

Autres conférences

La pragmatique des dieux aztèques

Danièle Dehouve



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/asr/1665>

DOI : 10.4000/asr.1665

ISSN : 1969-6329

Éditeur

École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2017

Pagination : 417-428

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Danièle Dehouve, « La pragmatique des dieux aztèques », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 124 | 2017, mis en ligne le 03 juillet 2017, consulté le 16 juin 2020. URL : <http://journals.openedition.org/asr/1665> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.1665>

Tous droits réservés : EPHE

Autres conférences

Danièle DEHOUE

Directrice d'études émérite

La pragmatique des dieux aztèques

(Religions en Mésoamérique)

LES très nombreux dieux aztèques étaient évoqués au moyen de leurs noms (récités dans les prières et mentionnés dans les mythes) et représentés (dans les codex divinatoires et les rituels sous forme d'*ixiptla* – personnifications humaines – et d'images en deux ou trois dimensions). L'an dernier (voir *Annuaire* 123) nous avons débuté la réflexion sur la notion de panthéon et la difficulté de découvrir le (ou les) principe(s) d'ordonnement des dieux aztèques. En effet, les divinités ne pouvaient pas être classées selon leur fonction, car elles étaient toutes multifonctionnelles, tendant à concentrer un grand nombre de champs de compétence. C'était le cas de tous les dieux, même de ceux qui renvoient apparemment à un élément naturel, comme la pluie, l'eau ou le feu. C'est à tort que Preuss nommait ceux-ci des « dieux naturels purs », car ils représentaient des constructions sociales au même titre que les autres et exerçaient leurs compétences dans plusieurs sortes d'activités humaines¹.

Comment reconnaître un dieu ? Les conférences de l'an dernier ont envisagé le problème en ce qui concerne la nomination – c'est-à-dire les noms des dieux – et l'iconographie – c'est-à-dire les attributs, ornements et parures dont ils étaient recouverts. Elles ont débouché sur une série de questionnements : y avait-il des noms et des attributs spécifiquement attribués à un dieu ? Ou l'ensemble des parures d'une divinité devait-il être lu comme un texte parlant de ses multiples fonctions ? Comment expliquer que plusieurs dieux aient partagé les mêmes attributs ? Les conférences de la présente année universitaire (2015-2016) ont traité de ces questions et, dans le but de porter dès à présent à la connaissance du milieu académique une première série de résultats de ces réflexions collectives, plusieurs

1. D. DEHOUE, « Les dieux en action », *Annuaire EPHE-SR* 123 (2014-2015), p. 317-324, et [En ligne], 123 | 2016, mis en ligne le 12 juillet 2016, consulté le 13 mai 2017, URL : <http://asr.revues.org/1423>.

articles ont été édités dans un numéro de la revue franco-mexicaine *Trace* intitulé *Les dieux aztèques*².

Ces articles ont été préparés par les discussions menées au cours de cette année 2015-2016 qui ont comporté deux grands axes : l'intervention des dieux dans les activités humaines et leur iconographie.

I. Dieux et activités humaines

Pour poursuivre la réflexion comparative sur la notion de panthéon, nous avons entendu le 1^{er} février 2016 la conférence de Gilles Tarabout (LESC, CNRS-Université Paris Ouest Nanterre La Défense) : « Qui est là ? Réflexions sur les entités divines dans l'hindouisme ». Comment comprendre le « flou » classificatoire des dieux hindous ? Dans un précédent article³, Tarabout avançait que les dieux hindous ne constituent pas une nomenclature du monde. Pour les étudier, une notion s'impose, celle de « champs » ou domaines de relation au divin ; dans l'hindouisme, on peut considérer comme des champs : le diagramme de site (certains dieux sont placés dans un espace orienté), le mantra (formules qui représentent la forme sonore des puissances qu'elles représentent), le champ narratif (mythes, légendes, anecdotes locales) et le champ cultuel (rituel). En fonction de ces champs, on étudiera les dieux en distinguant les contextes d'actualisation du divin. Après avoir rappelé ce point de méthode, Tarabout a considéré la trinité hindoue (Brahma, Vishnou, Shiva) dans le champ cultuel et noté la complexité de leurs jeux d'identité : il peut arriver qu'un seul de ces dieux représente les trois ; chacun d'entre eux possède plusieurs identités selon le contexte, ainsi, Shiva en train de danser n'est pas Shiva maître des ascètes ; il faut aussi distinguer le dieu et sa manifestation énergétique qui est sa forme féminine ; chaque dieu possède également une identité selon le lieu où il est vénéré : un temple peut être dédié à un dieu dans sa forme terrifiante et un autre au « même » dieu dans une forme sereine. Il existe également une diversité sociologique, lorsqu'un même dieu est utilisé par des castes différentes. Parallèlement à ces jeux d'identité portant sur leurs *fonctions*, il faut également considérer la variété de leurs *représentations*. Il existe des statues à présence divine permanente et des représentations aniconiques et temporaires. Ces dernières consistent

-
2. D. DEHOUE, « Les noms des dieux aztèques : vers une interprétation pragmatique (*Los nombres de los dioses mexicanos : hacia una interpretación pragmática*) », *Trace* 71, Cemca (janv. 2017), p. 9-39. K. MIKULSKA, « Le dieu en mosaïque ? La composition de l'image de la divinité dans les codex divinatoires » (*El dios en mosaico ? La composición de la imagen de la deidad en los códices adivinatorios*), *Ibid.*, p. 40-75. L. VAUZELLE, « Les dieux mexicains et les éléments naturels dans leurs ornements : des matériaux polysémiques » (*Los dioses mexicanos y los elementos naturales en sus atuendos : unos materiales polisémicos*), *Ibid.*, p. 76-110. M. VESQUE, « L'instrument pour voir ou tlachieloni » (*El instrumento para ver o tlachieloni*), *Ibid.*, p. 111-137, URL : <http://trace.org.mx/index.php/trace/issue/view/10/showToc> (consulté le 13 mai 2017).
 3. G. TARABOUT, « Quand les dieux s'emmêlent. Point de vue sur les classifications divines au Kérala », dans V. BOTILLER, G. TOFFIN (éd.), *Classer les dieux ? Des panthéons en Asie du Sud*, Paris 1992 (collection Purusartha, 15), p. 43-74.

à assembler quelques objets élémentaires, tels qu'un trône ou un miroir, qui fonctionnent comme des « supports d'imagination » et accueillent les offrandes.

Le 14 mars, Grégoire Schlemmer (IRD-LESC) a présenté : « Tentatives d'approche d'une multiplicité d'entités spirituelles dans une société à tradition orale de l'Himalaya népalais ». Poursuivant une réflexion précédente⁴, Schlemmer est revenu sur la notion de panthéon. Il existe, dit-il, deux façons de définir un panthéon : une définition large qui considère qu'un panthéon est un ensemble de dieux et qu'en conséquence toute société polythéiste possède un panthéon ; une définition étroite qui ne parle de panthéon que lorsque les puissances divines font l'objet d'un ordonnancement *emic*, comme dans le cas du panthéon grec ordonné par des relations de parenté. Si l'on adopte cette dernière définition, on conclut que toutes les sociétés polythéistes ne possèdent pas de panthéon, et c'est notamment le cas de la vallée himalayenne étudié par le conférencier. Comment, dans ce cas, étudier l'ensemble des esprits ? Schlemmer propose, à la suite de Tarabout, d'envisager l'existence de « champs ». Dans la vallée himalayenne qu'il étudie, on distingue le champ des mythes (les histoires dans lesquelles interviennent les esprits), celui de la divination (on énumère tous les esprits pour savoir lequel a rendu le patient malade), et celui du rituel (offrandes). Dans la divination, l'esprit est réduit à être une intentionnalité (puisqu'il est cause de la maladie) et c'est seulement dans le rituel qu'il devient une corporalité (car il est alors évoqué au moyen de gestes et d'objets).

Comment agit-on avec les dieux ? Ce sujet a été abordé le 2 mai, lors d'une conférence débat qui a réuni Perig Pitrou et Danièle Dehouve autour du thème : « Co-activité ou/et activités paradigmatiques ? ». Dans un cadre théorique général marqué par la « pragmatique », Perig Pitrou (CNRS-LAS) a exposé sa conception de la « co-activité » entre humains et non humains, qui provient d'une réflexion menée à l'occasion d'une recherche ethnographique chez les Indiens mixtes de l'État d'Oaxaca (Mexique)⁵. Il propose de considérer les rituels et les dieux comme des catégories de la vie quotidienne : le rite représente un effort pour coordonner les actions humaines, or, toute activité humaine résulte d'une interaction avec les non humains. On peut distinguer trois modalités de l'action : synchronisation, réitération et transmission. La synchronisation vise à orchestrer la co-activité entre humains et non humains, afin, par exemple, de coordonner l'arrivée des pluies et les semailles. La réitération et la transmission visent à la poursuite de l'action menée dans le passé. Selon l'analyse de Pitrou, un dépôt cérémoniel présenté à une entité témoigne de la recherche d'un alignement du geste rituel sur le geste que l'on attend du non humain. Ainsi, le spécialiste qui élabore un dépôt compte et distribue (des poignées de farine de maïs, par exemple) ; plus tard, lors de l'ac-

4. G. SCHLEMMER, « Jeux d'esprits. Ce que sont les esprits pour les Kulung », *Archives de Sciences sociales des religions* 145 (2009), p. 93-108 ; Id., « Comment dresser le portrait d'un 'dieu' ? Revisiter la notion de 'panthéon' à partir du cas des Kulung du Népal », dans C. BONNET, N. BELAYCHE, M. ALBERT LLORCA, A. AVDEEF, F. MASSA, I. SŁODODZIANEK (éd.), *Puissances divines à l'épreuve du comparatisme : constructions, variations et réseaux relationnels*, Turnhout, sous presse.

5. P. PITROU, « Figuration des processus vitaux et co-activité dans la Sierra mixte de Oaxaca », *L'Homme* 2/202 (2012), p. 77-111.

tivité agricole, « Celui qui fait vivre » répartira à son tour des quantités précises de pluie. Les catégories transversales du *compte* et de la *distribution* permettent de relier l'action rituelle et celle des non humains. C'est donc une activité mentale d'*abstraction* qui met en relation des actions différentes.

Des exemples apportés par D. Dehouve confirment l'existence de ce mécanisme. Ainsi selon une analyse de prières précédemment publiée⁶, les spécialistes rituels jouent sur des termes polysémiques pour construire des équivalences entre humains et puissances⁷ et entre leurs actions⁸. Pour ne prendre qu'un exemple nahua, le terme *cehuia* signifie « rafraîchir » ; il est utilisé dans des prières recueillies dans l'État de Guerrero sous une forme réfléchie (« se rafraîchir », c'est-à-dire « se reposer ») et transitive (« rafraîchir quelque chose », c'est-à-dire « faire tomber la pluie »). La prière assure donc que la puissance pluviale reçoit les offrandes afin de « se rafraîchir », et que plus tard elle « rafraîchira la terre ». Cet exemple conçu par D. Dehouve comme la construction d'une équivalence entre l'action du rite et celle de la puissance pluviale par l'intermédiaire de mots polysémiques⁹ pourrait aussi être analysé dans le cadre théorique de la « co-activité », comme la recherche d'un alignement de l'activité humaine (rituelle) sur l'activité attendue des puissances.

Lors de cette séance de discussion, D. Dehouve a ensuite demandé si le cadre théorique de la « co-activité » peut englober un type d'actions très fréquent chez les Aztèques : les actions archétypales. Celles-ci se différencient de la réitération et de la transmission en ce qu'elles ne se fixent pas seulement pour but la poursuite d'une action précédemment entreprise par les ancêtres. Elles impliquent que les humains assument les rôles endossés par les dieux dès le début du monde, pour naître, mourir, faire la guerre, etc. Par exemple, selon le *Florentine Codex*, lors d'un rituel de naissance, la jeune accouchée joue le rôle de la Femme-Aigle (Cuauhcihuatl), la sage-femme celui de l'Aïeule du bain de vapeur (Temazcalteci), les vieux et les vieilles chargés des discours rituels ceux du couple primordial (Cipactonal et Oxomoco). Les actions archétypales ont une conséquence sur l'identité des acteurs rituels : ceux-ci assument la personnalité des divinités. Il s'ensuit un brouillage des catégories humain / non humain. De façon générale, la notion aztèque d'*ixiptla* (« personnificateur ») se fonde sur l'*identification temporaire des humains et des dieux*¹⁰. Elle subsiste de nos jours lorsque, lors de certains rituels propitiatoires mayas, des enfants incarnant les divinités enfantines de la pluie versent de l'eau.

Plusieurs autres conférences ont traité de cas particuliers d'actions coordonnées entre les hommes et les dieux. Le 4 janvier, D. Dehouve a parlé de « Chalchiuhtlicue

6. D. DEHOUE, « Analogía y contigüidad en la plegaria indígena mesoamericana », *Itinerarios* 14 (2011), p. 153-184, http://itinerarios.uw.edu.pl/wp-content/uploads/2014/11/09_Dehouve_Itin-14.pdf (consulté le 9 février 2017).

7. *Ibid.*, p. 166-168.

8. *Ibid.*, p. 168-171.

9. D. DEHOUE, « *La palabra polisémica –o sea el juego de palabras– introduce una equivalencia que desemboca en la mención de una causalidad entre la ceremonia concebida como invitación de las potencias y sus consecuencias, la lluvia, la fertilidad y el buen temporal* », *Ibid.*, p. 170.

10. D. DEHOUE, *La realeza sagrada en México (siglos XVI-XXI)*, Mexico 2016, p. 73-80.

et les eaux terrestres ». Chalchiuhtlicue est « Celle à la jupe de jade », divinité aztèque de l'Eau. Bien qu'on l'ait souvent confondue avec les divinités pluviales (Tlaloc), elle possède sa propre identité. Il s'est agi de restituer la matérialité de l'eau chez les Aztèques du Centre du Mexique. La conférence a donc présenté la formation géologique de la Vallée de Mexico : les lacs, les sources, les digues et les aqueducs préhispaniques, ainsi que le « tourbillon » du Pantitlan, dans les faits et le vocabulaire. Grâce à ce dernier, on a mis en évidence que l'eau était conçue avant tout comme jaillissante, comme une source, comme du liquide en mouvement et en ébullition : c'est-à-dire par des *manifestations choisies*.

Le 11 janvier, D. Dehouve a poursuivi par les *champs de compétence* de la divinité, c'est-à-dire les activités humaines dans lesquelles elle intervenait. Celles-ci étaient : l'irrigation et la fertilisation ; la boisson et la cuisine ; la grossesse et le bain de vapeur ; la purification et le recyclage des résidus rituels. La *multifonctionnalité* de la divinité a ainsi été confirmée, car l'eau est présente dans un grand nombre d'activités humaines. Est ainsi apparue la nécessité d'identifier les manifestations et les fonctions de l'Eau, et de ne pas la confondre avec le « complexe Tlaloc » auquel elle a souvent été assimilée.

Cet exposé sur la divinité de l'Eau a été complété par Antoine Franconi (EPHE) qui a présenté la totalité des divinités intervenant dans l'agriculture sous le titre « Des dieux, des paysages et des hommes : la perception des divinités de la fertilité dans les vingtaines du *Codex de Florence* ». Celles-ci étaient Tlaloc et les Tlaloqué ; Opochtli et Nappateuctli ; le vent Ehecatl ; Chalchiuhtlicue, Huixtocihuatl et Chicomecoatl (ainsi que Xilonen et Centeotl), chacune d'entre elles avec sa personnalité et ses fonctionnalités. Le conférencier a analysé l'ensemble de leurs apparitions dans la liturgie annuelle en relation avec les phénomènes atmosphériques.

Le 4 avril, David Lorente (INAH, Mexico-GEMESO Paris) a parlé de « *Dador de plantas cultivadas, dador de enfermedad. Etnografía del dios maya-chontal del Trueno* ». Il étudie actuellement la communauté des 38 500 Indiens de langue chontal dans l'État mexicain de Tabasco. Bien que cette population indienne soit conçue comme acculturée, le conférencier a pu mettre en lumière la multifonctionnalité de son dieu du tonnerre dans les récits, c'est-à-dire, dans le « champ du mythe » selon la terminologie de Tarabout. Une première fonction sociale du dieu tonnerre est d'envoyer la maladie de la « frayeur », lorsqu'il percute la terre de sa hache (la foudre). D'autres récits envisagent le dieu comme maître des pluies, des eaux terrestres et marines, capable de provoquer des inondations. Enfin, le corps du dieu tonnerre a donné naissance à des plantes, conçues comme des plantes-tonnerre, comme la palme de coco et le *cocoyol*, qui tendent à attirer la foudre. Il faut souligner la nouveauté de cette approche qui prouve l'existence de la *multifonctionnalité* des puissances chez les Indiens contemporains et la met en évidence dans le champ du mythe¹¹.

11. D. LORENTE FERNÁNDEZ, « Mitología y multifuncionalidad del Trueno entre los chontales de Tabasco », *Anales de Antropología* 51 (2017), p. 73-82.

II. L'iconographie

Les conférences de l'an dernier avaient posé quelques questions concernant l'iconographie des dieux. Une première concernait le *rapport de l'iconographie d'un dieu et ses fonctions ou champs de compétence*. Puisqu'on avait décidé de considérer les dieux en action, pouvait-on considérer les attributs des dieux comme un langage codé parlant d'actions divines dans des situations humaines ?

Une deuxième question concernait la façon de reconnaître un dieu, notamment par *l'existence d'attributs spécifiques*. Il faut partir des typologies des attributs divins élaborées par plusieurs chercheurs. Celle de Bodo Spranz distingue les *formes déterminatives* qui signalent l'identité d'un dieu : « celles qui renvoient à des porteurs déterminés et en règle générale se trouvent seulement en leur compagnie (formes liées à une personne) [...] ». La description de chaque divinité contient une liste de formes déterminatives [...] Les formes déterminatives ne se trouvent pas nécessairement dans chaque représentation de leurs porteurs [...] Des formes isolées, ainsi qualifiées car elles ne se présentent pas dans plusieurs codices, se nomment non déterminatives »¹². En d'autres mots, la forme déterminative qualifie en général un dieu précis (et est rarement présente chez d'autres), mais n'est pas nécessairement toujours présente dans son iconographie.

La typologie élaborée par Katarzyna Mikulska différencie les « traits distinctifs » (*rasgos distintivos*) « indispensables à l'identification d'une divinité » et les « traits optionnels » (*rasgos discrecionales*) « qui peuvent apparaître dans l'image de façon optionnelle (c'est-à-dire que leur absence n'empêche pas l'identification du numen) »¹³. Le trait distinctif se réfère à la fonction la plus éminente d'une divinité, par exemple, les ornements d'oreille et les crocs de Tlaloc, le pectoral en coquille de Ehecatl, les épis de maïs de Cinteotl et le maguey de Mayahuel (*ibid.*, p. 81). Lorsque des traits distinctifs d'une divinité apparaissent chez d'autres dieux, cela signifie que ceux-ci partagent une même fonction ou caractéristique, par exemple la coquille coupée transversalement (*eheilacazcozcatl*) appartient à Quetzalcoatl, Ehecatl et Xolotl (*ibid.*, p. 82). Un troisième type de traits est représenté par les traits esthétiques (*estéticos o de soporte*) sur lesquels prennent place les traits antérieurs. En accord avec cette typologie, Mikulska a déterminé l'identité de Tlazolteotl par la présence des attributs suivants : les ornements de coton (bande de coton, pendentifs d'oreille et, parfois absents, les fuseaux), l'ornement nasal en forme de demi-lune (*yacameztli*) et la peinture noire autour de la bouche (*ibid.*, p. 98). Comparons la

12. B. SPRANZ, *Los dioses en los códices mexicanos del Grupo Borgia*, Mexico 1973, p. 27-28 : « aquellas que remiten a determinados portadores y por regla general se encuentran sólo acompañando a éstos (formas ligadas a una persona) [...]. La relación de cada deidad contiene una lista de formas determinativas. [...] Las formas determinativas no ocurren forzosamente en cada representación de sus portadores. [...] Formas aisladas, en tanto que no se presentan en varios códices, se denominan no determinativas » (ma traduction).

13. K. MIKULSKA, *El lenguaje enmascarado. Un acercamiento a las representaciones gráficas de deidades nahuas*, Mexico 2008, p. 98 : « Rasgos distintivos : "imprescindibles para la identificación de una deidad" ; rasgos discrecionales : "los que pueden aparecer en la imagen de forma opcional (es decir, su falta no impide la identificación del numen)" » (ma traduction).

définition des traits distinctifs de Mikulska à celle des formes déterminatives de Spranz : Mikulska préfère le terme « distinctif » emprunté à la linguistique (*ibid.*, p. 84) pour indiquer l'importance du contexte dans la lecture. Cependant, elle se fonde, comme Spranz sur le rôle de l'attribut dans l'identification de la divinité, tout en assurant, comme lui, que celui-ci n'est pas toujours présent, et peut apparaître chez d'autres divinités en qualité de trait optionnel.

Une approche différente est celle des ethnohistoriens et archéologues français qui sélectionnent un corpus de codex et cherchent à distinguer, chez un dieu donné, les éléments *toujours présents* de ceux qui le sont moins souvent. Ainsi, lors des conférences 2014-2015, Nicolas Latsanopoulos a montré que, dans un groupe de cinq codex du Groupe Borgia, les représentations de Xolotl portaient toujours trois éléments : la collerette bordée de coquillages, le pectoral du vent et l'ornement d'oreille du vent. Claire Billard avait trouvé pour sa part six traits toujours présents chez le dieu du Feu, Xiuhtecuhtli. Bien que, à première vue, cette approche ne semble pas tellement différente de celles de Spranz et Mikulska, elle comporte un aspect statistique qui est absent chez ces derniers pour qui des attributs pouvaient être distinctifs sans pour autant être toujours présents.

Ces questions fournissent l'arrière-plan théorique de plusieurs conférences de l'année 2015-2016. Existe-t-il des attributs qui identifient un dieu et, dans ce cas, comment les mettre en évidence ? Peuvent-ils être partagés ? Et que faire des traits dont la présence est optionnelle et qui appartiennent à plusieurs divinités différentes ? Pour déchiffrer les attributs divins, plusieurs méthodes ont été mises en application : une étude par dieu (méthode suivie par Cl. Billard, N. Ragot et D. Dehouve) ; une étude par attribut (méthode suivie par Martine Vesque qui a étudié « l'instrument pour voir » ou *tlachieloni*) ; un retour sur la notion d'élément distinctif (Katarzyna Mikulska) ; une étude par matériau (méthode suivie par Loïc Vauzelle).

Le 7 mars, Claire Billard (Université Paris I/Archam) a parlé de « L'iconographie du dieu igné mexica »¹⁴. Se situant dans le cadre de l'approche statistique, Claire Billard a présenté un essai de classification des attributs en plusieurs catégories. Ceux qui sont *communs* aux représentations d'un dieu *dans tous* les manuscrits d'inspiration préhispanique (c'est-à-dire qui sont *toujours* présents) sont : le collier bleu, la coiffe cubique, la peau colorée et la peinture faciale noire ; les attributs *récurrents*, c'est-à-dire fréquemment représentés sont : l'oiseau cotinga ou *xiuhtotol*, les flèches sommitales, le pectoral en papillon, le bouclier *atlatl*, le bandeau dit de *chalchihuitl*, les bracelets bleus, les cheveux jaunes, les bouchons d'oreille, le bouclier dorsal et les nœuds rouges. Une troisième catégorie rassemble les attributs spécifiques aux manuscrits mexicas : le *xihuahcoatl* et l'ornement de cheville en peau de jaguar. La quatrième met en avant les spécificité des manuscrits du Groupe Borgia : l'ornement nasal, la coiffe crénelée, la coiffe blanche, la peinture faciale en quadrillage, le collier de turquoise, le *barbote* et les flèches.

14. À partir de sa thèse : C. BILLARD, « Vies et morts d'une divinité ignée sur les Hauts Plateaux mexicains », Thèse de doctorat, Université de Paris I Panthéon-Sorbonne, 2015.

Une dernière catégorie est composée par les manuscrits coloniaux (Vaticanus A, Tudela, Telleriano-Remensis, Magliabechiano, Ixtlilxochitl, Matritense, Florentin). Les éléments qui y sont toujours présents sont le collier bleu, la peau teintée, la peinture faciale noire, le *xiuhcoatl* et le bouclier *atlatl*. Cet exposé se caractérise par la sophistication de l'emploi de la méthode statistique. Enfin, à la question de savoir si les fonctions du dieu apparaissent dans son iconographie, Claire Billard rappelle que les domaines de compétence du dieu Xiuhtecuhtli sont le feu, l'ancestralité, le temps et la guerre. Ce dernier aspect – la guerre – est pratiquement omniprésent dans les représentations.

Le 21 mars, Nathalie Ragot (Université Paris VII-Diderot) a parlé de « Mictlantecuhtli : approche iconographique et symbolique d'une divinité de la mort aztèque ». Après avoir présenté quelques-uns des noms du dieu (Mictlantecuhtli, Tzontemoc et Cuezalli), Nathalie Ragot a dégagé des « éléments iconographiques caractéristiques » (*elementos iconográficos significativos*) ». Le plus immédiatement reconnaissable est l'aspect squelettique de Mictlantecuhtli, qui est exprimé par une variété de procédés (corps, visage, membres ne sont pas toujours décharnés ; l'environnement est également fait d'os : trône, temple, etc.). Les autres attributs sont le couteau de silex (placé dans les cheveux, le nez, la main ou en pectoral ou en remplacement de la langue), l'œil (stellaire ou arraché), les ornements de papier (qu'on retrouve en situation dans les paquets funéraires). Il est à remarquer que Nathalie Ragot, tout en n'apportant pas une définition du concept d'« élément significatif », l'utilise dans un sens, non pas statistique, mais proche de Spranz et Mikulska, car elle recherche les attributs permettant d'identifier la personnalité du dieu.

Le 18 janvier, D. Dehove a présenté « L'iconographie de Chalchiuhtlicue »¹⁵, faisant suite aux deux conférences qui avaient présenté la divinité de l'Eau en action. Chalchiuhtlicue signifie « Celle à la jupe de jade », nom qui associe deux attributs : la jupe et le jade. L'association de ces deux éléments iconographiques forme le *théonyme*, le nom représenté graphiquement, un trait qui a déjà été mis en évidence par Mikulska¹⁶. Le fonctionnement du théonyme demande cependant à être précisé. On soulignera rapidement qu'il ne s'agit pas d'un phonogramme, mais d'un double logogramme (qui transmet la notion de jupe et celle du jade). Le plus intéressant est l'existence d'un *code pluriel*, permettant de délivrer l'idée du jade de plusieurs façons différentes : par sa forme (comme perle), son glyphe, les couleurs de son glyphe (vert/rouge/blanc), et l'association entre le jade et l'or. La pluralité de ces possibilités permet de représenter la « jupe de jade » de multiples façons, mais aussi de répandre le jade sur la totalité du corps de la divinité (face, coiffure, collier et pectoral, ornement d'oreilles, bracelet, sandales, trône, etc.) dans un effet de répétition ou redondance. Enfin, certains détails peuvent renvoyer à des noms subsidiaires de la déesse cités par Clavijero : Acuecuyotl (de *cuecuyotia*, faire des vagues), Apozonallotl (écume d'eau), Atlacamani (de *ahtlacamani* : être

15. *Trace* 71 (janv. 2017).

16. K. MIKULSKA, *Tejiendo destinos*, Mexico 2015, p. 211.

agitée, bouleversée en parlant de la mer), Xixiquipilhui (clapoter en parlant d'un lac). Ces termes, qui développent l'idée d'eau en mouvement connotée par Chalchiuhtlicue, comme il a été dit *supra*, pourraient renvoyer aux vaguelettes ou aux spirales de l'eau, souvent présentes dans les habits de l'entité. Selon D. Dehouve, tous ces éléments font penser qu'on reconnaît le théonyme à *la répétition, laquelle est autorisée par la démultiplication du code de représentation*.

Cette étude permet-elle d'apporter des éléments de réponse aux questions posées ci-dessus ? En ce qui concerne l'existence d'éléments déterminatifs ou distinctifs, elle montre qu'il faudrait d'abord rechercher l'existence de théonymes. Mais seul, celui-ci ne suffit pas à identifier un dieu, car il doit être accompagné de redondance, c'est-à-dire d'une série d'attributs associés à un nom. Ceci amène à une utilisation particulière du « code ». En effet, on peut définir celui-ci comme un *signe conventionnel qui encode une information*. Généralement, le code va de pair avec une économie de moyens (comme dans notre panneau de « sens interdit », par exemple). À l'inverse, dans les représentations des dieux, il est recherché *une démultiplication des signes permettant d'encoder la même information*. D. Dehouve propose de tester l'existence des théonymes et leur encodage iconographique dans plusieurs autres exemples. Elle pense que la variété des éléments caractéristiques de Mictlantecuhtli présentés par Nathalie Ragot pourrait s'expliquer comme la démultiplication de signes conventionnels désignant le *mictlan*, c'est-à-dire le lieu des morts.

Enfin, y a-t-il un rapport entre l'iconographie d'un dieu et ses fonctions ou champs de compétence ? L'exemple de Chalchiuhtlicue montre qu'on ne peut l'éliminer totalement, car la divinité porte parfois dans les mains des attributs qui désignent sa fonction de purification ; mais de façon générale, la reconnaissance du dieu ne passe pas par ses fonctions, mais par la *représentation codifiée de ses manifestations* (l'eau brille comme le jade, elle est agitée et fait de l'écume) dont on a parlé. Ces conclusions devront être mises à l'épreuve des faits lors de travaux postérieurs sur d'autres dieux.

Le 25 janvier, Martine Vesque (EPHE) a abordé un attribut partagé par plusieurs divinités : « L'instrument pour voir ou *tlachieloni* »¹⁷. Il s'agit d'un objet constitué d'une plaque ronde percée d'un trou au milieu, qui repose sur un manche qui permet la prise en main ; la divinité et/ou son représentant s'en couvrait la face et regardait par le trou au centre. Cet objet, qui n'a jamais fait auparavant l'objet d'une recherche spécifique, fait partie des instruments, pas toujours présents dans toutes les images d'un même dieu, et partagés par plusieurs divinités. Se rattache-t-il aux formes déterminatives ou non déterminatives de Spranz ? Ou aux traits distinctifs ou optionnels de Mikulska ? Il est difficile de le dire et la recherche de Vesque montre que ce type d'attributs est particulièrement difficile à définir et étudier. La méthode suivie par Vesque a consisté à faire la liste des dieux portant un *tlachieloni* (Tezcatlipoca, Xiuhtecuhtli, Tlacochoalco Yaotl, Omacatl et trois

17. Cf. M. VESQUE, *Trace* 71 (janv. 2017).

divinités du pulque). La conférencière conclut que l'instrument est un attribut de dieux guerriers et qu'il représente symboliquement l'œil et le soleil.

Le 9 mai, Katarzyna Mikulska (Université de Varsovie) a prononcé une conférence intitulée : « Le dieu en mosaïque ? La composition de l'image de la divinité dans les codex divinatoires »¹⁸. Elle entend réexaminer sa typologie de 2008 (voir *supra*) afin de spécifier les règles de composition des images divines. Pour cela, son point de départ se situe dans les représentations problématiques, celles qui semblent infirmer l'existence de traits distinctifs, par exemple, les deux divinités (Codex Borgia 35) qui portent les traits distinctifs de dieux différents, Quetzalcoatl, Etheatl, Tezcatlipoca. Elle porte alors son attention sur les *traits partagés* par plusieurs entités. Ainsi, Mictlantecuhtli est identifié par une variété d'éléments osseux. Cependant, on trouve aussi ceux-ci chez d'autres entités, comme le hibou, les Cihuateteô et Tlahuizcalpantecuhtli (Vénus). Il s'ensuit que la série sert à identifier Mictlantecuhtli, mais que les éléments isolés chez certains autres dieux indiquent que ceux-ci partagent avec lui la caractéristique d'être non-vivant. Comme autre exemple, Mikulska prend les cheveux jaunes et lisses (*tzoncoztli*) partagés par un grand nombre de dieux, dont Tonatiuh, Xiuhtecuhtli, Tonacatecuhtli, Ehecatl, Tlahuizcalpantecuhtli, Xochipilli, Piltzintecuhtli et Centeotl. Mikulska démontre que l'existence de cet attribut signale une qualité partagée, celle de produire de la lumière et de la chaleur. Elle conclut que les représentations suivent deux principes de composition. Le premier consiste dans des traits distinctifs (qui parfois expriment le nom de la divinité) ; le second dans une qualité qui peut être partagée par plusieurs dieux. L'intéressant est que ce sont les mêmes attributs qui peuvent parfois jouer le rôle de traits distinctifs et ailleurs celui de qualité partagée. La représentation d'un dieu serait ainsi une mosaïque exprimant la personnalité composite des dieux : on pourrait le montrer par l'exemple de Tlahuizcalpantecuhtli (Vénus) qui serait : une grande étoile, un mort, un être resplendissant et un guerrier à sacrifier.

Le 8 février, Loïc Vauzelle (EPHE) a parlé des « Manifestations de la guerre et l'agriculture dans les parures des dieux aztèques ». S'intéressant aux matériaux servant à constituer les attributs divins, Vauzelle part de l'hypothèse que les éléments naturels utilisés sont en liaison avec la personnalité de chaque dieu. Mais la question est compliquée par la polysémie de certains de ces matériaux qui, de ce fait, peuvent s'appliquer à des dieux différents pour des raisons diverses. La conférence a cherché à tester l'hypothèse d'une double signification de certains matériaux. En effet, on considère souvent que la guerre et l'agriculture représentaient chez les Aztèques des activités opposées et complémentaires. Les éléments naturels étaient-ils dotés de ce double symbolisme ? Les éléments qui peuvent le faire penser sont les plumes d'aigrette blanche, le noir de suie, la turquoise, le jade et les plumes de quetzal. Cependant, une telle position reviendrait tout d'abord à réduire la guerre à un seul ensemble, alors qu'elle rassemble de nombreuses notions, comme le sacrifice et la renommée, par exemple. Elle conduirait par ailleurs à ignorer les ensembles thématiques autres que la guerre et l'agriculture : le pouvoir

18. Cf. K. MIKULSKA, *ibid.*

royal (symbolisé par le jaguar et la coiffe conique), la justice (le manteau d'ortie), l'auto-sacrifice (le colibri), la jeunesse (le perroquet jaune nommé *toztli*). Il est donc difficile de résumer les symbolismes à deux grands ensembles. Le 15 février, Loïc Vauzelle a poursuivi sa réflexion en se focalisant sur les manifestations de l'agriculture dans les parures. Il a montré les différentes façons de représenter la brume, notamment dans ledit « manteau de brume » de Tlaloc, et l'éclair, par le sceptre de Tlaloc fait de roseau blanc ou du corps d'un serpent.

Ces travaux préliminaires ont débouché sur la rédaction d'un article : « Les dieux mexicains et les éléments naturels dans leurs ornements : des matériaux polysémiques »¹⁹, dans lequel Vauzelle examine plusieurs éléments naturels. L'aigrette blanche se trouve dans les coiffes des divinités de la pluie et du pulque, portant un symbolisme en lien avec l'eau et la fertilité ; mais lorsque les plumes sont agencées en plumet bifide, elles gagnent un symbolisme guerrier et sacrificiel. L'or est également doté de plusieurs symbolismes, principalement solaire et guerrier, d'une part, et végétal, de l'autre. Dans ce dernier cas, en association avec le jade, il appartient à un groupe de dieux liés à la végétation. En conclusion : si un élément naturel est polysémique, on pourra reconnaître quel symbolisme est activé à un moment donné en portant attention à son contexte d'utilisation : en premier lieu, le type d'ornement confectionné et, en second, la combinaison des éléments naturels, constituent des moyens de spécifier un symbolisme particulier.

19. Cf. L. VAUZELLE, *ibid.*

