
Autres conférences

Les règles de construction des dieux aztèques
(Religions en Mésoamérique)

Danièle Dehouve



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/asr/3536>

DOI : 10.4000/asr.3536

ISSN : 1969-6329

Éditeur

École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

Édition imprimée

Date de publication : 15 octobre 2020

Pagination : 501-514

ISBN : 978-2909036-48-9

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Danièle Dehouve, « Les règles de construction des dieux aztèques », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 127 | 2020, mis en ligne le 31 juillet 2020, consulté le 04 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/asr/3536> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.3536>

Tous droits réservés : EPHE

Autres conférences

Danièle DEHOUE

Directrice d'études émérite

Les règles de construction des dieux aztèques

(Religions en Mésoamérique)

L'ANNÉE scolaire 2018-2019 qui s'achève a été la cinquième consacrée à la représentation des dieux aztèques. Le séminaire a principalement porté sur cette question, sans pour autant abandonner quelques chantiers ouverts au cours des années précédentes.

I. La construction des dieux aztèques

Dans le Mexique central, à l'époque de la conquête espagnole, les dieux étaient omniprésents dans la société et les rituels. On les représentait en deux dimensions dans les almanachs et les peintures murales, et en trois dimensions en effigie, ainsi que sous la forme des hommes et des femmes qui les incarnaient lors des rituels. Représenter un dieu consistait à couvrir une forme anthropomorphe de parures et d'ornements. Aussi, peinture faciale et corporelle, coiffe, vêtements, boucles d'oreilles, colliers et pectoraux, différents selon les divinités représentées, constituaient-ils les véritables éléments de construction d'un dieu. Les sources pour l'étude des parures divines sont principalement les textes de descriptions des dieux et des rituels en langues nahuatl et espagnole rédigés après l'invasion espagnole, et les manuscrits pictographiques peints avant ou peu après la conquête.

Nous considérons les parures comme un « langage » non encore déchiffré, et voyons dans un « langage » (au sens non uniquement linguistique du terme), « un système sémiotique fait de signes stéréotypés et de normes, plus ou moins contraignantes, touchant la production, la combinaison et l'interprétation de ces

signes »¹). Outre sa fonction de communication, ce code remplissait une fonction divinatoire dans les almanachs et une fonction performative dans les cérémonies, puisque l'efficacité rituelle dépendait de sa mise en œuvre.

1. Premiers essais de généralisation

Les 7 et 28 janvier 2019, Danièle Dehouve a fait le résumé des résultats obtenus au cours des années précédentes – voir *Annuaire de l'EPHE, Section des sciences religieuses* (tomes 123 à 126) – au cours de deux conférences. Celles-ci fournissent le plan d'un ouvrage à rédiger à trois mains, par une anthropologue (D. Dehouve), une philologue (K. Mikulska) et un historien des religions (L. Vauzelle), dans le but de faire le point sur l'état actuel du déchiffrement du « langage codé des dieux », dans les manuscrits et les rituels. L'ouvrage peut être conçu comme une introduction au domaine aztèque à l'usage de tout public. Il s'adresse plus particulièrement aux spécialistes de la Mésoamérique, auxquels il offrira une introduction synthétique à l'étude des manuscrits dits pictographiques (qui fait encore totalement défaut), ainsi qu'aux spécialistes de langages formels, de produits sémiotiques, d'écritures non occidentales, de systèmes de communication graphique et d'images en général. Le premier chapitre (Dehouve) apportera quelques éclairages sur la nature des dieux aztèques car le terme espagnol *dios*, qui a permis de les nommer à partir du xvi^e siècle, ne rend compte que très imparfaitement de la notion *mexica*. Le deuxième chapitre (Dehouve) entend mettre en lumière certains procédés généraux d'expression des concepts particulièrement développés dans cette civilisation, de façon à nourrir la réflexion sur les analyses qui suivent. Les troisième et quatrième chapitres (Mikulska) porteront sur la composition et le fonctionnement du signe. Le cinquième chapitre (Vauzelle), décrira les signes multisensoriels et multimodaux ; du même auteur, le sixième chapitre précisera le sens accordé aux signes en fonction de leur place dans le diagramme corporel et le septième considérera les procédés qui permettent de combiner les parures pour représenter un même dieu, en l'occurrence Huitzilopochtli. Dans le chapitre 8, Dehouve envisagera la façon dont les dieux sont associés en groupes et dans le neuvième Mikulska analysera les représentations des soleils et des cieux.

Le paragraphe qui suit va détailler le contenu du chapitre 8, qui reprendra une conférence dans le cadre du séminaire.

2. Identité des dieux et attributs partagés

Le 18 février, Danièle Dehouve a, en effet, traité la question de l'organisation des dieux en groupes, en prenant comme exemple la déesse Xochiquetzal, « Fleur Quetzal », dans le *Codex Borgia* et le *Codex Vaticanus B*², deux manuscrits pictographiques

-
1. L. HÉBERT, « Introduction à la sémiotique », dans L. HÉBERT (dir.), *Signo* [en ligne], Rimouski (Québec), version du 14 décembre 2018, <http://www.signosemio.com/introduction-semiotique.pdf>, p. 16 (consulté le 19 mars 2020).
 2. *Códice Borgia*, E. SELER (éd.), Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1988. *Códice Vaticano B, Manual del adivino. Libro explicativo del llamado Códice Vaticano B*, F. ANDERS, M. JANSEN et

précolombiens. Lorsqu'on étudie les dieux au moyen de leurs parures et ornements, l'une des questions les plus difficiles à résoudre concerne le fait que les divinités partagent la plus grande partie de leurs attributs avec d'autres : pour quelle raison chaque dieu n'est-il pas uniquement recouvert des attributs qui lui sont propres ? Pourquoi un même attribut peut-il qualifier des dieux distincts ? Quel attribut choisir pour identifier une divinité précise ? Ce problème a été traité par un grand nombre d'auteurs. Une première méthode, celle de Spranz et Nicholson³, consiste à considérer comme un ensemble la totalité des attributs recouvrant un dieu identifié par son nom. Spranz appelle ces attributs des « formes déterminatives » (*formas determinativas*) et Nicholson, des « insignes d'identification » (*diagnostic insignia*). Comme la plupart des attributs d'un dieu apparaissent aussi chez d'autres dieux, il est possible de mettre en évidence des « concordances iconographiques » selon Spranz, et des « groupes de divinités » selon Nicholson. Le premier en arrive à six ensembles et le second à dix-sept complexes de dieux. Ainsi, pour chaque dieu, « la combinaison générale est normalement unique, mais les éléments individuels sont souvent partagés, particulièrement par les autres divinités qui font partie du complexe »⁴. Cette méthode, qui débouche sur la formation de groupes de dieux apparentés, ne se prononce pas sur l'existence d'attributs propres à une divinité.

Pour une part, Boone⁵ se situe dans cette tradition lorsqu'elle affirme qu'« un attribut visuel unique ne peut servir à lui seul à identifier une divinité spécifique chaque fois qu'il apparaît. En revanche, les images ou *teixiptla* des divinités sont constituées de multiples parures et attributs qui se combinent pour représenter la sacralité ou *teotl* d'un dieu »⁶. Cependant, Boone se démarque des chercheurs précédents par sa distinction entre les attributs qui identifient et ceux qui qualifient :

Sans énumérer toutes les manifestations de ses éléments visuels dans d'autres *teixiptla*, il suffit pour le présent argument de dire que la majorité des éléments visuels de Huitzilopochtli ne lui appartiennent pas en propre. Cela est également vrai pour d'autres divinités aztèques. Toutes les *teixiptla* aztèques ont une grande part de leurs attributs en commun avec d'autres dieux, car ces attributs et parures symbolisent ou incarnent des aspects des dieux partagés par d'autres. Il faut donc reconnaître qu'il y a une différence entre les attributs qui *identifient* individuellement Huitzilopochtli et ceux qui le *qualifient*⁷.

L. REYES GARCÍA (éd.), Akademische Druck und Verlagsanstalt-Sociedad Estatal Quinto Centenario-Fondo de Cultura Económica, Graz-Madrid-Mexico 1993.

3. B. SPRANZ, *Los dioses en los códices mexicanos del Grupo Borgia*, Fondo de Cultura Económica, Mexico 1993. H. B. NICHOLSON, « Religion in Pre-Hispanic Central Mexico », dans R. WAUCHOPE (éd.), *Archaeology of Northern Mesoamerica*, University of Texas Press, Austin 1971 (*Handbook of Middle American Indians*, 10), p. 395-446.
4. H. B. NICHOLSON, « Religion in Pre-Hispanic Central Mexico », p. 408, ma traduction.
5. E. H. BOONE, *Incarnations of the Aztec Supernatural: The Image of Huitzilopochtli in Mexico and Europe*, American Philosophical Society, Philadelphie 1989. *Cycles of Time and Meaning in the Mexican Books of Fate*, University of Texas Press, Austin 2007.
6. ID., *Cycles of Time*, p. 43, ma traduction.
7. ID., *Incarnations...*, p. 9, ma traduction.

La typologie élaborée par Mikulska Dabrowska⁸ n'est pas très éloignée de celle de Boone. Elle distingue les « traits distinctifs » (*rasgos distintivos*), dont la présence est indispensable pour identifier une divinité ou un être représenté » et les « traits optionnels » dont l'absence n'empêche pas l'identification⁹. Plusieurs années plus tard, la chercheuse est revenue sur cette question¹⁰ en proposant de « distinguer deux niveaux de composition ; l'un « externe » ou « superficiel » consiste à peindre un soleil comme trait distinctif ou diagnostique du dieu du soleil, un miroir fumant propre à Tezcatlipoca, un corps monstrueux comme symbole de la terre (ou de la déesse de la terre), etc. Le second niveau est « interne » ou « profond » et consiste en une série de conventions graphiques, ou « motifs »¹¹. Le niveau profond « délivrerait un sens concret indiquant une caractéristique (ou fonction) d'un dieu particulier, mais sans indiquer son identité personnelle »¹².

Comment reconnaître les traits distinctifs, c'est-à-dire ceux qui identifient ? Pour Boone, il est rare que ceux-ci appartiennent en propre au dieu. Ainsi, le miroir fumant, si caractéristique de Tezcatlipoca qu'il lui donne son nom, figure parmi « les caractéristiques visuelles de plus d'une douzaine d'autres divinités, dont Huitzilopochtli. Au contraire du colibri de Huitzilopochtli, le miroir fumant de Tezcatlipoca ne peut servir seul à l'identification du dieu »¹³. L'auteure ajoute qu'un attribut isolé suffit rarement à identifier un dieu ; il n'en existe à son avis que deux exemples : le masque de vent d'Ehecatl et le masque serpent de Tlaloc. Quant à Mikulska, elle considère que l'on reconnaît les traits distinctifs au fait qu'ils fournissent le nom du dieu : Cinteotl porte des épis de maïs, Tlahuizcalpantecuhtli le glyphe de Vénus, les dieux *macuiltonalehqueh* le signe de la main sur le visage¹⁴... Les opinions contradictoires des deux chercheuses montrent que la méthode d'analyse demande encore à être travaillée.

Deux ensembles sont en relation : d'un côté l'ensemble des dieux et, de l'autre, celui de leurs attributs (parures et ornements). Chaque attribut exprime une idée qui qualifie et construit la personnalité d'une divinité particulière, de sorte qu'un dieu est une combinaison d'attributs et une mosaïque de concepts¹⁵. Comment exprimer le rapport entre ces deux ensembles ? Je propose d'appliquer la méthode que j'ai

8. K. MIKULSKA DABROWSKA, *El lenguaje enmascarado. Un acercamiento a las representaciones gráficas de deidades nahuas*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México-Polskie Towarzystwo Studiów Latinoamerykanistycznych-Uniwersytet Warszawski, Mexico 2008.

9. Id., *El lenguaje enmascarado*, p. 80-84, ma traduction.

10. Id., *¿El dios en mosaico? La composición de la imagen de la deidad en los códices adivinatorios = Trace 71* (2017), p. 40-75.

11. Id., *¿El dios en mosaico?*, p. 44, ma traduction.

12. *Ibid.*, p. 45.

13. E. H. BOONE, *Incarnations...*, p. 9, ma traduction.

14. K. MIKULSKA, *Los dioses y sus nombres : el caso de los dioses solares*, dans K. MIKULSKA (éd.), *Comentarios al Códice Vaticano B*, 2019 (sous presse).

15. K. MIKULSKA (*¿El dios en mosaico?*) et L. VAUZELLE, « Tlaloc et Huitzilopochtli : éléments naturels et attributs dans les parures de deux divinités aztèques aux xv^e et xvi^e siècles », thèse de doctorat, PSL Research University, Paris 2018.

utilisée pour mettre en relation les dieux aztèques et leurs nombres¹⁶ ; en effet, la personnalité de chaque dieu se bâtit par l'association de plusieurs nombres symboliques, partagés plus ou moins largement par d'autres divinités.

Olivier Keller m'a fourni son opinion sur les possibilités de formalisation de ce type de relations :

Comme à plusieurs dieux peut correspondre le même nombre et qu'inversement à plusieurs nombres peut correspondre le même dieu, il n'y a, comme on dit en mathématiques, ni fonction de l'ensemble des dieux vers l'ensemble des nombres, ni fonction de l'ensemble des nombres vers l'ensemble des dieux. La seule chose qui subsiste d'un point de vue formel est un ensemble de couples (dieu-nombre), comme (maïs-4), (maïs-7), (maïs-2)... Un tel ensemble déterminé de couples s'appelle en maths une relation (non fonctionnelle) de l'ensemble des dieux vers l'ensemble des nombres. La relation peut se lire dans un tableau où la ligne d'un dieu donne l'ensemble des nombres attribués et où la colonne d'un nombre donne l'ensemble des dieux à qui ce nombre est attribué (Keller, communication personnelle).

Il en résulte que l'on peut élaborer des tableaux à double entrée portant en colonne les dieux et en ligne, les nombres. Cependant, on peut faire autant de tableaux que l'on veut en fonction de ce que l'on veut montrer. Par exemple, un tableau centré sur un dieu en particulier fera apparaître un entonnoir, en partant des nombres les plus partagés pour arriver, en bas de tableau, à ceux qui n'appartiennent qu'au dieu considéré (Tableau 1).

	dieu A	dieu B	dieu C
2	x	x	x
4	x	x	x
5		x	x
9	x	x	
3		x	

Tableau 1. Schéma théorique d'un tableau à double entrée en entonnoir, centré sur le dieu B. En colonne, les dieux, en ligne, les nombres.

Appliqué aux ornements de la déesse Xochiquetzal¹⁷, « Fleur Quetzal », ce type d'analyse mesure la fréquence de l'apparition des attributs de Xochiquetzal chez d'autres divinités ; il revêt la forme typique en entonnoir et s'achève par cinq attributs propres à la déesse, signalés en gris foncé. Mais il met aussi en lumière un trait indiqué en gris clair : les relations privilégiées qui s'établissent entre Xochiquetzal

16. D. DEHOUE, *L'imaginaire des nombres chez les anciens Mexicains*, PUR, Rennes 2011 (coll. Histoire des religions), p. 175-177. *El imaginario de los números entre los antiguos mexicanos*, Ediciones de la Casa Chata, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Centre d'études mexicaines et centro-américaines, Mexico 2014, p. 247-250.

17. Ces résultats seront publiés dans D. DEHOUE, *El patrón de composición de la diosa Xochiquetzal en los Códices Borgia y Vaticano B*, dans J. J. BATALLA ROSADO et M. Á. RUIZ BARRIO (dir.), *El Colegio Mexiquense*, Mexico 2020 (sous presse).

Résumés des conférences (2018-2019)

	Xiuhtecutli	Tlahuizcalpant	Quetzalcoatl	Tonacatecuhli	Cinteotl	Tonatiuh	Xochipilli	Xochiquetzal	Chalchiuhtlicue	Mayahuel	Tláloc	Tlazolteotl	Xipe
peinture corporelle jaune				X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
cheveux jaunes	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X		
diadème papillon			X	X	X	X	X	X	X	X			
disque or-jade				X	X	X	X	X	X	X	X		
barre tricolore				X			X	X					
fleur jaune								X	X				
heume de serpent								X	X				
peinture faciale solaire								X					
<i>nariguera mariposa</i>								X					
vêtements 4 couleurs								X					
plumets de quetzal								X					
heume de quetzal								X					

Tableau 2. Tableau à double entrée en entonnoir, centré sur Xochiquetzal dans le *Codex Borgia*. En colonne sont indiquées les divinités, en ligne, les ornements ; en gris clair apparaissent les relations entre Xochiquetzal, Xochipilli et Chalchiuhtlicue, et en gris foncé, les attributs propres à Xochiquetzal.

et Xochipilli (à sa gauche dans le tableau) et Chalchiuhtlicue (à sa droite). Cette remarque nous permet de poursuivre l'analyse.

Le couple Xochiquetzal (« Fleur Quetzal ») et Xochipilli (« Prince des Fleurs ») peut ensuite faire l'objet d'une analyse spécifique. Xochipilli figure la jeunesse masculine – et donc guerrière, solaire et joyeuse – représentée au moyen de certains attributs. Lorsqu'elle lui est associée, Xochiquetzal possède les mêmes caractéristiques et attributs, adaptés à sa féminité ; par exemple, les deux divinités portent une peinture faciale solaire, mais le soleil n'est pas représenté de la même façon dans les deux cas. Le couple formé par Xochiquetzal et la déesse de l'Eau, Chalchiuhtlicue (« Jupe de jade »), fait l'objet des tableaux suivants qui font apparaître que, malgré la grande proximité entre les deux divinités, chacune est clairement identifiée par des attributs propres.

Si l'on s'en tient au *Codex Borgia*¹⁸, la double personnalité de Xochiquetzal peut être résumée dans le Tableau 3.

Attributs propres à Xochiquetzal	Attributs propres au couple Xochiquetzal/Xochipilli	Attributs communs	Attributs propres au couple Xochiquetzal/Chalchiuhtlicue	Attributs propres à Xochiquetzal
		oiseau sur reins		
		trône de jaguar		
		peinture jaune		
		diadème papillon		
		disque or-jade		
	cheveux jaunes		fleur jaune	
	barre tricolore		heaume de serpent	
peinture faciale solaire				plumets de quetzal
vêtements à 4 couleurs				heaume de quetzal
ornement nasal papillon				ornement nasal papillon

Tableau 3. Diagramme de Xochiquetzal dans le *Codex Borgia*.

D'une part, Xochiquetzal était guerrière et, de l'autre, elle appartenait au monde de la fertilité féminine. Ces qualités ne s'exprimaient pas au travers de parures et d'ornements qui auraient été de sa propriété exclusive, mais en traçant des relations entre elle et d'autres divinités. En d'autres termes, au lieu de dire « Xochiquetzal est une guerrière », on disait « Xochiquetzal est un Xochipilli féminin ». Au lieu de

18. Les lignes de démarcation entre Xochiquetzal et Chalchiuhtlicue diffèrent selon les sources, en particulier entre le *Codex Borgia* et le *Codex Vaticanus B*.

dire « Chalchiuhtlicue est une déesse de la fertilité », on disait « Chalchiuhtlicue est une Xochiquetzal aquatique ». Cette manière de construire la physionomie d'une divinité était, à mon avis, caractéristique du panthéon du Mexique central. Elle déterminait le passage d'une divinité à l'autre sous forme d'un embranchement : dans le cas étudié, Xochiquetzal dérivait de Xochipilli pour ses aspects guerriers, mais Chalchiuhtlicue dérivait de Xochiquetzal pour sa fertilité.

Il en ressort une méthode qu'il faudra à l'avenir appliquer systématiquement à d'autres ensembles de dieux. On ne peut, en effet, étudier une divinité sans considérer l'ensemble de ses attributs, dont la plus grande partie est partagée par d'autres dieux. De proche en proche, chaque divinité est ainsi reliée à d'autres en réseau. L'un des effets de cette construction particulière est de constituer le panthéon en une totalité.

Sur le même sujet, le 1^{er} avril, Katarzyna Mikulska (Université de Varsovie) a parlé des noms des dieux, en prenant en exemple les dieux solaires. En effet, la chercheuse a préparé une nouvelle édition du *Codex Vaticanus B*, un manuscrit divinatoire précolombien du Mexique central¹⁹. Pour cela, après les chercheurs qui l'avaient précédée, il lui a fallu tenter d'attribuer un nom aux divinités représentées. Elle a donc comparé les séries complètes de divinités figurées dans tous les manuscrits divinatoires, et celles énumérées dans les sources alphabétiques rédigées au moment de la Conquête espagnole. En fonction des sources, plusieurs divergences apparaissent dans l'identité de certaines divinités : par exemple, pour une certaine position du calendrier divinatoire, certains documents donnent Tezcatlipoca pour dieu régent, et d'autres Tlahuizcalpantecuhtli. Alors, comment attribuer un nom à une image divine ? Mikulska s'est posé la question au sujet d'un ensemble de dieux solaires – Tonatiuh, Xochipilli, Piltzintecuhtli et Tonacatecuhtli-Cipactonal. Elle a analysé la signification spécifique de chacun de leurs attributs : un certain motif indique la brillance, la peinture faciale exprime la force solaire, les vêtements blancs la maturité. Elle en a conclu que les dieux solaires représentés conjuguèrent, chacun à sa façon, des traits attribués au soleil en général, et d'autres attribués à l'un des stades spécifiques du soleil : soleil levant, couchant ou encore nocturne. Ce sont ces nuances qui se reflèteraient dans les noms attribués aux quatre entités solaires, que l'analyse iconographique permet de saisir très précisément.

3. Étude de dieux

Plusieurs intervenants ont proposé l'analyse spécifique de certains dieux. Le 21 janvier, Loïc Vauzelle (EPHE, Inalco) a présenté « Les variations des parures divines dans les almanachs ». Si les parures des dieux constituent un système de communication (un langage), leurs variations introduisent un changement dans le message. Or il est souvent assez difficile d'étudier les variations de la représentation d'un dieu dans les manuscrits divinatoires, sauf dans le cas du dieu de la Pluie, Tlaloc. En effet, les almanachs le représentent sous des formes tantôt favorables,

19. K. MIKULSKA (ed.), *Comentarios al Códice Vaticano B*, Mexico-Varsovie 2019 (sous presse).

menaçantes et destructrices, ce qui permet de faire le partage entre les éléments généraux d'identification et les traits spécifiquement bénéfiques ou néfastes.

Le deuxième dieu qui a fait l'objet d'une présentation est le « dieu chien » Xolotl, dont Nicolas Latsanopoulos (Archam) a étudié l'iconographie dans le *Codex Borgia*. Dans l'almanach, N. Latsanopoulos s'est confronté au problème, déjà signalé *supra*, du partage de certains de ses attributs avec d'autres divinités – par exemple, la bande tricolore sous l'œil nommée *tlapapalli* est également portée par Xochipilli –, et son remplacement par d'autres dieux – par exemple l'un des *macuiltonalehqueh* peut figurer à la place de Xolotl. On trouve également la représentation de Xolotl dans les pages « narratives » centrales du *Codex Borgia*, interprétées selon les chercheurs comme des séquences rituelles ou mythiques. Celles-ci fournissent des indices qui renvoient directement au rôle du dieu dans les mythes. Enfin, N. Latsanopoulos complète son corpus de représentations par des pièces archéologiques en pierre ou poteries. Cette recherche inédite et de grande ampleur est effectuée dans le cadre d'une thèse à l'EPHE-PSL. Le 15 avril, N. Latsanopoulos a donné une conférence intitulée « Le chant d'Atamalqualiztli. État des traductions et interprétations ». Le dieu Xolotl apparaît, en effet, en contexte rituel, lors de la fête d'Atamalqualiztli (dont une image se trouve dans le *Códice Matritense del Palacio Real*, Madrid, fol. 254r), ainsi que dans un chant en nahuatl récité à cette occasion (*Primeros Memoriales*, fol. 279r-280r), dont N. Latsanopoulos a réuni les différentes traductions réalisées depuis la fin du *xix^e* siècle par divers auteurs. La mise en regard des deux documents s'est révélée très intéressante. Le temps n'ayant pas permis d'analyser dans le détail les différentes traductions, ce travail sera poursuivi l'an prochain.

Une troisième sorte de divinités a été présentée : ce sont les déesses terrestres, qui ont fait l'objet de la conférence d'Elizabeth Baquedano (University College London, Institute of Archaeology). Les déesses terrestres ont souvent été figurées sous forme de sculptures, dont, dès 1989, E. Baquedano a établi le catalogue et analysé les variables. La méthode suivie par la conférencière a consisté à partir des mythes aztèques de création de la Terre par démembrement, puis à rechercher la façon dont ces aspects mythiques sont représentés dans les sculptures.

4. Étude de signes

Les analyses des divinités rapportées ci-dessus se fondent en grande partie sur un déchiffrement des éléments de leurs parures. Pour parvenir à découvrir le sens d'un signe, les chercheurs commencent généralement par recueillir toutes les occurrences de sa représentation ; comme le signe figure chez des divinités variées, ils recherchent ensuite ce que celles-ci ont en commun, pour formuler des hypothèses sur sa sémantique. Des études circonstanciées des signes constituent donc un complément indispensable aux analyses des dieux présentées ci-dessus.

Dans cet esprit s'est tenue le 11 février la conférence de D. Dehouve intitulée : « Papillons, serpents et crocodiles. Réflexions sur quelques signes ». En effet, parmi les attributs partagés par Xochiquetzal et un certain nombre d'autres divinités figure

un ornement frontal que les chercheurs nomment « diadème de papillon »²⁰. Celui-ci est également fréquent dans les manuscrits mixtèques. La méthode a consisté en un recueil systématique de toutes les occurrences de ce diadème dans le *Codex Borgia* et le *Codex Vaticanus B*, en établissant une typologie de ses variantes, ainsi que la liste des divinités qui le portent. Puis on a remarqué la ressemblance, dans le centre du Mexique, des représentations de papillons, de serpents, du « monstre terrestre » nommé *cipactli* (crocodile), du mythique serpent de feu (*xiuhcoatl*) et des racines de l'arbre primordial de Tamoanchan. Une analyse précise a permis d'attribuer des traits précis d'identification à chacune de ces représentations, mais a également fait apparaître des jeux iconiques permettant un passage fluide des papillons, aux serpents, au crocodile et au serpent de feu. Finalement, le retour vers le « diadème » montre que celui-ci cumule des traits qui peuvent appartenir aux uns et aux autres, ainsi qu'aux racines de l'arbre de Tamoanchan. Comme il est porté par une liste de dieux impliqués dans les mythes de création (Tonacatecuhtli, Quetzalcoatl, Tonatiuh, Xochipilli, Xochiquetzal, Chalchiuhtlicue, Tlaloc et Cinteotl), on a émis l'hypothèse de sa signification créatrice.

Le 25 mars, Justyna Kowalczyk (Université de Varsovie) a présenté « L'herbe *malinalli* : ses usages et son symbolisme d'après les sources picturales ». La plante nommée *malinalli* est connue pour avoir donné son nom à un signe du calendrier de 260 jours. On la traduit généralement par « herbe tordue ». Pour J. Kowalczyk, le symbolisme de *malinalli* rejoint celui de l'herbe, nommée en nahuatl *zacatl*, qui a donné l'aztéquisme *zacate*, et c'est tout d'abord celui-ci qu'il convient d'analyser. En contexte rituel, le *zacate* constituait la matière première des balais utilisés dans un but de purification. Il était l'un des instruments de l'autosacrifice sanglant et on le tordait pour confectionner la « corde de pénitence », *nezahualmecatl*. Enfin, il représentait la superficie terrestre, formant notamment la chevelure des déesses terrestres ; il était répandu sur le sol avant les offrandes et symbolisait la frontière entre le monde humain et le non-humain. La conférencière pense que *malinalli*, étant une graminée appartenant au genre *zacatl* selon la taxonomie aztèque, pouvait désigner le *zacate* et être porteuse de son symbolisme.

II. Les nombres

Le 4 février, Olivier Keller (groupe de recherche sur l'histoire des mathématiques, université Paul Sabatier, Toulouse), a donné une conférence intitulée : « Un point de vue sur l'invention du nombre dans les sociétés traditionnelles ». O. Keller est l'auteur d'un livre sur l'origine des nombres²¹, un essai de philosophie des sciences qui revisite des thèmes classiques de l'anthropologie – mythes d'origine, « classifications primitives », rituels, divination et numérologie – à partir d'un questionnement

20. À la suite de J. L. FRANCO, *Representaciones de la mariposa en Mesoamérica, México antiguo* 9 (1961), p. 195-244.

21. O. KELLER, *L'invention du nombre. Des mythes de création aux Eléments d'Euclide*, Classiques Garnier, Paris 2016 (Histoire et Philosophie des Sciences 12). Voir le compte rendu de D. DEHOUE, *L'Homme* 231-232 (2019), p. 302-305.

issu de la contradiction fondamentale « un-multiple ». En effet, le nombre résulte d'une contradiction. Lorsque nous disons « un et un font deux », un et un sont « le même absolument » et « différents absolument ». « Le nombre ne peut exister sans le “un” qui est en même temps “des uns”, c'est-à-dire sans le un qui est en même temps multiple »²². Pour O. Keller, l'histoire de l'invention du nombre est celle du déploiement de la réflexion humaine sur la contradiction fondamentale de l'un-multiple, qu'il saisit tout d'abord dans les mythes de genèse et les classifications primitives. « Sur des modes divers, la genèse archaïque est donc l'un qui actualise sa multiplicité intrinsèque. Mais comment sortir du quantitatif de l'auto-démultiplication ? ». Comment exprimer la diversification ? Par ces formes hybrides que Keller nomme les « quanta » pour éviter de les nommer des « nombres », si bien qu'il propose dyade au lieu de 2, triade au lieu de 3, tétrade au lieu de 4, pentade au lieu de 5, etc. Un « quantum » est l'expression quantitative d'une qualité, qui renvoie le plus souvent aux genèses.

O. Keller a choisi de centrer sa conférence sur les quanta. Son ouvrage renferme de nombreux cas provenant de plusieurs aires culturelles, mais pas de Mésoamérique. Il a donc proposé une analyse des quanta mexicains, à partir de données recueillies par D. Dehouve²³ qui concernent l'usage qualitatif des nombres dans les dépôts rituels d'hier et d'aujourd'hui dits « d'offrandes comptées ». Il a proposé de considérer le quantum et le nombre comme deux catégories analytiques distinctes. Le nombre apparaît lorsque les multiplicités se déploient les unes par rapport aux autres au sein du même système numérique. Ce n'est pas le cas des quanta, puisqu'il n'existe entre eux aucun lien de caractère numérique ; ils sont indifférents les uns par rapport aux autres ; par exemple, un nombre plus élevé ne communique pas une plus grande valeur qu'un nombre plus petit. Qui plus est, pour exister, les quanta n'ont pas besoin de système numérique, il suffit de pratiquer une « bijection », c'est-à-dire une correspondance un à un entre des objets et une collection type ; « pour compter je dois certainement faire une bijection, mais je n'ai pas besoin de savoir compter pour mettre un verre devant chaque assiette de la table »²⁴. De cette façon, la tétrade des Mésoaméricains, et de façon plus générale des Amérindiens, suppose une bijection entre les quatre directions du monde et les paquets de quatre éléments qui servent à découper les choses les plus diverses. Elle représente la complétude du monde. Cependant, le quantum peut aussi désigner n'importe quelle qualité – individus, choses ou périodes de temps –, notamment dans les dépôts rituels mésoaméricains.

Le 6 mai, Carmen González (« Conter le temps compté », programme 2014-2018 de la fédération CNRS « Typologie et Universaux Linguistiques ») a présenté : « La numération quechua : son expression orale et son écriture dans les *quipus* ».

22. *Ibid.*, p. 12.

23. D. DEHOUBE, *L'imaginaire des nombres et El imaginario de los números*, ainsi que *Des nombres pour les dieux*, vidéo, 48 min., Tonaltepec Production. Version espagnole : *Números para los dioses*, 2010 Disponible sur la plate-forme Nakala (voir le site <http://danieledehouve.com>).

24. O. KELLER, *L'invention du nombre*, p. 18.

La conférencière a commencé par présenter les différentes langues appartenant à la famille quechua et leur répartition, puis les principes de la numération orale, fondée sur une base décimale stricte. Elle a montré comment ces principes sont représentés dans les *quipus*, cordes torsadées qui représentèrent à l'époque inca et coloniale une forme d'enregistrement des données. Ils comptent aujourd'hui près d'un millier d'exemplaires, de formes et de fonctions différentes (numériques, calendaires, « anormaux »). La conférencière a analysé plusieurs d'entre eux pour montrer comment s'y appliquent les principes de la numération orale et ceux de la notation positionnelle ; elle a remarqué l'existence de fractions dans un *quipu* indiquant la répartition proportionnelle du tribut entre plusieurs groupes démographiquement inégaux. Finalement, elle a placé les *quipus* dans le contexte de l'organisation socio-territoriale décimale de l'empire inca.

Les 13 et 20 mai, Gilles Rivière (EHESS-CERMA) a parlé de « Dualisme alterné et système des charges » en Bolivie²⁵. La communauté de Sabaya de langue aymara est située au sud-ouest du haut-plateau bolivien (province Sabaya, département d'Oruro). Le dualisme et la quadripartition, au fondement de l'organisation politico-religieuse – que le conférencier rapproche d'un système de royauté sacrée – observés depuis les années 1970²⁶ ont manifesté une grande stabilité dans le temps, comme le confirment les observations de G. Rivière, qui se poursuivent jusqu'à aujourd'hui, complétées par les sources documentaires. Le principe quadripartite est notamment repérable dans la manière dont les quatre *ayllu* se positionnent dans tous les « espaces communs » et lorsque les *jilaqata* et *alcaldes* (charges hiérarchisées, annuelles et rotatives) s'assoient lors des rituels, de part et d'autre du cacique ou Mallku Tata Sabaya, centre (*taypi*) et médiateur, qui porte le nom de l'ancêtre fondateur. Est alors constitué un *Pusi Suyu* (lit. « quatre parties » mais aussi « univers », « microcosme »), ensemble ordonné indispensable pour que les rituels puissent être réalisés. Les quatre *ayllu* se trouvent structurés par des oppositions hiérarchiques : masculin/féminin, droite/gauche, haut/bas et centre/périphérie. En ne considérant que la première opposition, il apparaît que les *ayllus* se répartissent en masculin du masculin, masculin du féminin, féminin du masculin et féminin du féminin. Dans les contextes rituels, par l'intermédiaire de leurs *jilaqata* et *alcalde* respectifs, les *ayllu* occupent à tour de rôle des positions différentes dans le *Pusi Suyu* avant de revenir à leurs positions initiales au bout de quatre ans. Ce cycle traduit une recherche de l'équilibre que le seul dualisme ne permet pas d'atteindre. Au cours des quatre années, et selon un ordre strict, se produit une inversion dans la hiérarchie : les *jilaqata* et *alcaldes* de la moitié du haut, associée

25. G. RIVIÈRE, « Amtat jan amtata... Caciques et Mallku dans les communautés aymara du Caran-gas (Bolivie) », dans A. ARIEL DE VIDAS (éd.), *Jeux de mémoires – Enjeux d'identités. Autour de l'histoire souterraine des Amériques. Mélanges offerts à Nathan Wachtel*, L'Harmattan, Paris 2008, p. 71-99.

26. G. RIVIÈRE, « Sabaya : structures socio-économiques et représentations symboliques dans le Caran-gas, Bolivie », thèse de doctorat de troisième cycle, Paris, École des hautes études en sciences sociales, 1982 ; « Dualisme et idéologie chez les Aymaras de Caran-gas », *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* t. XII, n° 3-4 (Lima-Paris 1983), p. 41-62.

à la droite et au masculin, vont s'asseoir à la gauche du *cacique*, tandis que ceux de la moitié du bas, associée à la gauche et au féminin vont s'asseoir à la droite de celui-ci. Se produit alors ce que Luc Racine²⁷, à la suite du sinologue Granet, a nommé prééminence alternée. Outre l'importance des chiffres 2 et 4, G. Rivière a également montré celle de 12, nombre qui exprime une totalité génésique repérable notamment dans le mythe de fondation du village, le nom donné à la maison de l'ancêtre fondateur ou celui de la pomme de terre dans des contextes rituels.

III. Thèmes rituels

Le 11 mars, Benjamin Balloy (EHESS-LIAS) a parlé des « Rites de feu nouveau dans le sud-est de l'Amérique du Nord : perspective comparée avec la Mésoamérique ». Spécialiste des Amérindiens du Sud-Est de l'Amérique du Nord, encore mal connu et étudié, le conférencier a présenté la région, les étapes de sa colonisation, sa composition linguistique, l'organisation sociale fondée sur des moitiés et la partition de l'année en deux parties : printemps/été marqué par la concentration de la population, automne/hiver par la dispersion. Puis il a décrit la cérémonie du Feu nouveau au XVIII^e siècle consistant à éteindre l'ancien feu et jeter les ustensiles, et rallumer le feu à l'aube à l'aide d'un forêt, actes rituels suivis de scènes de purification, de danses guerrières, de la scarification des hommes et des enfants, de chasse et de la consommation de produits nouveaux. Ce grand feu était allumé selon une périodicité annuelle, mais aussi dans plusieurs contextes particuliers (initiation masculine, départ à la guerre, réintégration des prisonniers échappés dans la communauté, par exemple). Après avoir tracé des lignes de comparaison avec les Feux nouveaux mésoaméricains, le conférencier a développé une analyse originale, associant les cérémonies du feu à la dynamique des corps, notamment l'ingestion d'aliments amers qui favorise la régurgitation²⁸.

Le 20 mai, Esther Katz (IRD, UMR 208 PALOC IRD/MNHN) a présenté un livre récemment paru sur le piment mexicain²⁹. Fruit d'une collaboration multidisciplinaire, cet ouvrage rassemble des contributions sur l'évolution ethnobotanique du genre *Capsicum*, la diversité génétique de *Capsicum annuum* au Mexique et des travaux anthropologiques. Il faut signaler deux contributions ethnohistoriques, d'Elena Mazzetto (sur les offrandes de piment vert *chilchotl* lors des fêtes aztèques) et de Danièle Dehouve (sur les usages rituels du piment du *chiltepin* chez les anciens Aztèques et les Tlapanèques contemporains). Loin de rechercher un symbolisme unique du piment, il convient de prêter attention aux variétés utilisées.

27. L. RACINE, *Inversion par prééminence alternée dans les classifications symboliques*, *Anthropologie et Sociétés* 21/2-3 (1997), p. 171-191.

28. B. BALLOY, *Le motif de la régurgitation dans les fêtes amérindiennes*, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Débats* (2016), en ligne : URL : <http://nuevomundo.revues.org/69501> (consulté le 19 mars 2020).

29. A. AGUILAR-MELÉNDEZ, M. A. VÁSQUEZ-DÁVILA, E. Katz et M. R. HERNÁNDEZ-COLORADO (éd.), *Los chiles que le dan sabor al mundo*, Universidad veracruzana-IRD, Xalapa-Veracruz 2018.

Enfin, deux conférences ont traité de certaines représentations du Mexique indien qui se situent au point de convergence entre danses et luttes. Le 14 janvier, David Robichaux (Universidad Iberoamericana, Mexico) et Manuel Moreno (École doctorale en Sciences humaines et sociales, doctorat d'anthropologie sociale, université de Picardie Jules Verne) ont présenté : « Aspects sociaux, religieux et sémantiques des danses de Texcoco ». Les conférenciers, qui filment depuis plus de dix ans les danses de la région de Texcoco, rattachent les groupes de danseurs au système de royauté sacrée et y voient une « bureaucratie chargée du rituel ». Après avoir présenté la région, proche de Mexico, caractérisée comme « post-indigène » du fait de son oubli de la langue nahuatl, ils ont principalement réfléchi sur la possibilité d'établir une typologie de ces danses, qui sont des représentations dévotionnelles d'une grande diversité. Ils ont présenté trois catégories : les *Moros y Cristianos* ou danses de combats, les danses d'haciendas et les danses de pèlerinage.

Enfin, le 27 mai, Véronique Roussely (CERCE-UPV Montpellier 3) a prononcé une conférence intitulée : « Expérience corporelle et subjectivation dans les combats rituels de Zitlala au Mexique ». Son livre récent³⁰ présente, en effet, les combats rituels du centre de l'État de Guerrero au Mexique, dont il renouvelle l'analyse de deux façons, en les considérant comme un universel anthropologique, et en introduisant dans leur analyse une anthropologie du corps. De retour d'un nouveau terrain mené au mois de mai sur les combats rituels (Tinkuy) de Macha en Bolivie, la conférencière a montré des vidéos sur les affrontements à poings nus de Zitlala, que l'on a pu comparer aux assauts plus violents de Macha.

Ces deux dernières conférences ont traité de représentations plus ou moins apparentées ; celles-ci sont souvent désignées au Mexique sous le nom de *danzas*, qui regroupe une catégorie très hétéroclite conjuguant musique, pas de danses, dialogues récités, et incluant parfois des confrontations violentes, une proximité classique pour Roberte Hamayon qui a écrit : « Une telle association entre jeux de type lutte et jeux de type danse est très largement répandue dans le monde, sans y être exclusive d'autres types de jeux »³¹.

30. V. ROUSSELY, *Les combats rituels de Zitlala au Mexique*, L'Harmattan, Paris 2018.

31. R. HAMAYON, *Jouer. Une étude anthropologique à partir d'exemples sibériens*, La Découverte, Paris 2012 (Bibliothèque du Mauss).