nouveau et je vais

m'assurer qu'elle ne se retransforme plus en chevreuil. Nous ne savons pas ce que fit notre père du *Talokan* pour que la femme puisse manger comme nous mangeons sur la terre. L'homme emporta la femme au *Talokan*. Là-bas on lui fit quelque chose. Probablement on la bénit. Après cela la femme ne se transforma plus en animal; elle mangeait comme les gens de la terre. Elle vécut ainsi avec l'homme qui devint très riche. Ici finit le conte. (TTO: 910-915)

R59
UN CHASSEUR
Filiberto Contreras Diego

1. Il y a très longtemps vivait un homme qui chassait les animaux dans la forêt pour s'entretenir. Il les vendait et il vivait très bien parce qu'il ne souffrait pas pour subsister.

2. Cependant, sa femme avait un amant. Quand son mari sortait dans la forêt, l'amant venait vers l'heure du midi rencontrer la femme et ils conversaient très contents. Elle lui donnait à manger, et elle lui offrait du gibier de chasse de son mari. Et de cette forme elle le trompa plusieurs fois parce qu'il sortait fréquemment pour chasser. C'était son métier. Il avait un chien qui l'accompagnait.

3. Une fois qu'ils chassaient dans la montagne, le chien poursuivit un animal, jusqu'à ce qu'il arriva à une caverne où se trouvait la source de la vie des animaux. Là on retint le chien et on l'attacha. L'homme pensa comment faire sortir son chien mais il n'y parvenait pas. Bien qu'il vît où était son chien et qu'il demandât la faveur de le détacher, on lui dit: Nous ne pouvons pas le détacher parce que ce n'est pas toi qui l'a attaché et ce n'est pas nous non plus. C'est ta femme. L'homme demanda: Mais, comment ? Quand est-elle venue ? Viendrait-elle par hasard ? On lui répondit: Non, mais elle est en train de faire du mal. C'est pour cela que ton chien est venu ici s'enfermer. L'homme dit: Je ne sais pas quoi faire. Ils lui dirent: Ne te préoccupe-tu pas, nous allons te dire ce que tu dois faire. Vas chez toi et dit à ta femme, que tu ne sais pas où est ton chien, mais tu vas lui demander la faveur de t'accompagner et de le détacher. Et tu l'emporteras quand elle le détache. Ta femme aussi s'en ira. C'est seulement de cette façon que tu pourras l'emmener.

4. L'homme fit tout comme on lui avait dit parce qu'il y crut. Il s'en alla chez lui et dit à sa femme: Notre chien est resté là-bas. Elle de demander: Et pourquoi ne l'as tu pas fait venir ? -Parce qu'il est attaché. -Et pourquoi ? -Il est là-bas mais on m'a dit que tu dois aller le détacher toi même. Si tu y vas, ils vont nous le remettre, parce que moi, je ne peux pas le faire. La femme de répondre: Si c'est ainsi, allons y. Alors la femme accepta et ils s'en allèrent. Elle

²⁴² Espèce d'herbe comestible.

marcha devant lui jusqu'à ce qu'ils arrivent où ce trouvait le chien. Là ils dirent à la femme: Détache le chien parce que c'est toi qui l'as attaché. Elle répondit: Je ne suis pas venue. On lui dit: Pourquoi avez vous laissé ce chien ici ? -Nous ne savons pas. - Alors, détache-le. Elle détacha le chien et immédiatement d'autres chiens sortirent, la mirent en pièces et la dévorèrent. Son mari ne put que regarder, horrifié. Le chien qu'elle détacha, retourna vers la surface.

5. Alors ils dirent à l'homme: Tu ne dois pas être triste, tu emporteras de nouveau ta femme, Que ce que tu as vu ne te cause aucune tristesse. Nous allons te la rendre mais à la condition que, quand tu t'en ailles avec elle, tu ne lui parles pas en chemin jusqu'à ce que tu arrives chez toi. Là, tu pourras lui parler. Mais ce qu'il fit fut ceci: quand ils allaient à mi-chemin, il lui parla. Alors, la femme se transforma en serpent *masacoat* ("serpent chevreuil") femelle et retourna chez elle. Quand l'homme vit cela, il retourna à la caverne et le serpent le suivit. Là ils la remirent à l'homme de nouveau et celui-ci ne lui parla que lorsqu'ils arrivèrent chez eux. Et vraiment ils vécurent heureux. Dans la caverne on lui avait conseillé de ne pas faire ce que faisait l'autre femme.

6. Ils dirent à l'homme: Nous allons envoyer un frère de ta femme pour qu'il garde ta maison. Alors un garçon métis s'assit dans un coin de la maison. Peu de temps après, l'homme avec lequel l'autre femme trompait son mari arriva et il invita la femme à lui parler mais celle-ci ne faisait pas attention à lui. Au contraire, elle se fâchait. Il se rapprocha d'elle. Alors le garçon, le frère de la femme, lui sauta dessus et le tua. C'était un serpent *naujyakej* ("quatre [nau] narines [yekatsol]", *Bothrops atrox*). (TTO: 1257-1258)

R60

LE CHASSEUR

Antonio Domínguez

1. En ce temps là, un homme chassait des animaux. Il chassait le raton laveur et beaucoup d'autres espèces animales. L'homme les chassait, et sa femme les partageait. Un homme qui s'enivrait venait chez elle. C'était l'amant de la femme.

2. Un l'homme s'en fut à la chasse. Il entra dans un terrain dangereux et il resta dans une caverne. Là, on lui dit: Ta femme est en train de faire du mal, elle partage la viande sans mesure avec ses amants et ce n'est pas bon. Mais elle ne la partage pas avec tout les autres personnes. Les chiens restèrent dans la caverne et le chasseur aussi. Après cela, n'eut plus la même chance, il commença à échouer parce que sa femme le trompait. Quand il s'en allait chasser, sa femme restait chez lui avec d'autres pensées. Le chasseur écouta ce qu'on disait au *Talokan*, parce

qu'il visitait ce lieu. Ils conversèrent, et dirent au chasseur: Vraiment tu travaille beaucoup, tu chasses les animaux, mais ce que fait ta femme n'est pas bien. Elle partage la viande comme elle veut; elle la partage avec son amant. Maintenant que tu es venu ici, tes chiens vont rester ici parce que vous ne vivez pas bien chez vous. Nous te les rendrons après et tu pourras les emporter. Il passèrent douze jours après que les chiens eurent été retenus dans cet endroit. Ils ne trompèrent pas le chasseur, ils lui remirent les chiens mais après.

3. Ils lui dirent: Tu vas emporter tes chiens, mais tu ne dois pas vivre avec cette femme. Tu dois la laisser. Si tu veux, nous allons te donner une autre femme d'ici. Ils lui donnèrent une fille et lui dirent: Emporte celle-ci et vis avec elle. Si l'homme continue à venir, tu dois l'amener ici. Au cas où l'amant harcelerait de nouveau la fille, ils lui remirent un grand serpent et lui dirent: Tu dois le frapper quatre fois avec une baguette et ce serpent se transformera en femme. Ils lui dirent: Viens choisir celle que tu vas emporter. Il leur répondit: Je vais emporter celle-ci. Il choisit une femme saine, mûre et forte (grosse). Ils lui dirent: Quand tu voudras l'emmener, prends la baguette et frappe-la quatre fois et en même temps appelle-la pour qu'elle s'en aille avec toi. Il fit tout ce qu'ils lui ordonnèrent. Il la frappa avec la baguette, il l'appela et l'emporta.

R61

UN CHASSEUR

Francisco de los Santos Castañeda

1. On dit que ce pauvre homme allait chasser. Il habitait avec sa femme (*familia*, "famille") et elle en aimait un autre. L'amant restait avec elle chez le chasseur et lui, il sortait dans la forêt. Dieu est en train de nous voir.

2. Un jour le chasseur entra dans une caverne où avait pénétré un animal, le petit chien la suivit et il y resta. Le chasseur le suivit à son tour. La caverne était longue. Il pénétra dans un endroit qui ressemblait à la terre. Alors, on lui dit: Est-ce que tu veux emporter ton petit chien ? Il leur dit: Oui. Ils répliquèrent: Tu ne pourras pas l'emporter si tu ne fais pas venir ta femme. Si tu n'amènes pas ta femme, tu vas rester ici puisque tu es venu et tu ne pourras pas emporter ton petit chien.

3. Alors l'homme retourna chez lui et amena sa femme. Ils dirent à la femme: Femme, tu trompes ton mari et beaucoup d'autres choses. Pendant que ton époux va chasser les animaux de la forêt, tu manges avec cet homme qui est ton amant. Tu ne penses pas que ce que tu fais est mal, parce que ces animaux nous appartiennent, ils ne vous appartiennent pas. Tu vas devoir payer pour tout ce que tu as fait. Alors ils

la jetèrent là où étaient les animaux et ceux-ci dévorèrent son corps.

4. Ils dirent à l'homme: Maintenant tu peux déjà emporter ton petit chien. Tu dois te chercher une autre femme sur la terre. Il retourna très triste parce qu'il avait laissé sa femme et il avait vu comment les animaux l'avaient dévoré, Mais au bout d'un moment, il reprit courage et pensa: Tant pis s'ils l'ont mangée. Elle avait une dette, elle mangeait les animaux en compagnie de cet homme. Je ne sais pas qui il est mais eux le savent bien et ils savent aussi ce qu'il me faisait. De toute façons, les animaux l'ont dévoré et tout est fini. Je vais me trouver une autre femme. Et aussi on lui dit, là où il avait allé laisser sa femme: Tu vas te chercher une autre femme. Nous te guiderons pour que tu trouves la femme qui t'acceptera et tu l'entretiendras, pourvu qu'elle ne fasse ce qu'a fait l'autre femme. Tu ne dois pas être triste de ce qui tu as vu. Tu dois l'oublier. (TTO: 314-315)

R62

LE PECHEUR

José Nazario Ocotlán

1. Un pêcheur allait fréquemment à la pêche et il vendait ses poissons. Sa femme restait chez lui pour garder la maison pendant qu'il allait travailler. Mais la femme avait un amant avec qui elle partageait les poissons.

2. Quand son époux arrivait, il demandait à sa femme ce qui était advenu des autres poissons parce qu'il les avait comptés. La femme lui répondait que le chien les avait mangés ou qu'ils étaient égarés. L'homme disait: Bon, s'ils sont égarés, il n'y a rien à faire. Il ne se rendait pas compte du mal que faisait sa femme. La femme pensa que son époux devait aussi manger, alors elle prépara le repas et le goûta. L'amant retourna et lui dit: Est-ce que tu as encore du poisson. Elle de répondre: Oui, j'en ai encore. Il lui dit: Prépare-le et offre-le-moi de nouveau. Elle de dire: Mon époux ne dit rien, parce qu'il ne t'a pas vu. Il ne sait pas ce qui est advenu des poissons. Moi, je lui ai dit que les poissons ont disparu et que je ne sais pas où ils sont. Il dit: fait-le de nouveau et offre-le-moi. Elle de répondre: Je t'ai déjà dit que je t'en offre tout le temps. L'amant venait souvent. Il venait voir si elle avait préparé du poisson pour le manger.

3. L'amant n'achetait rien à la femme. Elle n'avait même pas de fèves. Il pensait que sa femme n'avait pas besoin de se nourrir. Mais la femme se rendait compte où allait son époux. Un jour, elle lui dit: Où est-ce que tu vas ? L'homme de répondre: Où est-ce que je vais ? Mais je vais seulement me promener par là. Elle de dire: Il me semble que tu vas fréquemment visiter quelqu'un. On m'a dit cela. L'homme de répondre: Invite celui qui t'a dit cela à

prendre une tasse de café. Elle de dire: Mais quel café je vais lui offrir, si tu n'achète même pas de *panela* (sucre). Tu n'achètes rien. C'est mieux que tu me dises de lui donner un coup ou un verre d'eau. Elle lui dit seulement cela et il pensa que c'était une blague. Il le prit comme une plaisanterie.

4. Un jour la femme du pêcheur pensa préparer quelques poissons. Pendant qu'elle les préparait, elle pensa: Mon époux est allé pêcher maintenant et moi je vais manger avec un autre. Quand mon époux arrive, je vais lui dire que je n'aime plus les poissons et que je ne veux plus les manger. La femme fit de son mieux pour préparer ce repas. Quand l'amant arriva, il lui dit: Je suis venu voir si tu as préparé le poisson. Elle de répondre: Oui, il est prêt. Alors il dit: Ah ! Bon, alors donne-en. Elle de répondre: Très bien, mangeons ensemble. Je n'ai pas encore mangé. Elle amena les galettes puis s'assit à manger. L'homme vit un poisson qui avait beaucoup de chair et qui était encore entier. Au moment où il allait le manger, le poisson se transforma en serpent. L'homme le mit dans sa bouche et le serpent le piqua partout. Il mourut sur le champ. Lorsque l'époux arriva, le repas était encore sur la table, il dit: Que fais tu, ma femme ? Elle de répondre: Rien, je suis en train de préparer le repas. L'homme de dire: Et pourquoi toute cette nourriture ? Elle répondit: Cet homme m'a dit de la lui vendre. Il dit: Ah ! Bon, tu les vendais, c'est pour ça qu'il manquait toujours des poissons. Elle de répondre: Non, c'est la première fois que j'en vends. Il lui dit: Et pourquoi est il par terre ? Elle répondit: Parce qu'il s'est étouffé, avec le poisson. Il dit: Je te crois. Et il lui pardonna. C'est de cette façon que tout s'est passé parce qu'elle le trompait. Mais il ne s'était pas étouffé. Non; le poisson s'était transformé en serpent et quand il était sur le point de le manger, il le piqua sur le visage et dans la bouche. Ici finit l'histoire. (TTO: 738-740)

R63

LE PECHEUR

José de la Cruz Pérez

1. Je vais vous raconter un conte très ancien. Il y avait un homme qui avait les métiers de chasseur et pêcheur, il subsistait de cela. Quand il allait pêcher, il attrapait toujours beaucoup de poissons et il les vendait.

2. Un temps après il ne pêcha presque plus rien. Il pêchait avec le filet. Jusqu'à ce qu'un jour il attrape trois grands poissons. Seulement trois. Il rentra chez lui et il se mit à penser à la raison pour laquelle il ne chassait plus comme avant. Cette fois-ci n'avait pêché que trois poissons. Alors il dit: Maintenant je dois pêcher plus. Le pêcheur ordonna à sa femme de ne pas les découper en morceaux, mais de les cuisiner entiers et les mettre sur la table pendant qu'il

allait inviter le curé du village. Il dit aussi à sa femme de mettre le couteau sur la table. Ainsi quand le curé arriverait, il donnerait les bénédictions au repas, il le repartirait et ils mangeraient ensemble accompagnés du prêtre. De cette façon, peut-être avec l'intervention du curé, Dieu allait-il le bénir et il pêcherait plus. Le pauvre homme dit adieu à sa femme et alla au presbytère inviter le curé. Il le salua avec respect et le curé de lui demander: Que veux-tu, mon fils ? L'homme de répondre: Je voudrais que vous veniez chez nous pour bénir quelques poissons, pour voir si je peux pêcher plus, parce que ces temps-ci je ne pêche rien. Le prêtre de répondre: C'est bien, mon fils. Il mit le harnais à son cheval et il accompagna le pauvre homme. Celui-ci retourna content accompagné de monsieur le curé. Quand il arriva chez lui, il salua sa femme: Nous sommes arrivés. Le prêtre descendit du cheval et le conduisit à côté de la maison. Après quoi, il se rapprocha de la porte et salua la femme en lui disant: Maria, nous sommes arrivés. Il s'agissait d'une salutation respectueuse.

3. Mais pendant que l'homme s'en était allé, l'amant de la femme était venu. Ils s'étaient connus auparavant. L'amant venait et mangeait les poissons que la femme lui offrait. Le pauvre pêcheur ne se rendait pas compte de l'adultère que la femme commettait. Quand le pêcheur sortit, l'amant arriva et il mangea les poissons. La femme de dire: Tu ne dois pas les manger parce que le curé va venir et il va les bénir, peut-être ainsi mon mari pêchera-t-il plus de poissons. Mais son amant répondit: Non, nous devons profiter pendant qu'il y en a. Alors ils mangèrent les trois poissons.

4. Comme je l'ai raconté auparavant, le pêcheur était passé chez lui avant d'aller chercher monsieur le curé. Mais il n'y avait plus de poissons dans la casserole qui était sur la table, il ne restait que du bouillon. La femme cacha le couteau au moment où entraient le curé et le pêcheur. Le prêtre salua la femme: Maria. Le pêcheur dit à sa femme: Est-ce que le couteau est prêt ? La femme répondit: J'ai oublié de le mettre sur la table. L'homme fâché répondit: Je t'avais pourtant dit que tout devait être prêt à l'arrivée du curé pour qu'il bénisse les poissons et les découper. Le curé était déjà assis à table pour bénir les aliments et manger. Mais le pêcheur dut aller chercher le couteau pendant que la femme confondit le curé en lui disant: Mon époux a des mauvaises pensées. Le curé lui demanda: Pourquoi ? La femme lui dit avec malice: Il vous a fait venir parce qu'il veut vous châtrer. Le prêtre voulut se rassurer et demanda: Vraiment ? La femme dit: Oui, c'est pour cela que j'ai caché le couteau. N'avez-vous pas écouté qu'il m'a demandé où était le couteau ? Le curé se leva tout de suite, sortit de la maison et monta sur son cheval. Pendant ce temps le pêcheur

cherchait son couteau. La femme l'avait caché mais seulement pour oculter ce qui s'était passé. Dans ce moment arriva le pêcheur avec le couteau à la main. Il demanda à sa femme: Et monsieur le curé ? La femme de répondre: Il est parti en emmenant les poissons, parce qu'il en a eu assez de l'attendre. L'homme fâché dit: Oh, zut ! Si je l'ai invité c'est pour bénir les poissons pas pour me les voler. Le pêcheur sortit à la porte et dit au curé: Donnez-moi ne serait-ce qu'un poisson. Le prêtre craintif de répondre: Je ne t'en donnerai aucun parce que Dieu m'en a fait cadeau pour mon propre usage. Le curé vit que le pêcheur avait un couteau à la main et il crut qu'il lui demandait une testicule. Le religieux eut peur et frappa son cheval pour le faire courir plus vite. Le pauvre pêcheur resta sur sa frustration.

5. Ainsi passa un certain temps. L'homme continuait à pêcher. Mais un jour, qu'il lançait le filet, les eaux s'ouvrirent et il tomba sur le lieu sacré appelé *Talokan*, le lieu où habitent notre Père et Mère Terre. Ils lui dirent: Mon enfant, tu es arrivé jusqu'ici parce que tu ne connais pas les mauvaises choses que te fait ta femme. Elle a un amant et avec lui elle mange nos poissons. C'est pour ça qu'ils sont très malades. Quand tu rentreras chez toi, tu la trouvera morte et tu dois l'amener ici. L'homme de répondre: Très bien. En effet, quand il arriva chez lui, il trouva sa femme morte, un serpent boa lui avait sucé le sang. Quand il vit qu'elle était morte, il la prit et l'emporta au *Talokan*. Il arriva et la remit à Notre Père et Mère Terre. Ceux-ci la jetèrent dans l'enclos, et tous les animaux dévorèrent son corps.

6. Ils dirent au pêcheur: Tu ne dois pas être triste. Nous te donnerons une autre femme qui sera ton épouse. Ils ouvrirent une autre porte et beaucoup de femmes sortirent. Après un moment une femme, identique à la sienne, sortit. L'homme se réjouit et il dit: Je choisis cette femme. Mais nos parents de *Talokan* lui donnèrent un conseil: Tu dois continuer à travailler sans préoccupations. La même nuit, près de la maison, il chassa des tatous et d'autres animaux. Sa vie reprit sa forme habituelle.

7. Mais l'amant de sa première femme continuait à aller chez lui, harcelait sa nouvelle femme et lui disait de continuer la vie qu'ils menaient auparavant. L'amant ne savait pas qu'elle était une autre femme. Il se rapprochait d'elle et lui disait: Pourquoi es-tu fâchée ? On s'est toujours compris. Un jour, après avoir beaucoup insisté, la femme lui dit: Vas m'attendre à la source, j'irai te rejoindre. L'homme alla à la source pour attendre sa maîtresse. Au bout d'un moment, un serpent énorme arriva. Quand l'homme le vit, il s'enfuit en courant très vite. Par la suite, il dit à la femme: Je t'ai attendu mais tu n'est pas arrivée. La femme de répondre: J'y suis allée mais quand je suis arrivée, tu t'es enfui en courant. Mais l'homme continuait à insister et à tenter de la

convaincre. Un jour il dit à la femme: Donne-moi tout ton amour et vivons ensemble ces moments. La femme de répondre: C'est bien. L'homme de dire: Bon, vas-y. La femme se coucha sur le lit. Pendant que l'homme se préparait, la femme se transforma en un énorme serpent, qui sauta sur l'homme et il le piqua plusieurs fois sur les organes génitaux. L'homme mourut. L'après-midi, quand revint le pêcheur, sa femme lui dit: C'était lui l'amant de ta femme antérieure.

8. Le pêcheur alla aux *Talokan* dire à Notre Père et Notre Mère Terre ce qui était arrivé. Ils lui dirent: Donne le cadavre de cet homme comme nourriture aux animaux.

9. Et la vie continuait, la femme vivait avec le pêcheur, mais elle ne mangeait pas de galettes. Elle mangeait seulement des herbes (*quelites*). L'homme s'ennuyait de voir sa femme de cette forme. Elle lui servait ses repas mais elle ne mangeait avec lui. Un jour il la surveilla et il vit pourquoi elle ne voulait pas manger avec lui et pourquoi elle disait: J'ai déjà mangé. Il la surveilla et il vit comment elle se jetait sur le sol, elle se tordait un peu et se transformait en chevreuil qui mangeait de l'herbe. Une fois, il l'appela mais elle ne répondit pas. Après il la conduisit au *Talokan* e seulement et il dit à notre Père et Mère Terre ce qui s'était passé. Quand ils retournèrent à la surface, il raconta tout au curé. Le curé envoya le pêcheur acheter quatre chapelets qu'il les bénit. Ils les donnèrent à la femme qui les avala et se transforma en femme humaine. Après cela elle mangea déjà tout ce qu'on mange ici sur la terre. Ici finit le conte qu'on m'a raconté, il y a très longtemps. (TTO: 575-578)

R64
LE PÊCHEUR ET SA FEMME
Rafael Vázquez

1. Il y avait un homme qui était un pêcheur et qui attrapait toujours des poissons, sans jamais échouer. Puis, il les vendait.

2. Mais un jour sa femme eut des rapports avec un autre homme et elle commença à partager les poissons avec lui, elle lui donnait des poissons et ils les mangeaient ensemble.

3. Un jour, le pêcheur, rencontra une femme qui était en train de laver du linge et quand il s'en fut parler à la femme, elle l'enveloppa avec sa queue et l'emporta jusqu'à l'endroit où se trouvaient les maîtres des poissons. Ils dirent à l'homme: Tu es venu ici parce que tu étais en train de pêcher les poissons. Nous te les donnions, mais maintenant vois dans quel état sont les poissons. Ils vont très mal parce que ta femme est en train de commettre de mauvaises actions. Elle leur provoque la maladie. Les petits poissons sont là-bas, ils veulent s'en aller,

ils font le possible pour s'en aller mais ils ne parviennent pas se propulser. Ils s'en iront (ils mourront) parce que ta femme est en train de les importuner.

4. Puis, ils dirent à l'homme: Vas-t-en et amène ici ta femme, fais-la venir. L'homme amena sa femme, là où étaient les maîtres des poissons. Ils dirent à la femme: Regarde ce qui tu es en train de faire avec les poissons, Nous les donnons à cet homme et toi tu es en train de faire le mal. Maintenant tu vas les guérir. Ils se saisirent de la femme et la jetèrent là où étaient les poissons. Les poissons dévorèrent latout le corps de la femme. Après l'avoir dévorée ils se secouèrent et s'en allèrent guéris.

5. L'homme devint triste. Il dit: Pourquoi ma femme a-t-elle dû rester ici ? Pourquoi l'a-t-on tuée ? Alors les maîtres des poissons dirent à l'homme: Maintenant, va-t'en et achète des pétards. D'ici à un mois tu viendras emporter ta femme. Tu dois amener des pétards. L'homme s'en alla et au bout d'un mois, il revint. Ils lui dirent: Est-ce que tu es déjà venu ? Il répondit: Oui, je suis venu. -Est-ce que tu as amené des pétards ? -Oui, je les ai avec moi. Ils lui dirent: Maintenant nous allons organiser une célébration et tu vas emporter ton épouse. Nous allons te donner une autre femme. Alors ils lui donnèrent une autre femme, il l'emporta. Elle ressemblait à celle qu'il avait amené.

6. Ils dirent à l'homme: Tu ne dois pas parler à cette femme pendant huit jours. Après tu pourras lui parler. La femme arriva chez lui et elle lui donna à manger.

7. L'homme qui allait voir la femme, resta avec elle. Il dit: Elle est déjà arrivée, l'homme est venu. L'homme pensa qu'il allait la voir, qu'il allait visiter cette femme. L'homme l'appela et la femme se transforma en serpent, sauta sur l'homme et le piqua. L'homme mourut, l'animal le tua. Il n'était pas libre d'appeler celle-ci parce qu'elle était une autre femme. Après cela, son voisin lui rendit visite et il lui dit: Mais où étais-tu ? Il y a longtemps que nous ne t'avons pas vu. Il répondit: Je suis allé là-bas, me promener, me distraire, et maintenant je suis revenue. Mais elle n'était pas la même femme que celle qui s'en était allée, car ils avaient donné à l'homme une femme qui ressemblait à l'antérieure. Ils vécurent ensemble beaucoup d'années et lorsque le jour de la mort de l'homme arriva et elle repartit là-bas où ils lui donnaient les poissons. Ils l'appelèrent et elle s'en alla parce qu'elle était de là-bas. C'est là-bas qu'ils l'avaient donnée au pêcheur. (TTO: 798-799)

R65
UN PÊCHEUR
Francisco de los Santos Castañeda

1. Un pêcheur allait pêcher et il emportait de grands et bons poissons. Mais sa femme les donnait à son amant. Elle lui donnait les grands et l'amant les mangeait avec elle.

2. Le pauvre pêcheur provoque le courroux des maîtres des poissons. Les poissons devinrent anémiques. Tous étaient malades à cause de ce que faisait la femme sur la terre. La Terre nous voit toujours, comme Dieu est en train de nous voir.

3. L'homme entra nager dans l'eau. Il s'en alla de plus en plus loin, il plongea et il sortit de nouveau là où il y avait de la lumière. Là on lui raconta ce qui se passait. Ils lui dirent: Là-haut, ta femme commet des mauvaises actions. Tu dois la faire venir ici, nous lui parlerons. Alors il s'enfut pour amener sa femme.

4. Ils lui dirent: Ta femme va guérir les poissons. Alors ils attrapèrent la femme et la jetèrent aux poissons. Les poissons la mirent en pièces et la dévorèrent. L'homme fut témoin de la scène. Finalement ils dirent à l'homme: Est-ce que tu as vu ce que faisait ta femme ? L'homme de dire: Oui, je l'ai vu. Il lui demandèrent: Dis-nous donc si ce qui nous avons fait est bien ou non ? Si tu es triste, tu dois nous le dire. Alors il dit: Oui, je suis triste, parce qu'elle était une belle femme (*familia*) et maintenant je dois m'en retourner seul. Ils lui dirent: C'était une belle femme et c'est pour ça que l'autre homme l'aimait. Et en plus ta femme lui donnait quelque chose à emporter. Ils ne pensaient pas qu'ils commettaient le mal.

5. Alors, si tu es triste, nous allons te donner une autre femme d'ici et tu vas pouvoir l'emporter. Mais les hommes qui connaissaient ton épouse défunte viendront de nouveau voir ta femme. Alors un serpent boa vint, ils le bénirent là sur le sol et il se mit debout comme une femme, comme celle qui avait été dévorée. Ils lui dirent: Voici est ton épouse. Il dit: Elle ressemble beaucoup à mon épouse.

6. Ils lui dirent: Bien, alors emporte-là, mais fais attention: Pendant quatre jours, cette femme aura son travail et tu ne dois pas lui parler parce que si tu lui parles, elle va te manger et tu vas mourir. L'homme résista quatre jours sans lui parler. Ils lui dirent: Les amants viendront, la femme se chargera d'eux, elle les payera et petit à petit tous ceux qui venaient chez toi, vont mourir. Un jour l'homme rentra tard et la femme lui parla. Elle lui dit: Viens manger. L'homme de dire: D'accord. Alors c'est la femme qui commença à lui parler parce que lui avait peur à cause de ce qu'on lui avait dit: Si tu lui parles, elle va te manger. Mais lorsqu'elle lui dit: Viens manger. Et qu'il répondit: C'est bien. Elle demeura la même

femme, les quatre jours s'étaient achevés. Ici finit ce petit conte. (TTO: 316-317)

R66
LA FEMME QUI TROMPAIT SON ÉPOUX
Juan Francisco Nicolás Capi

1. Un homme allait pêcher pour gagner sa vie. Quand il était en train de pêcher, un autre homme venait voir son épouse et ils mangeaient ensemble les poissons. L'homme qui travaillait ne mangeait que les restes des petits os, ce qui n'est pas bon. L'homme de demander à son épouse: Où est-ce que tu mets la chair du poisson ? Je ne la mange jamais, je ne fait que manger la queue ou la tête. Est-ce que c'est toi qui la manges ? J'en apporte beaucoup. Est-ce que tu la manges où tu la vends ?

2. L'homme ne cessait pas de travailler. Il pêchait toujours des poissons et il les obtenait. Un jour quand il lança l'hameçon, celui-ci resta accroché. Il pensa qu'il s'était accroché sur une pierre mais en fait il était accroché sur la poutre d'une maison. L'homme plongea dans l'eau pour le récupérer et il arriva à la maison d'un vieil homme et d'une vieille femme qui y habitaient. Ils lui dirent: Qu'est-ce que tu es en train de tirer ? Tu nous fais peur. Les filles paniquèrent et s'en allèrent. L'homme de répondre: Moi, je ne savais pas qu'ici il y avait une maison. Je cherchais de quoi manger. Les vieillards de lui dire: Pendant que tu cherches ta nourriture, ta femme est en train de commettre de mauvaises actions. Tu viens ici emporter nos animaux et un autre homme les mange. L'homme de dire: Je ne savais pas. Je travaille pour gagner ma subsistance. Je ne savais pas ce qu'elle faisait pendant mon absence.

3. Les vieillards lui ordonnèrent: Vas l'appeler pour qu'elle vienne décrocher l'hameçon et que tu puisses l'emporter. Si tu ne vas pas l'appeler, tu ne pourras pas le décrocher. L'homme s'en fut appeler sa femme et lui dit: L'hameçon est là-bas. Vas le décrocher. Je ne peux pas le faire, et aussi ils (les seigneurs de l'eau) ne vont pas le décrocher parce qu'il est bien accroché. Ils s'en allèrent et la femme décrocha l'hameçon. Non loin de là, quelques cochons étaient enfermés. On ordonna à la femme de leur donner du maïs à manger. Quand elle alla les nourrir, la femme se lança dans l'enclos des cochons et ils la dévorèrent. L'homme de demander: Et ma femme, qu'est-ce que je vais faire ? On me demandera où je l'ai laissée. On dira que je l'ai tuée.

4. Les vieillards de lui dire: Ta femme ne s'est pas égarée, elle est ici. Cherche une femme qui lui ressemble et emporte-la. L'homme choisit une femme qui ressemblait beaucoup à la sienne et dit: Voici ma femme, personne ne se rendra compte de rien. Les vieillards lui donnèrent la femme et il retourna chez lui.

5. Un jour quand l'homme rentrait chez lui, sa femme lui dit: L'homme qui venait toujours voir ton épouse, est revenu. Il arriva, me vit et il me semble qu'il a eu peur. Moi, j'étais en train de faire des

galettes. Il me dit bonjour et entra. Il était tout près et quand il arriva à la moitié de la maison et qu'il me vit, il sortit en courant et s'enfuit très loin. (TTO: 1306-1307)