



UNIVERSITÉ LUMIÈRE LYON II

Faculté d'Anthropologie et de Sociologie

École doctorale : Sciences humaines et sociales

THÈSE pour obtenir le grade de Docteur de l'Université Lyon II

Discipline : Anthropologie et Sociologie

présentée et soutenue publiquement par José GONZÁLEZ-ENRÍQUEZ

le 5 décembre 2003

YAQUI / YO'EMEM / NAHUA

tradition, persistance culturelle et particularisme identitaire du peuple yaqui



Sous la direction du professeur François Laplantine

Devant un jury composé de :

M. LAPLANTINE François, Professeur à l'université Lumière Lyon 2

M. JACOPIN Pierre Yves, Professeur à l'université Paris 3

Mme VAZEILLES Danièle, Professeur à l'université Montpellier 3

M. COMELLES Josep M., Professeur à l'université de Tarragona (Espagne).



Illustrations page de garde : « *Maaso yi'iwa* » : Instituto Cultural Raíces Mexicanas y David Rojas.
Folklórico.com. Copyright© 1996-2002. « *Luchador* » : *La civilisation des Olmèques*, Jacques Soustelle.

Copyright González Enríquez José et Université Lumière - Lyon 2 - 2003. Ce document est protégé en vertu de la loi du droit d'auteur.

Table des matières

- Remerciements
- Dedicace
- INTRODUCTION
- PREMIÈRE PARTIE : L'AUTRE, UN INCONNU

◆ Les rencontres

- ◇ Santos García Wikit
- ◇ Un homme intrigué
- ◇ Manuel Carlos Silva Encinas

◆ Hermosillo, las Pilas, el Coloso

- ◇ Don Pablo Álvarez Romero
- ◇ Don Hilario Valenzuela

◆ Potam

- ◇ L'observation écourtée

◆ Vicam Pueblo

- ◇ Les Matachinim
- ◇ Le feu d'artifice
- ◇ La bénédiction

◆ Torim

- ◇ Don Albino Matuz Osuna
- ◇ Le Maejto Fausto

◆ Esperanza

- ◇ Les mots du Maejto
- ◇ Un art de la parole
- ◇ Le chemin de la vie

◆ Huírivis

- ◇ Le premier contact
- ◇ Les cycles alternés
- ◇ La limite imposée

◆ Casas Blancas

- ◇ Doña María Matuz
- ◇ Un monde magico-religieux
- ◇ Les ombres du corps

• DEUXIÈME PARTIE : UN PEUPLE RÉSISTANT

◆ La Terre ancestrale

- ◇ Pusolana. La terre des Cáhita
- ◇ Les zones d'influence
- ◇ Les chemins du Nouveau Monde

◆ L'espace, le temps et l'esprit

- ◇ Le hors du temps
- ◇ Les fleurs de l'esprit
- ◇ L'espace du pouvoir

◆ Les Surem

- ◇ Les immortels
- ◇ Les petits hommes
- ◇ Le tiers espace

◆ L'autre côté du monde

- ◇ La voie du ciel
- ◇ La géométrie de l'espace
- ◇ Les formes enchantées

◆ La dualité des corps

- ◇ L'en-dehors
- ◇ La réalité du double
- ◇ Le mouvement translatif

◆ Le regard altéré

- ◇ L'autre du corps
- ◇ La mimésis d'imprégnation
- ◇ Les plantes de pouvoir

◆ Les contes de l'infini

- ◇ Baa Yooi
- ◇ Yoobwa

◇ Légende yaqui des prédictions

• TROISIÈME PARTIE : LE MONDE AMÉRINDIEN

◆ La finitude du temps

- ◇ Le feu nouveau
- ◇ Les fondations du mythe
- ◇ La Toltéquité

◆ Le monde dual

- ◇ L'Arbre cosmique
- ◇ La magie du monde
- ◇ Le corps complet
- ◇ Tlácatl, l'homme « *diminué* »

◆ Le Seigneur de l'aube

- ◇ L'esprit magique : le Cerf
- ◇ Le corps métamorphosé
- ◇ La Fleur de « *l'imprégnience* »

◆ L'infini de l'homme

- ◇ Le feu du renouveau
- ◇ Les « *fleurs* » de la Liberté
- ◇ La nature du Serpent

◆ La quadrature de l'Univers

- ◇ La « loi du centre »
- ◇ Le puissant et l'abstrait
- ◇ Le nombril du monde

◆ L'axe de l'efflorescence

- ◇ Le point de rencontre
- ◇ La croisée des chemins
- ◇ Le pouvoir des contraires
- ◇ Le retour à l'axe

- CONCLUSION
- LEXIQUE YAQUI
- LEXIQUE NAHUATL
- APPENDICE
- BIBLIOGRAPHIE

◆ I. A PROPOS DE L'ANALYSE

- ◇ Ouvrages en espagnol

Remerciements

Al pueblo Yaqui.

Nos remerciements vont au professeur Philippe Jacquin pour avoir défendu ce projet depuis le début et pour avoir assuré la direction de ces recherches. A monsieur François Laplantine pour son soutien dans des circonstances pénibles et douloureuses.

A notre ami le Mtro. Manuel Carlos Silva Encinas (Université du Sonora) pour son aide précieuse et l'amitié qu'il nous a témoigné. Merci à Tonatiuh Castro Silva de la Dirección General de Culturas Populares, Unidad Regional Sonora, sans qui, nombre de nos démarches seraient restées vaines.

Aux membres du personnel de l'INAH (Institut National d'Anthropologie et d'Histoire) d'Hermosillo et plus particulièrement à Jesús Carrillo et à Juan Daús Urquidez pour sa disponibilité au sein du service bibliothécaire.

Nous exprimons notre gratitude toute particulière à madame le professeur Evelyn Hu-DeHart, nommée récemment directrice of the Center for the Study of Race and Ethnicity in America at Brown University.

A notre très cher ami Carlos Janin (gracias Maestro) ainsi qu'à madame le professeur Suzanne Daillie pour avoir veillé à la rigueur du travail écrit.

Une pensée pleine de reconnaissance à María Teresa Guevara (gracias encanto), Olaya Fiel, Alice Gutman, Anne de Lagonde, Sylvie Laforêt, mais aussi à Jorge Casas, Juan Pablo Casas, Arturo Gándara, Gérard Brochard et Alain Victor Baptiste.

Nous voudrions aussi exprimer tous nos remerciements au Maejto Alfonso ainsi qu'à son épouse, au Maejto Juan Sabiba et au Commandant Jesús Martínez.

Un grand merci à Crescencio Buitimea Valenzuela pour nous avoir reçu dans sa maison, nous avoir donné de précieuses informations et nous avoir remis un recueil de contes yaqui.

Que soient enfin remerciés tous les membres de la communauté yaqui qui sont venus à notre rencontre.

*à mes parents
a la mala suerte*

INTRODUCTION

Partir à la rencontre des Yaqui reste une démarche empreinte de nombreuses difficultés et trop souvent soumise, pour celui qui désire effectuer une enquête ethnographique, aux bonnes dispositions des Autorités yaqui. Notre intérêt pour la communauté yaqui est, avant tout, la volonté de découvrir une autre façon de penser le monde, c'est-à-dire celle des Amérindiens. Ángel María Garibay, dans son prologue au livre de Miguel León-Portilla, *La pensée aztèque*, écrit, à ce propos, que « *chaque culture possède sa façon particulière et incommunicable de voir le monde, de se percevoir soi-même, d'appréhender ce qui transcende tout à la fois l'univers et l'individu* »Note 1. .

Notre rencontre avec la communauté yaqui, ou plus exactement avec certains de ses membres, a été tributaire de la disponibilité et du comportement des personnes qui sont venues délimiter le cadre de ce travail de recherche. En outre, passer sous silence les modalités d'enquêtes à la source de l'organisation de cette étude serait priver le lecteur de la réalité à laquelle nous avons été confronté. Sans le soutien du Mtro. Manuel Carlos Silva Encinas^{Note2}, ce qui a fait la particularité de cette étude serait alors apparu comme un rapport de recherche pris dans le cadre officiel des organismes culturels d'Hermosillo, la capitale de l'État du Sonora (Sonora Tour, ISSSTE, DIFOCUR, etc.). Le Mtro. Manuel Carlos Silva, depuis environ une quinzaine d'années, grâce à une démarche personnelle, a créé des liens très étroits avec des membres de la communauté yaqui. Lors de notre premier séjour dans le village de Huírivis, pour la Semaine Sainte, nous avons pu apprécier la place et le rôle que le Mtro. Manuel Carlos Silva tenait dans le déroulement des festivités. A notre grande surprise, il officiait comme quatrième danseur Pajkoola^{Note3}. Nous n'avons pas souvenir que ce genre de situation — un yori (Blanc) danseur Pajkoola — se soit déjà présenté, surtout connaissant la méfiance et l'hostilité légendaires des Yaqui envers les yorim (pluriel de yori).

L'appui du Mtro. Manuel Carlos Silva avec la spécificité du procédé d'interaction qui s'est mis en place entre nous et les Yaqui, par sa façon d'agir, nous a situé dans un espace où notre comportement a lui aussi précisé la nature de nos relations avec les Yaqui.

Les conditions de vie des Yaqui sont très difficiles et cette réalité détermine, pour une grande majorité des membres de la communauté yaqui, l'attitude qu'ils adoptent envers les intervenants étrangers. Jane Holden Kelley, à propos de son enquête ethnographique auprès des Yaqui, écrit : « *Le mot que les Yaqui utilisent le plus pour décrire leur mode de vie, c'est le mot **dur**. La Loi yaqui est dure ; la façon d'élever les enfants est dure, les individus décrivent leurs vies comme dures ;...* »^{Note4}. Cet aspect de la communauté yaqui nous renvoie à la « *force de leur identité ethnique* »^{Note5}, qui est l'un des traits identitaires que nous avons observés auprès des individus qui nous ont abordé. Ce trait nous permet également de considérer, comme le souligne Jane Holden Kelley, les individus de la communauté yaqui non pas en tant que « *groupe compact, mais comme une population mobile, dispersée, en contact avec d'autres groupes ethniques* »^{Note6}. Nous insistons sur ce point, celui de la mobilité des individus, car déjà à l'époque de l'expulsion des jésuites, en 1767, nous savons, d'après Edward Spicer et selon les registres de l'évêque Tamarón y Romeral^{Note7}, que 40 000 yaqui travaillaient dans tout le Sonora et le Sinaloa ainsi qu'à l'Est de la province de Nueva Vizcaya. Edward Spicer ajoute, d'ailleurs, qu'il ne s'agissait pas d'un phénomène nouveau mais d'un véritable mode de vie du peuple yaqui. Ainsi, il y avait plus de yaqui hors de la communauté que dans les Huit Villages du Río Yaqui dont la population s'élevait à 22 500 individus.

Les Yaqui sont des individus épris de liberté, des hommes dont l'attitude peut dès lors introduire les différences entre, par exemple, le discours officiel des Autorités yaqui et la parole qu'un yaqui peut transmettre, dans un cadre précis, au chercheur. Le sentiment de liberté des individus, au sein de la communauté yaqui, nous en avons été témoin lors de l'affrontement armé entre les Yaqui et les Ejidatarios^{Note8}, de Líliba^{Note9}, qui avaient investi un terrain communal yaqui pour construire un parc aquicole dans la Bahía de Lobos.

Dans un autre registre, le Mtro. Carlos Silva nous a rapporté, lors de notre séjour à Huírivis pendant la Semaine Sainte, que le chef des Chapayecam (Carlos García, un sorcier très dangereux d'après certains), depuis qu'il dansait avec les Pajkoola (trois ans déjà), ne lui avait jamais adressé la parole. Ce comportement traduit l'intérêt que peuvent porter certains Yaqui à la présence de yorim sur leur territoire. Les Yaqui veulent préserver leur liberté et chaque individu porte en lui cette volonté, d'autant plus qu'au sein de leur propre communauté ils ne ressentent pas la nécessité de se sentir valorisés par un agent externe. Ils existent en tant qu'individus et ces individus constituent la Nation yaqui.

La particularité de cette étude s'est donc manifestée à partir, d'une part, du comportement que nous avons adopté auprès des Yaqui et, d'autre part, par la façon dont certains d'entre eux ont institué le cadre de nos échanges. Confronté à cette situation, il nous a semblé opportun, pour définir le procédé méthodologique de

ce travail, de prêter une attention toute particulière à ce qui fonde le particularisme yaqui et qui prend racine dans la façon dont les Yaqui appréhendent par le mythe leur origine, leur identité et leur relation avec le monde naturel et surnaturel. Soumis également à la difficulté d'obtenir des informations directement auprès des membres de la communauté yaqui nous nous sommes tournés vers les études antérieures pour compléter et élargir notre propre vision des Yaqui. Cet examen des divers articles, documents et ouvrages de références nous a amené à considérer les Yaqui dans un contexte beaucoup plus large et à prendre en compte une vision plus étendue de la pensée amérindienne ; le mythe tel qu'il est appréhendé par les Amérindiens semble reproduire des similitudes qui ne doivent pas pour autant masquer les dissemblances entre les différents peuples.

Dans notre deuxième partie, nous nous sommes donc attachés à restituer la cosmovision yaqui autour du binôme huya aniya/yo aniya — avec ses autres mondes — car il introduit ce que nous avons dénommé la fonction ré-évaluative des individus confrontés aux manifestations de la « *surnature* »[Note10](#), et des formes enchantées, surtout celles qui se trouvent dans le yo aniya. Edward Spicer ajoute, à ce propos, que le yo aniya, « *l'ancienne source de toute la grande tradition yaqui, se confond parfois avec un groupe de sorciers et d'adeptes de la magie noire* »[Note11](#). Le yo aniya apparaît alors comme la source du pouvoir du monde naturel, mais aussi du Seya Wailo, le « *Monde de l'Aube* »[Note12](#), et de ce monde magique « *des sources montagneuses* »[Note13](#), des Pajkoola. Il est, dans la vision yaqui, le monde des forces de l'Univers qui circulent, entre autres, à travers le don du sewataka ou seataka, « *corps de fleur* », et du « *rêve éveillé* ». Les Yaqui, même au détriment de leur survie, auraient préféré disparaître que de laisser les yorim profaner leur espace sacré, *Source* des Surem[Note14](#), et du Seya Wailo. C'est l'univers du Malichi, « *Seigneur du Cerf* », des sewam, « *fleurs* », du yoawa, « *essence de la terre* » etc., où celui qui maîtrise le « *rêve éveillé* » parvient s'il ne tombe pas sous l'emprise de la peur, au lieu de pouvoir de sa métamorphose. Pour les Yaqui défendre cet espace des « *relations spéciales avec le surnaturel* »[Note15](#), c'est préserver les formes de leur identité ethnique que l'on retrouve dans l'art de la danse, du chant, de la musique et de la poésie, mais aussi dans d'autres domaines comme l'art de la guérison, de la chasse, de la guerre, de la parole, en un mot dans « *l'Esprit du yo aniya* »[Note16](#).

Aujourd'hui encore, les yorim ont beaucoup de difficultés à comprendre les raisons de l'acharnement qui pousse les Yaqui à défendre un particularisme identitaire que beaucoup de yorim considèrent comme une « *anomalie* ». D'ailleurs, il faut ajouter que les Sonorenses, depuis le XIXe siècle, comme l'a écrit Edward Spicer, même s'ils portent un regard plus aiguisé sur ce que sont réellement les Yaqui, continuent à considérer les Yaqui « *como no del todo humanos* »[Note17](#), c'est-à-dire « *comme pas tout à fait humains* ». Les Yaqui ont vécu « *dans un monde différent* »[Note18](#), et c'est peut-être à cause de cela que nous ne parvenons pas toujours à comprendre ce qui pour les Yaqui donne son sens au monde. Le particularisme identitaire des Yaqui, tel qu'il s'est présenté à nous, manifeste avant tout la volonté de ce peuple de protéger, jusqu'à la mort si nécessaire, ce temps mythique du bat-naátaka, du Kuta nokame, « *l'Arbre prophète* », des Surem ainsi que des formes animales à l'origine de l'instruction des « *arts magiques* »[Note19](#). Les Yaqui, après avoir subi les pires atrocités, sont devenus la mémoire vivante où dans le monde dans lequel nous vivons se cachent les mécanismes de la Liberté.

Dans notre troisième partie, nous avons tenté de valoriser la part du mythe, cette réalité vécue, telle qu'elle nous est librement apparue dans la mythologie yaqui et nahuatl. Ce procédé a assez rapidement dégagé une cosmovision où les deux sources citées ont défini un domaine de convergence qui nous a permis de construire la visée de notre réflexion. Pour ne citer qu'un seul exemple, Leticia Varela, dans *La música en la vida de los Yaquis*, a relevé bon nombre d'analogies entre la poétique florale in xóchitl in cuicatl des Nahuatl et les chants traditionnels des Yaqui ; la présence du colibri dans les chants yaqui révèle une fonction similaire à celle qu'il occupe comme symbole du poète divin dans la poésie nahuatl[Note20](#).

Ainsi, dans l'expression mythico-poétique des Nahuatl et des Yaqui sont alors apparues les formes et les figures symboliques capables de provoquer les tensions nécessaires pour évaluer les liens opérateurs de la cosmovision amérindienne. Dès lors, autour du mythe de Quetzalcóatl, le « *Seigneur de l'aube* », et de la

Toltecáyotl^{Note21}, les attributions de Seya Wailo ou Sewa Wailo, qu'Edward Spicer traduit par « *Terre sous l'aube ou Lieu des fleurs* »^{Note22}, nous ont permis de considérer autrement celui qui dans la mythologie yaqui est appelé Sewa yo'eme, homme-cerf-fleur. Quetzalcóatl, homme-oiseau-serpent, et Sewa yo'eme, homme-cerf-fleur, participent l'un comme l'autre à un référent symbolique par lequel ils impriment le mouvement du monde dans sa création, sa destruction et sa régénération. A partir du binôme, Quetzalcóatl/Sewa Wailo, se sont alors mis en place les différents noyaux d'analyses dans lesquels notre propos a été de valoriser la pensée amérindienne du Mexique pour restituer, autour de l'homme/animal, de la fleur, du Cerf, du rêve, de Xochiquetzal et de Vari sehua, les « *Divinités fleurs* », de Tamoanchan et de Itom'achai, « *l'Arbre ancestral* », de la Voie Lactée, etc., une part infime du regard que les Amérindiens portent sur le monde. En outre, par le truchement de ces divers éléments, d'autres pistes sont apparues où les phénomènes du mouvement translatif, de la métamorphose, de la « *mimésis d'imprégnance* », de l'autre moi, de la dualité, de l'en-dehors, du pouvoir des plantes, des animaux et des minéraux, etc., ont enrichi les cadres de notre travail de réflexion. La pensée amérindienne reste encore à explorer et à sauvegarder dans ce que Miguel León-Portilla a lui-même tenté de valoriser en s'opposant à certains philosophes qui « *continuent à croire que l'élaboration systématique, fondée sur une logique rationnelle, constitue la seule forme possible de philosophie authentique. Evidemment, pour les philosophes de ce type, les idées des sages nahua ne peuvent être qualifiées de philosophiques. Selon cette même prévention, des philosophes de l'envergure de saint Augustin, de Pascal, de Kierkegaard, d'Unamuno, d'Ortega et de Bergson, qui se sont tenus à l'écart des jongleries conceptuelles des systèmes, ne pourraient appartenir à la discipline philosophique* »^{Note23}.

Notre regard sur la pensée amérindienne, et plus précisément sur les Yaqui, induit une démarche similaire qui veut croire que, par l'expression de leur identité ethnique et par le lien qui les unit au huya aniya/yo aniya (le monde naturel et enchanté des pouvoirs ancestraux), au sewa aniya (le monde des fleurs et de l'altération), au tenku aniya (le monde du « *rêve éveillé* »), au tuka aniya (le monde de la nuit et de l'ombre), à Sewa Wailo, à Itom'achai, etc., ils participent à la préservation d'une perception du monde définie par leur particularisme identitaire. Ce regard résulte, avant tout, de la façon dont se sont présentés à nous les éléments révélateurs de l'attention que les Yaqui accordent aux formes ancestrales de leur identité ethnique, c'est-à-dire celles du Sewa Wailo, des Surem, de Yomumuli^{Note24}, des Kobanaom^{Note25}, des Junak eame, les « *Sages* », etc. Ainsi, les Yaqui forts de leur particularisme identitaire et de leur auto-déterminisme ont, dès leurs premiers contacts avec les Espagnols, toujours défendu leur liberté ainsi que la terre sacrée de leurs ancêtres, sources des formes enchantées et des « *pouvoirs divins* »^{Note26}. De plus, la résistance des Yaqui n'est pas seulement un combat pour défendre la terre qu'ils ont reçue comme héritage « *d'êtres surnaturels* » mais, comme l'a écrit Edward Spicer, il s'agit notamment de préserver les lieux de pouvoir dans lesquels se manifeste la force magique du yo aniya.

Ce travail de recherche s'est donc construit autour de notre rencontre avec les Yaqui et de nos séjours successifs auprès de certains membres de cette communauté, mais aussi à partir du regard personnel que nous avons porté sur des individus qui, dans la majorité des cas, étaient peu enclins à nous donner des informations. Mais, ce manque de coopération nous a permis d'appréhender, en fait, l'importance que les Yaqui accordent, aujourd'hui encore, à la présence du huya aniya/yo aniya, ce monde de la nature/surnature, à travers lequel les Yaqui souhaitent préserver l'équilibre précaire de leur identité. Et, pour aboutir, un tant soit peu, à la compréhension du binôme huya aniya/yo aniya, de cette « *surnature* » à la fois singulière et indissociable de la nature, de cette représentation du temps mythique du bat-naátaka^{Note27}, nous nous sommes alors tourné vers l'ouvrage de López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, et sa définition de la « *surnature* ».

Il écrit : « *La surnature s'imaginait matérielle, potentiellement visible, tangible, audible. Elle était lointaine pour l'homme à cause des limites de celui-ci ; mais il se trouvait immergé en elle. Quand l'être humain croyait briser ses propres barrières de la perception, il sentait qu'il voyait le monde plus parfaitement. Le secteur imperceptible, tout comme le perceptible obéissait à la lutte des opposés complémentaires, à l'alternance dans la domination, aux hiérarchies ; il y avait les appétits, les carences, la lutte pour l'obtention du complément ; il y avait la possibilité d'accords, de récompenses, de mystifier l'adversaire. La partie de la surnature qui se trouvait à la surface de la terre était également son monde ; à ceci près qu'elle se cachait à*

son regard [...].

L'homme devait vivre parmi des êtres invisibles, mû par des forces dont il ne pouvait capter et contrôler l'intensité. Il trouvait la surnature dans les montagnes et dans les courants de l'eau, dans les pierres qui le faisaient trébucher sur le chemin, dans ses outils de travail, dans les champs de culture, dans son propre organisme. Pour se défendre, il devait recourir à des moyens très précis : une conduite morale qui maintiendrait l'équilibre de son organisme et qui le préserverait du châtement ; l'astuce ; le respect religieux de rituels et les offrandes ; la résignation face à l'adversaire ; et, surtout, la protection des pouvoirs et de la connaissance d'hommes réputés spécialistes dans le maniement de la surnature »[Note28](#).

Les Yaqui, comme l'a souligné Jean-Pierre Chaumeil, à propos des Yagua[Note29](#), participent d'une cosmovision, autour du binôme du huya aniya/yo aniya, qui ne conçoit pas la séparation entre la nature et la « surnature », c'est-à-dire la rupture avec ce qui détermine leur façon d'appréhender le monde, ce qui, en fait, oppose le dual et le binaire. L'espace de l'identité yaqui, ou plutôt de leur particularisme, repose sur la réalité vécue du monde mythique, de la « surnature », de cet univers ouvert à ce que López Austin a appelé le mouvement de l'invisible intériorité[Note30](#), où le corps (tonal et nahual, pour les Nahuas, ou ombre et lumière, pour les Yaqui) prend conscience de sa dualité. Ainsi, par leur appréhension du temps mythique du bat-naátaka, les Yaqui se sentent toujours en liaison avec la fluidité de la sur-réalité du huya aniya s'exprimant au travers du yo aniya. Nous voilà pris dans une expression du monde qui s'articule autour de phénomènes responsables de la création d'un corps réceptif (grâce à l'ombre et à la lumière) à sa translation ou à sa métamorphose aussi bien dans le monde du rêve que celui du mythe, c'est-à-dire dans la réalité vécue de l'autre espace. La « surnature » c'est le domaine de la translation, de la métamorphose, du mouvement (comme l'un des sens que renferme l'étymologie du mot chaman)[Note31](#), de celui que l'on nomme l'homme/animal, mais aussi de celui qui chez les Yaqui devient l'homme/fleur, deux éléments auquel il faudrait ajouter l'homme/pierre, le Técpati[Note32](#), « Seigneur Pierre », des Nahuas. Enfin, la présence de la « surnature », celle qui enrobe et soutient la nature, vient valider le sentiment profond des Yaqui de pouvoir maintenir et de continuer à faire exister le temps mythique du bat-naátaka par la protection du huya aniya/yo aniya.

D'autres auteurs nous ont également permis de mieux appréhender la cosmovision du peuple yaqui grâce à leur réflexion autour d'éléments comme ceux que Bertrand Hell explore avec les notions ou les concepts de « l'efficacité symbolique », du « désordre », de « l'adaptabilité » ou bien encore Michel Boccara avec son interrogation sur la part animale de l'homme. Une interrogation grâce à laquelle nous avons pu générer le néolo-gisme d'anatismes[Note33](#), dans notre perception de l'homme/animal, et qui nous renvoie aussi à la notion « d'imprégnance » que René Girard nous a inspirée par sa théorie de la « mimésis d'appropriation »[Note34](#). Enfin, Stéphane Labat et son livre, *La poésie de l'extase et le pouvoir chamanique du langage*, nous a amené à valoriser la force poétique du mot et de la parole, celle que le nahualli, le « sorcier », le guerrier-poète, etc., expriment pour s'imprégner du mouvement de la « surnature ». Ce langage de la double réalité qui provoque le changement ouvrant alors sur le chemin de la liberté, de la vie/mort, et sur lequel, comme l'a écrit Stéphane Labat, le « chaman, lui, ne désire pas Dieu mais, ... la liberté »[Note35](#). Il considère alors que la définition du chaman — nous préférons le terme de sorcier[Note36](#) pour les Amérindiens — « n'est donc plus seulement **technicien de l'extase** mais **technicien de la Source**. Par sa ou ses techniques (les mots ou le rythme pour le poète), mais surtout par sa vie, le chaman voit et transmet la **Source** »[Note37](#).

La parole du sorcier, du guerrier-poète, dévoile enfin « la parole du double, l'apprentis-sage de l'Autre »[Note38](#), de l'altérité, ce monde des formes enchantées et magiques qui pour les Yaqui apportent la clef de la métamorphose et de la liberté. Le guerrier-poète pénètre, en fait, l'autre côté du monde et précipite son corps vers les manifestations du pouvoir parce qu'il reconnaît dans le monde de la nature/surnature le véritable enjeu de sa présence sur terre : affronter la mort.

Mythologie yaqui, mythologie nahuatl, particularisme identitaire, persistance culturelle, mais aussi rythme, mouvement, translation, métamorphose du corps, nature/surnature, ombre/lumière, tonal/nahual,

interne/externe, vie/mort, en une phrase la double réalité du monde, tels sont certains des thèmes forts vers lesquels notre travail de recherche s'est orienté avec une terminologie dans laquelle nous avons tenu à privilégier des termes comme ceux de nahualli, « *sorcier* », (au lieu de chaman), de nahualisme (au lieu de chamanisme), d'anatisme (au lieu d'animisme), etc., pour marquer notre séparation avec un discours parfois captif d'une dialectique induisant un regard biaisé sur la réalité des peuples amérindiens. Cette réalité des Amérindiens qui, au mépris de leur véritable identité, sont, au fil des siècles, relégués vers le domaine folklorique de l'attraction pour touristes, du néo-chamanisme, de la bio-écologie, de la contre-culture, du New Age, etc. Et, aujourd'hui, nombreux sont ceux qui s'étonnent ou ne comprennent pas l'attitude des Yaqui qui refusent que leurs cérémonies soient photographiées, filmées, que leurs musiques soient enregistrées, que l'intrusion abusive de yorim, sur leur territoire, puisse provoquer la colère des Yaqui prêts à donner leur vie comme ce fut le cas en juin 2000.

Notre enquête ethnographique a donc été tributaire de cette situation et au-delà du sentiment d'échec, c'est l'attitude des Yaqui qui a forcé notre respect, qui nous a révélé que réduire un peuple à une compilation de notes, d'enregistrements, de photographies, de documentaires, s'est sans aucun doute réduire l'appréhension du monde de l'Autre.

PREMIÈRE PARTIE : L'AUTRE, UN INCONNU

*« Los yaquis son aquellos que desconfían de los yoris
por los engaños que les hicieron y son muy serios,
corajudos y celosos de sus costumbres, tradiciones
y sobre todo de sus tierras; los yaquis son muy valientes
porque no se dejan ganar en las guerras.
Si alguien viene de fuera y les habla, por ejemplo un yori
y les propone algo, lo hacen esperar mucho hasta
que hablan entre ellos, si se ve que va a ser bueno para su pueblo,
que no les van a hacer daño, lo aceptan.
Pero con una sola persona de las autoridades tanto tradicionales
como eclesiásticas que no esté de acuerdo, no acepta »[Note39](#). .*

Manuel González Molina

En 1994, trois ans avant mon inscription en doctorat, j'ai effectué un séjour au Mexique, dans l'État du Sonora, pour établir une première prise de contact avec les Yaqui, groupe amérindien reconnu pour son auto-déterminisme et ses qualités guerrières.

Avant de délimiter le cadre méthodologique de ce projet et d'aborder l'enquête de terrain proprement dite, je dois préciser les modalités qui m'ont permis de rencontrer les Yaqui. Dès mon arrivée à Hermosillo, capitale de l'État du Sonora, les personnes qui sont venues à ma rencontre ont déterminé ce qui quatre ans après devait provoquer ma première participation à une fête religieuse yaqui.

Toutefois, les choses auraient pu prendre une toute autre tournure si, face à l'attitude du « manipulateur »[Note40](#), je ne m'étais pas tenu sur mes gardes. Carlos Valenzuela Gutiérrez, le « manipulateur »[Note41](#), responsable du département d'action culturelle de la ISSSTE à Hermosillo, est la première personne qui est intervenue comme médiateur dans mes démarches pour établir le contact avec les Yaqui. Dès le début de notre coopération, Carlos Valenzuela s'est situé dans un processus de manipulation qui me rendait tributaire de ses décisions. Pendant plus d'une semaine il s'est appliqué à me fixer des rendez-vous, plusieurs fois dans la même journée, pour d'une part, me faire prendre conscience de la faveur qui m'était accordée et, d'autre part, consolider l'image des Yaqui en tant que tribu difficile à approcher.

Ce procédé d'approche a pris fin le jour où le « manipulateur » m'a fait rencontrer Cutberto Tolano Audeves qui a fixé la date de mon départ pour El Valle del Yaqui. Mon interprétation de cette mise en situation s'oriente vers l'occasion qui leur était donnée de rencontrer Santos García Wikit dont j'avais prononcé le nom au cours de nos entretiens. Cet homme, Santos García Wikit, comme j'ai pu très rapidement m'en rendre compte, représentait pour monsieur Cutberto Tolano, dans le cadre de son travail de chroniqueur et de divulgateur de la culture yaqui, une source d'informations inestimable.

Par ailleurs, j'ai également mis à profit ce séjour pour découvrir les installations de la Uni-Son, c'est-à-dire l'Université du Sonora, et faire ainsi la connaissance du professeur Manuel Carlos Silva Encinas. Nous nous sommes vus deux fois : la première dans son bureau à la Uni-Son, et la deuxième chez lui. Les informations que Manuel Carlos Silva m'a alors données ouvraient un champ d'exploration qui rendait compte des phénomènes magiques propres à la mythologie yaqui. Ainsi, Manuel Carlos Silva a fait référence aux mondes de pouvoir des Yaqui tels que le yo aniya et le yo joara[Note42](#). (termes qui à cette époque m'apparaissaient très hermétiques), à la « métamorphose de l'univers », et aussi à celle du Venado[Note43](#). (du sewa yo'eme) dans sa mimétique avec d'autres formes animales comme les oiseaux, le serpent, le crapaud, etc. Ces indications révèlent en fait un univers où « l'essence du Cerf » induit un rapport à l'autre côté du monde qui pour les Yaqui se manifeste dans le huya aniya/yo aniya. Enfin, Manuel Carlos Silva, à propos des « curanderos »[Note44](#), a insisté sur l'importance du « rêve » chez les Yaqui, surtout quand le « curandero » s'immisce dans le rêve du patient pour, par son propre rêve, agir sur les causes du mal.

Je n'avais pas encore prêté attention à la pratique du « ensueño », c'est-à-dire du « rêve éveillé », qui est le fondement du lien qui unit les Yaqui aux pouvoirs ancestraux du yo aniya et du Yooeta. Le Yooeta dont la double expression, en tant que « Maestro » et « Benefactor »[Note45](#), introduit le phénomène du double, de la dualité. A ce moment là, je ne savais pas encore que Manuel Carlos Silva jouerait le rôle du « passeur », modalité d'interaction qui devait me donner la liberté d'être un individu parmi d'autres individus.

Le procédé méthodologique mis en place dans cette première partie, s'est donc construit autour de mon expérience auprès de la communauté yaqui et, avant tout, à partir des modalités d'interaction que j'ai définies ou qui m'ont été rapportées. Le rôle de Manuel Carlos Silva, en tant que « passeur », a été décisif dans la réussite de mon travail de terrain. Ce dernier m'a alors informé du risque que je prenais si je faisais une demande officielle d'enquête auprès de l'Autorité yaqui, c'est-à-dire que tout refus de la part de l'Autorité en question était définitif et sans appel. Le dispositif d'enquête, avec les modalités du « passeur », du « manipulateur », de « l'intégrateur », etc., répond dès lors au comportement que j'ai librement adopté pour avoir au moins une chance de me confronter avec la réalité communautaire et religieuse du peuple yaqui. L'intention de ce travail est, d'une part, de rapporter les difficultés rencontrées pour accéder aux pratiques curatives et traditionnelles des guérisseurs ou sorciers yaqui et, d'autre part, de re-produire les précautions qu'il faut prendre avant de restituer tout discours sur les Yaqui. Et, je tiens à insister sur ce dernier point, car il témoigne de ce que j'ai appelé le particularisme identitaire du peuple yaqui, c'est-à-dire des hommes et des femmes prêts à mourir pour leur terre et leur liberté.

Enfin, avant d'aborder cette première partie, j'invite le lecteur non spécialiste, afin de faciliter sa compréhension du particularisme identitaire yaqui, à lire le premier chapitre, intitulé « La Terre Ancestrale », de la deuxième partie qui décrit le contexte géographique et ethno-historique du peuple yaqui. J'ai

volontairement fait le choix de placer ce chapitre au début de la deuxième partie pour respecter l'unité de mon travail d'enquête. Il m'était impossible, d'après les dispositifs méthodologiques et thématiques retenus, de proposer et de décrire les faits ethno-historiques du peuple yaqui dans la première partie, témoignage d'une expérience personnelle, sans provoquer une rupture dans la continuité du récit. Par contre, au lecteur familiarisé avec la tradition orale et la réalité sociale des Yaqui ainsi que l'histoire de l'État du Sonora, je propose de suivre le fil du récit tel qu'il se présente.

Les rencontres

A six heures du matin, le deuxième samedi du mois de juin 1994, le « *manipula-teur* » me retrouve et nous voici sur la route internationale qui mène à Ciudad Obregón. Notre discussion, pendant les trois heures de trajet, fut très instructive tournant principalement autour du théâtre et du mime Marceau. C'est d'ailleurs au cours de cette discussion que je me suis aperçu que le « *manipulateur* » agissait, d'une certaine façon, pour le compte de Cutberto Tolano Audeves et que si nous parvenions à localiser García Wikit, il avait pour mission de lui amener.

A notre arrivée à Ciudad Obregón, je savais que le meilleur endroit pour obtenir des informations sur les Yaqui était le Musée yaqui et sa bibliothèque. Je dois remercier Ramón Níñez, responsable de la bibliothèque du Musée yaqui, de son aide et de m'avoir offert deux exemplaires du journal yaqui bilingue « *Neo'okay* » ainsi que deux négatifs photographiques représentant un enfant yaqui. Monsieur Níñez m'a de plus orienté vers Loma de Bacum, village yaqui où il me serait sans doute possible de localiser la maison de García Wikit. Ramón Níñez m'a aussi présenté monsieur Rogelio Valenzuela^{Note46}, qui s'occupait d'un programme de recherche sur les communautés amérindiennes. Pendant presque deux heures monsieur Rogelio Valenzuela m'a parlé de « *l'éveil des nations amérindiennes* » autour de leurs traditions orales ainsi que de certaines prophéties des « *signes du temps* »^{Note47}, et de l'attention que nous devons accorder à l'expression de la notion d'oralité. Enfin, il a fait allusion au « *chemin de la beauté et de la sagesse Tolteca* », c'est-à-dire celui de la Toltecáyotl^{Note48}, où sont disposées les clefs de l'individuation et du « *corps astral* », chemin de la mise en pratique du savoir Tolteca révélé par la maîtrise du « *acecho, del desatino y de la recapitulación* »^{Note49}.

Monsieur Rogelio Valenzuela m'a également indiqué plusieurs groupes (à Mexico D.F., à Guanajuato) impliqués dans les programmes de sauvegarde et de protection des traditions orales des communautés amérindiennes.

Après avoir pris congé, j'ai retrouvé Carlos Valenzuela pour lui indiquer le lieu où nous pouvions avoir la chance de trouver García Wikit. Le territoire yaqui s'étend sur environ 500 000 hectares où sont réparties les 52 localités des municipalités de Guaymas, Bacum, Cajeme et Empalme. Ces quatre municipalités regroupent les Goi Naiki Pweblotam^{Note50}, les « *Huit Villages* » (Vicam, Potam, Bacum, Torim, Huírivis, Rahum, Belem et Cócorit) qui représentent le siège du gouvernement traditionnel yaqui. Je voudrais préciser, à propos des limites du territoire yaqui, que son étendue représente un handicap presque insurmontable pour tout chercheur qui ne serait pas équipé d'un véhicule adapté^{Note51}, et qui n'aurait pas l'appui financier nécessaire à la location d'un tel véhicule. Faire un travail de recherche sur la communauté yaqui, au-delà de leur hostilité légendaire à l'encontre des yorim^{Note52}, (des blancs), demande une préparation et un appui financier con-sidérables.

Me voilà donc parti avec le « *manipulateur* » en direction de Loma de Bacum pour essayer de trouver García Wikit ; entre Ciudad Obregón et Loma de Bacum, en voiture, il faut compter une vingtaine de minutes. Le village de Loma de Bacum (dans la répartition de ses habitations) ne diffère pas beaucoup des autres localités où les maisons sont éloignées les unes des autres en moyenne d'une quinzaine de mètres. Par contre, la maison de García Wikit est vraiment isolée et se trouve à environ 200 mètres de l'habitation la plus proche, une Taquería dont le nom m'échappe.

La propriétaire de l'établissement m'a signalé la maison qui se trouvait derrière sa Taquería comme étant celle de García Wikit. A partir de là il n'y avait plus de route mais un chemin défoncé qui cessait à cinq mètres de la barrière pour pénétrer sur le terrain de la maison. Carlos Valenzuela a klaxonné et a appelé à plusieurs fois (au moins pendant cinq bonnes minutes) avant qu'un jeune homme ne sorte de la maison et nous fixe pendant un court instant ; il a réapparu accompagné d'une femme assez âgée. Le jeune homme s'est approché seul sous le regard de la femme pour répondre à notre appel.

Carlos Valenzuela l'a salué et a immédiatement pris l'initiative de la conversation.

« *C'est bien la maison de García Wikit ?* », lui a demandé Carlos Valenzuela.

« *Oui* », a répondu le jeune yaqui.

« *Il est là ?* ».

« *Non* ».

« *Vers quelle heure revient-il ?* », lui a demandé Carlos Valenzuela.

Le jeune homme s'est alors retourné vers la femme et, lui parlant en yaqui, il a semblé l'interroger sur l'heure du possible retour de García Wikit ou tout simplement lui demander s'il devait nous répondre.

« *Ça dépend, souvent il rentre vers quatre heures* », a enfin répondu le jeune homme.

« *Et maintenant, où se trouve-t-il ?* », a insisté Carlos Valenzuela.

« *Oh, il doit être à Obregón* ».

« *Très bien, nous reviendrons plus tard* », a dit Carlos Valenzuela.

Il était environ midi et attendre sur place n'offrait vraiment aucun intérêt. Carlos Valenzuela a décidé de retourner à Obregón pour tenter notre chance autour de certains points névralgiques de la ville : la place du marché, la gare des bus, le Musée d'Obregón, etc. où il pensait trouver García Wikit. Nous avons tourné dans la ville pendant plus d'une heure mais sans résultat ; García Wikit^{Note53} demeurait introuvable. Finalement, Carlos Valenzuela m'a déposé à l'hôtel prétextant divers rendez-vous qu'il devait honorer ; il viendrait me rechercher vers 15h30.

Le « *manipulateur* » est venu me chercher plus tard que prévu, il était déjà quatre heures de l'après-midi. Sans un commentaire nous sommes partis pour Loma de Bacum. A nouveau, devant la barrière de la maison de García Wikit, le « *manipulateur* » a klaxonné un long moment mais cette fois-ci personne n'est sorti de la maison. Nous avons décidé de revenir vers la Taquería où la patronne nous a dit que García Wikit arrivait très souvent par le bus de 18h00 ou de 18h30. L'arrêt du bus se situait exactement de l'autre côté de la route, juste en face de la Taquería.

Le bus de 18h00 et celui de 18h30 sont passés sans déposer aucun voyageur ; j'ai senti l'impatience du « *manipulateur* » grandir et vers 20h00, convaincu que García Wikit ne viendrait plus, il m'a dit qu'il était temps de partir. De mon côté, j'ai toujours considéré que lorsqu'on prenait la décision de se placer dans une position bien définie, dans le cas présent celle d'attendre, il me paraissait normal d'assumer cette attitude jusqu'au bout. Alors, pour essayer de calmer l'impatience du « *manipulateur* », je me suis levé pour m'enquérir auprès de la patronne de l'heure à laquelle devait passer le dernier bus. Le dernier bus qui venait d'Obregón passait aux alentours de 21h00. La nuit était sombre et les petites ampoules de la Taquería diffusaient un halo de lumière trop faible pour distinguer les personnes qui pourraient descendre du bus dont

l'arrêt était à une quarantaine de mètres de la Taquería. Le bus de 21h00 s'est arrêté. Debout, le « *manipula-teur* » essayait d'apercevoir un homme qui pourrait correspondre, par sa façon de s'habiller (chapeau blanc en fibres de palme, petit foulard de couleur autour du cou, chemise blanche ou à carreaux, pantalon de mézeline et huaraches) à un yaqui de la région. La patronne s'est approché de nous et nous a dit que l'homme qui coupait au plus court par le petit sentier (et que nous n'avions pas vu) était García Wikit.

D'un bond, le « *manipulateur* » est sorti de la Taquería et dans la nuit noire, il a crié le nom de García Wikit. Mais l'homme n'a pas bronché et a continué son chemin. Le cri du « *manipulateur* » avait pourtant résonné distinctement dans la nuit sombre et j'ai été surpris que García Wikit n'esquisse le moindre mouvement. Précipitant le pas, pour le rejoindre, le « *manipulateur* » a crié une deuxième fois le nom de García Wikit, mais à nouveau l'homme sans un geste est resté hors de notre atteinte. L'initiative du « *mani-pulateur* », d'appeler cet homme à grands cris^{Note54}, m'avait incommodé car aucune personne respectueuse n'aurait jamais poussé de tels cris en pleine nuit. Les Yaqui accordent une dimension très particulière à la nuit car elle matérialise un espace de phénomènes inattendus. La nuit, pour un Yaqui, présente des dangers redoutables et des cris intempestifs ou ce qui pourrait ressembler à des cris humains, sont le plus souvent, dans la noirceur de la nuit, la manifestation de certains pouvoirs.

Enfin, le « *manipulateur* », pressant à nouveau le pas, s'est suffisamment rapproché de García Wikit et cette fois-ci d'une voix beaucoup plus posée a prononcé le nom de l'intéressé. Celui-ci, je suppose, ayant apprécié et évalué la situation s'est arrêté pour répondre à l'appel, donnant même l'impression qu'il venait juste de se rendre compte de notre présence.

Nous nous sommes salués tandis que Carlos Valenzuela engageait déjà la conversation sur les motifs de notre intérêt pour sa personne. García Wikit a écouté avec attention pour, au moment où le « *manipulateur* » finissait sa phrase, s'adresser directement à moi et me demander les motivations qui m'avaient amené à entreprendre un si long voyage. Je lui ai exposé assez brièvement les raisons de mon intérêt pour la culture yaqui et lui ai demandé s'il aurait l'obligeance de répondre à mes questions. Nous avons décidé de nous retrouver le lendemain, tôt dans la matinée, pour déjeuner ensemble. C'est à ce moment-là que j'ai vraiment senti le poids de la présence du « *manipula-teur* » qui, à partir de cet instant, a pris les choses en main et a fixé le déroulement de notre journée avec García Wikit.

Le lendemain matin, juste avant de retrouver García Wikit, nous nous sommes arrêtés un instant dans une épicerie pour que je puisse acheter de l'eau minérale. Cette halte, des plus anodines, allait pourtant donner une dimension singulière à ma rencontre avec García Wikit. Au moment même où je suis descendu de la voiture du « *manipulateur* », le regard d'une femme yaqui (assez âgée) m'a cloué presque sur place. Elle portait le *jíniam*^{Note55}, avec lequel les femmes yaqui se couvrent le visage, ce voile qui leur donne une part de mystère et de détachement envers autrui ; mais son regard, par contre, m'a littéralement transpercé. Et, c'est la première fois que j'ai ressenti le sentiment étrange que quelqu'un lisait en moi comme dans un livre ouvert. J'ai été impressionné par le regard de cette femme yaqui dans lequel il m'a semblé voir une sorte de mise en garde^{Note56}.

Je n'ai pas eu l'audace de soutenir le regard de la femme yaqui, de toute façon il ne pouvait en être autrement. Je suis entré dans l'épicerie pour en ressortir presque immédiatement. La femme yaqui avait disparu. Sur le moment, seul mon sentiment de malaise, celui de me trouver en l'occurrence avec le « *manipulateur* », donnait un sens à ce regard où le fait que je sois un yori (singulier de yorim) fournissait une explication logique à l'attitude de cette femme yaqui. Ce n'est que beaucoup plus tard dans la journée que j'ai pris conscience, me semble-t-il, de ce que signifiaient sa présence et son regard.

Santos García Wikit

García Wikit nous attendait assis sur une souche à l'ombre d'un arbre. Nous sommes partis tous les trois, en voiture, jusqu'à Obregón pour déjeuner. Dès le début de la conversation entre García Wikit et moi-même, la présence du « *manipulateur* » a constitué un « *élément parasitaire* », même si pendant tout l'entretien il n'a cherché à aucun moment à interférer dans notre discussion. Mais, tacitement, sa présence déterminait la nature de mon échange avec García Wikit, car à partir de cette situation je m'in-terdisais de poser certaines questions. García Wikit a commencé par me dire qu'il était né le 1er janvier 1918. Dans la revue hermosillense, « *Sonora Varios* »[Note57](#), le chroniqueur restituant les propos de García Wikit, nous apprend qu'il serait né le 1er janvier 1923 à Pitahaya. García Wikit, par ces différences entre les dates de sa naissance, introduit le particularisme identitaire yaqui qui fait que l'enquêteur ne peut jamais être sûr à cent pour cent que son informateur lui dit la vérité. Le particularisme yaqui introduit également ce que Manuel Carlos Silva Encinas à appeler la « *valeur axiologique* »[Note58](#), des individus, c'est-à-dire leur capacité à réévaluer constamment le cadre de leurs échanges et de leur attitude, surtout avec les yorim.

L'Autorité yaqui de Pascua Nueva (Tucson Arizona) s'adressant à Jane Holden Kelley[Note59](#), lui avait demandé comment elle pouvait être sûre que les Yaqui interrogés par ses soins lui avaient dit la vérité ; il avait longuement insisté sur le fait que les Yaqui étaient très habiles pour raconter des histoires et que lui-même s'en méfiait énormément. L'Autorité yaqui avait également critiqué, pour avoir été l'informateur de nombreux ethnologues, les travaux édités par la suite en faisant le commentaire suivant : « *Comment un anthropologue peut-il réellement comprendre la religion yaqui, si je n'en connais pas un seul qui soit vraiment religieux ?* »[Note60](#).

Jane Holden Kelley dans son livre, *Mujeres yaquis. Cuatro biografías contemporáneas*, a été très attentive aux « *décalages* » entre la source d'information, c'est-à-dire les individus dans leurs particularités, et la restitution des propos des personnes interrogées. Sa démarche ethnographique s'est appliquée, dans la restitution de son travail d'enquête, à rendre lisibles les divergences observées autour des valeurs individuelles qui, dans la « *subjectivité culturelle de la tradition orale yaqui* », deviennent un référent discursif ambivalent. En ce qui me concerne, la validité des informations obtenues est assujettie à ce même rapport d'ambivalence instauré ou entretenu avec les anthropologues par les Yaqui. Je reviendrai sur ce point plus loin dans ma réflexion avec la mise en place des modalités d'interaction du « *porteur* », de « *l'accompagnateur* », de « *l'opérateur* » et de « *l'intégrateur* », qui déterminent d'une certaine façon le comportement des Yaqui envers les enquêteurs.

Jane Holden Kelley, par exemple, malgré son insistance, a été perçue comme la fille du patron de Rosalío Moisés, dont elle avait écrit la biographie, mais en aucun cas, alors qu'elle l'aurait souhaité, en tant qu'anthropologue de l'Université de Calgary[Note61](#).

Sa volonté affichée auprès des femmes yaqui (pour recueillir leurs témoignages) de ne pas être considérée comme la fille du patron de Rosalío Moisés (dont le propre fils a discrédité la biographie qu'elle avait publiée) n'y a rien changé. Rosalío Moisés, même absent, agissait comme élément « *intégrateur* ». Ainsi, la modalité d'interaction qui opérait dans ce cas précis, celle de « *l'intégrateur* », déterminait, même si elle voulait s'en défendre et tenir son rôle d'anthropologue, le cadre de ses échanges avec les membres de la communauté yaqui.

García Wikit, m'a aussi situé dans ce rapport d'ambivalence mais d'une manière encore plus complexe où j'ai dû, en plus, prendre en compte le discours que certains membres de sa communauté véhiculent sur sa personne. Lors de mon entretien avec García Wikit, je n'étais pas encore tributaire de toutes ces contradictions et je vais restituer notre entretien tel que je l'ai vécu.

Donc, après m'avoir donné sa date de naissance, il a insisté pour me parler de son arrière arrière grand-père, le grand chef guerrier Sibalaume, l'insoumis. D'après la légende, Sibalaume, étant devenu un très vieil homme

et sentant l'appel de la Sierra del Bakatebe, où il avait jadis héroïquement combattu contre les yorim, s'en est allé mourir, ou plutôt subir la métamorphose du pouvoir ancestral de la Sierra qui l'a transformé en Coyote. Désormais, dans les nuits sombres de la Sierra del Bakatebe, il lui arrive parfois de faire entendre ses hurlements. Les gens pensent aussi que le grand guerrier Sibalaume a été condamné à cette métamorphose, parce que, dit-on, il arrachait le cœur des yorim qui étaient encore vivants.

Au-delà de la légende, Sibalaume a été perçu comme un chef yaqui intransigeant parce qu'il n'a jamais voulu traiter avec les yorim ; il est un de ces chefs yaqui qui ont rendu la terre et la liberté à leur peuple. Sibalaume et tous les autres Yaqui (Ignacio Mori, Luis Matuz et Luis Espinoza) qui jusqu'au bout ont refusé de traiter ou de combattre avec les Blancs ont été, par la suite, appelés les Civilistes^{Note62}, par opposition avec les Militaristes (Luis Bule, Lino Morales et Francisco Urbalejo) qui, entre autres, avaient accepté de signer la paix avec le Général Torres. L'histoire de Sibalaume, dans la version que nous donne García Wikit, représente une véritable aventure épique où la férocité, le courage et l'intelligence de ce valeureux guerrier dépasse l'imagination.

Ayant écouté le récit de García Wikit avec attention, mais je dois l'avouer avec une certaine perplexité, je me suis aventuré à lui poser une question à propos des Surem^{Note63}. Sa réponse ou plutôt son « *acte de parole* »^{Note64}, comme tout au long de notre entretien, a pris une dimension encore plus surprenante que le récit qu'il venait de faire sur son trisaïeul. Les Surem ou Sulem, comme García Wikit les nomme, ces premiers habitants de Pusolana^{Note65}, sont les ancêtres des Yaqui. Parmi eux se trouvaient les Junak eame, les « *Sa-ges* », c'est-à-dire ceux qui possédaient la connaissance des lois qui révélaient à toutes les formes vivantes les forces de l'harmonie cosmique.

Pour García Wikit, les Surem participaient d'un monde autre qu'ils ont définitivement réincorporé lors de la prophétie du Kuta nokame, « *l'Arbre prophète* ». La prophétie, délivrée par le bourdonnement caractéristique du Kuta nokame, que seul Yomumuli^{Note66}, les Ietchim^{Note67}, et les Junak eame avaient la capacité de comprendre, annonçait que des hommes venant de l'Orient allaient bientôt arriver sur leur terre pour imposer une autre loi. Les Junak eame, prenant à témoin le peuple Suré et tous ceux qui allaient rester, leur ont dit que face à l'apparition d'un temps nouveau, ils devaient se souvenir que ce serait seulement par leur obéissance aux lois éternelles du Cosmos qu'ils réussiraient peut-être leur métamorphose dans un hors du temps, là où ils atteindraient la vérité, ce lieu où l'on devient vraiment l'essence d'un être. Les Junak eame, en cette époque où ils existaient en dehors du temps, ont alors pris le Jiak Batwe^{Note68}, pour en laisser l'autre moitié à ceux que les Espagnols ont appelé les Yaqui. Les Surem ne font plus partie de ce monde car ils ont réincorporé le lieu sacré de la Sierra del Bakatebe en cet instant où prononçant les dernières paroles ils ont dit : « *dans le Tenjawei de l'eau apparaîtra et dans le Yasikue apparaîtront des pierres, ceux qui parviendront à en déchiffrer les inscriptions trouveront alors le chemin de leur transformation* ».

Poursuivant son récit, García Wikit affirmait que les Surem venaient de la Voie Lactée dont l'énergie cosmique les avait projetés sur la Terre pour en faire des êtres révélés dans l'harmonie de la voix ancestrale de la Terre. Il concevait aussi l'existence du Cosmos, de son énergie, comme participant d'un processus organique spontané et auto-généré.

García Wikit pensait que l'homme était l'émanation d'un processus d'auto-génération innée, c'est-à-dire de « *l'incrée* »^{Note69}. Le récit de García Wikit m'a semblé, sur le moment, très hermétique et son évocation de l'avènement d'un peuple, les Surem, qui projetait une cosmovision aussi étrange, me paraissait incroyable. Je n'étais pas encore au bout de mes surprises. García Wikit, laissant peu d'espace dans son « *acte de parole* » pour que je puisse l'interrompre et lui poser des questions, poursuivait avec éloquence. Pour lui, les Surem n'avaient pas été créés par les dieux ; ils étaient, selon San'tuk seenu^{Note70}, le prophète qui répondait aux interrogations du peuple Suré, l'émanation de l'énergie cosmique créant l'harmonie du monde. García Wikit, toujours d'après San'tuk seenu, a fait allusion à certaines clefs énigmatiques que les Amérindiens avaient en leur possession, des clefs énigmatiques qui devaient leur ouvrir les yeux sur les différentes perceptions du « *mouvement du monde* »^{Note71} et sur la « *continuité de l'être* ». J'allais lui demander de préciser ces notions

abstraites du mouvement du monde et de la continuité de l'être, mais toujours dans sa dynamique de locuteur unique, il ne m'en a pas laissé le temps.

García Wikit a orienté alors son récit vers le domaine des mythes et mentionné le Yoo-bwa, un oiseau immense, d'un autre temps qui dévorait les Surem. Mon interlocuteur est resté malheureusement très discret sur la valeur symbolique du mythe mais a eu tout de même la gentillesse de m'en donner une copie dactylographiée.

A partir de cet instant, l'entretien a pris une tournure beaucoup plus débridée et rétrospectivement j'ai l'impression que, face au temps qui m'était imparti, il a tenté de me donner, par l'accélération de son récit, certaines notions fondamentales pour orienter mes recherches futures.

García Wikit a tout d'abord fait allusion à la sorcellerie avec le choni^{Note72} et Yukujeca^{Note73}. Selon lui, Yukujeca était une sorcière qui avait le pouvoir de revenir tous les cent ans en employant le déplacement d'un « *corps astral* » qui lui donnait également la possibilité de rajeunir^{Note74}. Puis revenant sur les clefs énigmatiques, García Wikit a affirmé que les Yaqui devaient retrouver leur énergie première, celle, m'a-t-il semblé, du peuple Suré, en provoquant un « *processus d'interface* » avec leur univers ancestral et surnaturel. Enfin, il a mentionné pêle-mêle les Yo'emem^{Note75} et la langue cáhita^{Note76} que les Yaqui, en parlant de leur propre langue, nomment différemment, la danse du Venado (Cerf), le mot temps qui en langue yaqui n'existe pas, Ania Luute, Ietchi de la tribu yaqui, « *l'in-trusion du rêve* »^{Note77} qui révèle, à celui qui reçoit le message, les qualités pour devenir un Yeé sisíbome, un « *chaman* ».

García Wikit au terme de cette énumération s'est tourné vers le « *manipulateur* », en lui lançant un regard interrogateur, comme pour voir s'il avait quelque chose à dire, mais sans attendre sa réaction il a repris la parole et s'est lancé dans une évocation curieuse des diverses rencontres qu'il avait eues avec des chercheurs étrangers. Il avait surtout été sollicité par des ethnologues américains qui pour certains d'entre eux l'avaient invité à se rendre aux États-Unis ; mais aussi certains ethnologues européens qui avaient la patience de le rechercher.

Puis, il a de nouveau fait allusion aux Surem pour me préciser qu'ils ne doivent pas être réduits au simple contexte mythique du peuple yaqui car ils appartiennent aussi à la matrice originaire des tribus de Pusolana, c'est-à-dire des « *Apaches, Pima, Pápago, Ópata, Hueleve, Seri, Mayo et Yaqui* », comme le stipule la *Légende yaqui des prédictions*^{Note78}. Mais l'intervention d'un groupe de personnes, à notre table, a mis un terme à notre échange et, à partir de cet instant, le « *manipulateur* » a repris en main la suite des événements. J'étais à nouveau soumis aux exigences du « *manipulateur* » qui, de toute façon, avait déjà tout programmé. Cutberto Tolano, ainsi que d'autres personnes, nous attendaient à une heure bien précise dans une petite Taquería d'Obregón.

Un homme intrigué

Notre arrivée était impatiemment attendue et dès que nous avons mis les pieds dans la Taquería, Cutberto Tolano et les personnes qui l'accompagnaient se sont levés pour venir nous saluer. Cutberto Tolano m'a serré la main en m'appelant « *maestro* » (titre que l'on donne au Mexique, dans l'échange de politesse, à toute personne titulaire d'un diplôme de troisième cycle). Les autres personnes présentes m'ont également salué en m'appelant « *maestro* ». Venir de France et faire un travail universitaire me donnait du prestige à leurs yeux.

Nous nous sommes assis autour d'une table dans le patio de la Taquería dont l'une des entrées donnait sur la rue. Très vite une première tournée de Tecate^{Note79} est apparue sur la table. Le patron de la Taquería nous a aussi apporté à manger, des tacos très savoureux qui allaient nous aider ou plutôt aider les personnes présentes à supporter une consommation excessive de bière. De trois heures de l'après-midi (à peu près) jusqu'à onze heures du soir nous sommes restés assis dans la Taquería ; la consommation d'alcool a été la principale activité des personnes présentes, sauf Cutberto Tolano et moi-même.

Cutberto Tolano, dans un premier temps, a engagé une discussion informelle entre nous trois (García Wikit, lui et moi), puis il a absolument tenu à nous prendre en photo ; je ne comprenais pas très bien son empressement de vouloir tirer le portrait d'un étranger aux côtés de García Wikit. Il a chargé l'un des hommes en sa compagnie d'aller chercher un photographe. Une heure après, un jeune homme est arrivé muni de son matériel photographique et nous a fait prendre plusieurs fois la pose ; je me suis plié de bien mauvaise grâce à cette petite séance tout comme García Wikit qui n'a pas esquissé le moindre sourire. Après que le photographe a confirmé à Cutberto Tolano que nous étions bien dans la « *boite* » notre hôte a avoué sa satisfaction de se trouver en compagnie de García Wikit et s'adressant directement à celui-ci, il a reconnu que cela faisait sept ans qu'il essayait de le localiser. Il a ajouté que les personnes interrogées par ses soins lui avaient dit, pour certaines d'entre elles, que García Wikit devait sûrement déjà être mort, d'où sa surprise quand il a appris qu'un jeune « *maestro* » étranger cherchait à le rencontrer. Ces premières considérations passées, Cutberto Tolano a pris l'initiative pour établir le cadre de l'échange qu'il allait instaurer entre lui et García Wikit ; j'insiste sur ce point car à partir de cet instant là je n'ai plus été sollicité (sauf en quelques rares occasions) pour intervenir dans leur conversation. Par moments, j'ai eu l'impression d'être là sans y être vraiment ; le « *manipulateur* » pour sa part était déjà dans un état d'ébriété très avancé, disparaissant et réapparaissant pour venir boire une bière. Il avait engagé sur une table voisine, située sur le trottoir de la Taquería, la conversation avec une jeune fille accompagnée de sa mère.

A de rares instants j'ai réussi à suivre certains thèmes de leur conversation : les problèmes politiques au sein de la communauté yaqui, l'autorité des gouverneurs yaqui et leur opposition aux manœuvres frauduleuses des banques pour acheter leur terre, la pauvreté à laquelle les Yaqui étaient soumis et dont l'attitude des gouverneurs était responsable depuis des siècles. Cutberto Tolano arrivait à soutenir une discussion à peu près normale avec García Wikit malgré l'ivresse de ce dernier. Ma concentration pour essayer de suivre en même temps les propos échangés par Cutberto Tolano et García Wikit et ceux que mes compagnons de table m'adressaient, subissait les effets de la chaleur et de la fatigue ; je me suis alors laissé emporter par mes pensées tandis que mon regard s'est promené sur le peu de mouvement qu'offrait la rue.

C'est précisément à cet instant que la femme yaqui, dont le regard m'avait transpercé le matin même, est venue s'asseoir à une table de la Taquería juste en face de la nôtre. La femme yaqui a posé à nouveau son regard sur moi avec la même intensité que quelques heures auparavant ; je pensais être le seul à avoir remarqué sa présence quand le « *manipulateur* » a dit : « *Regarde, c'est la femme de ce matin* ».

Jusqu'à ce qu'il me fasse cette remarque, j'étais persuadé qu'il n'avait pas remarqué la présence de cette femme le matin devant l'épicerie.

Je lui ai répondu : « *Oui, c'est la deuxième fois que nous la voyons* ».

« *Non, c'est la troisième fois* », m'a-t-il répondu.

Le « *manipulateur* » a insisté sur l'étrangeté de la femme yaqui et sur le fait qu'elle réapparaissait à un moment bien particulier, à plus de 15 kilomètres du lieu où nous l'avions vue pour la première fois.

Mon trouble est devenu encore plus manifeste. Premièrement, le « *manipulateur* » avait tout comme moi repéré la présence de la femme yaqui et deuxièmement, c'était pour lui, la troisième et non pas la deuxième fois qu'il la voyait. J'essayais alors de me souvenir de tout ce que nous avons fait depuis ce matin avec García Wikit, mais je ne parvenais pas à situer ni l'instant, ni l'endroit, où nous avons pu, comme l'affirmait le « *manipulateur* », voir la femme yaqui.

Décidément, en ce qui me concernait, je n'avais vu la femme yaqui que deux fois.

García Wikit, sans doute sous l'effet de la chaleur et de l'alcool, s'est endormi sur sa chaise peu de temps après l'apparition de la femme yaqui ; elle avait d'ailleurs, cette fois-ci, beaucoup plus concentré son attention

sur García Wikit que sur moi ou sur les autres personnes présentes. Le regard qu'elle avait posé sur García Wikit avait été tout aussi agressif et inquiétant que celui qu'elle m'avait lancé le matin même. Jusqu'au moment où il s'est endormi, García Wikit a été la cible de son regard. L'attitude de la femme yaqui et l'animosité de son regard venaient, pour ma part, confirmer la déconsidération et l'hostilité que les Yaqui affichaient à l'encontre des membres de la communauté qui entretenaient des liens trop étroits avec des yorim.

La femme yaqui a disparu comme elle était venue, sans se faire remarquer. Je situe son départ dix minutes, a peu près, après que García Wikit se soit endormi. A son réveil (au moins une heure après), il a insisté pour partir immédiatement. Cutberto Tolano a tout de même réussi à le retenir encore quelques instants, mais en vain ; Santos García Wikit n'était plus disposé à répondre aux questions de son interlocuteur.

Il faisait nuit depuis un long moment et j'ai senti que notre rencontre touchait à sa fin.

Cutberto Tolano, ayant également évalué la situation a explicitement tenu à raccompagner García Wikit ; c'était une très bonne initiative compte tenu de l'état du « *manipula-teur* », occupé ailleurs par d'autres intérêts.

García Wikit m'a serré la main avec fermeté et m'a dit qu'il avait été très heureux de faire ma connaissance et qu'il serait toujours disponible pour répondre à mes questions. Je lui ai exprimé mes remerciements tout en éprouvant un sentiment étrange de ma ren-contre avec lui.

Manuel Carlos Silva Encinas

De retour à Hermosillo, j'ai contacté le Mtro. Carlos Silva Encinas qui, lors de notre première rencontre, m'avait aimablement donné son adresse et numéro de téléphone. Mon appel ne l'a pas surpris et il m'a invité à lui rendre visite, chez lui, le dimanche en tout début d'après-midi.

Rendez-vous pris, j'ai demandé à Francisco [Note80](#) de m'accompagner car son sens de la sociabilité et le fait qu'il soit un « *hermosillense* » de pure souche, créait tout de suite un rapport beaucoup plus direct avec les personnes qu'il m'était donné de rencontrer.

Le Mtro. Manuel Carlos Silva Encinas nous a reçus très cordialement et le déroulement de l'entretien a été très agréable. Ma connaissance de la culture yaqui était encore très limitée et les informations que Manuel Carlos Silva m'a données ne prendraient sens que quelques années plus tard. Pour définir le cadre de notre entretien, je lui ai fait part de mon intérêt pour tout ce qui concernait la mythologie, les pratiques religieuses et la sorcellerie dans la communauté yaqui. Le Mtro. Manuel Carlos Silva, dans sa prise de parole, a adopté une attitude quasi similaire à celle que García Wikit avait adoptée au cours de notre échange ; il m'a été également très difficile d'interrompre mon interlocuteur pour lui poser des questions. Manuel Carlos Silva avait institué une modalité de discours qui, à nouveau, me plaçait dans une situation d'écoute silencieuse mais dont le mode opératoire (de l'entretien) me laissait par contre entrevoir ce qui quatre années plus tard deviendrait la marque d'interaction avec les Yaqui.

Puisque je m'intéressais aux mythes et à la sorcellerie, Manuel Carlos Silva m'a parlé, dans un premier temps, du yo joara. Il est cependant resté très discret sur l'importance que ce monde autre a pour les Yaqui. Il a simplement dit que le yo joara représente un monde autre où l'on peut ressentir la manifestation de pouvoirs puissants et ancestraux. C'est un lieu de pouvoir où il se produit des choses très étranges, voire dangereuses, où l'on entend des sons enchanteurs, où l'on aperçoit des animaux (serpents, coyotes, carcajous, tarentules, etc.) qui ne sont que le fruit de notre imagination. Le yo joara est le lieu propice des cérémonies individuelles pour acquérir du pouvoir. Là, dans la nuit noire, isolé sur un méplat rocheux, l'initié doit surmonter sa peur et affronter le pouvoir ; celui qui, par exemple, veut devenir un très bon musicien voit apparaître une harpe (un violon, une guitare, un tambour, etc.) qui se transformant en serpent vient s'enrouler autour de son corps.

Alors, face à cette manifestation des forces surnaturelles, il doit vaincre sa peur et affronter la bête pour sortir sain et sauf de l'épreuve. Par contre, si la peur l'enveloppe, c'est la mort ou la folie qui s'empare de lui. Pour devenir un bon danseur Pajkoola^{Note81} ou Venado, l'un des moyens à la disposition des candidats, est d'exprimer leur souhait dans un lieu yo joara et cela pendant une nuit complète. Au cours de la nuit, l'initié reçoit la visite de certains animaux (un serpent, une tarentule, un coyote, une antilope, etc.) qu'il doit voir comme un pur produit de son imagination. Et, là aussi, si le candidat maîtrise sa peur il peut réussir l'épreuve. Le Mtro. Manuel Carlos Silva ne m'en a pas dit plus sur ce sujet.

Poursuivant ensuite son exposé, il a fait allusion au yo aniya (sans trop me donner de détails) que les Yaqui présentent comme leur univers ancestral, magique et enchanté. Les Yaqui, à ce propos, considèrent que le yo aniya est aujourd'hui affecté par le mode de vie occidental qui chaque jour empiète un peu plus sur leur univers par la mise en place des infrastructures de la société moderne. Mais le yo aniya, malgré la réduction constante de son espace, préserve son caractère surnaturel (magique) et enchanté grâce auquel l'homme peut encore ressentir la dimension symbolique de la métamorphose. Sur cette notion de la métamorphose, Manuel Carlos Silva m'a assez brièvement exposé les particularités de la danza del Venado, la « *danse du Cerf* », qui aujourd'hui encore est le symbole culturel de l'identité yaqui.

La « *danse du Cerf* » met en scène, selon les paroles du chant^{Note82}, interprété, la transformation du Venado en homme ou bien en d'autres sortes d'animaux. Dans la tradition orale Yaqui, on désigne par yeu Masta ou emo Masta, « *apprendre ou devenir Cerf* », celui qui entreprend cet apprentissage et qui ouvre son cœur pour recevoir la connaissance du Venado, c'est-à-dire celui qui a réellement vu danser le Venado dans la Sierra et qui a reçu « *l'essence du Cerf* ». La tradition orale des Yaqui insiste aussi sur la capacité mimétique du Venado (et du danseur) à reproduire, toujours selon le thème du chant, les attitudes des animaux auxquels il est fait allusion dans le chant. Par exemple, sa façon de ramper comme un serpent, de sauter comme un crapaud, de se laisser bercer par le parfum des fleurs, etc.

« *Tu sais, les animaux sont dotés de pouvoirs magiques, surtout ceux qui viennent des Surem ; d'une certaine façon nous sommes en présence d'un art subtil qui est celui de la métamorphose* », m'a dit Carlos Silva.

« *Les animaux prennent l'apparence d'êtres humains seulement par la capacité magique et intrinsèque qu'ils ont de pouvoir se comporter comme des hommes. Il faut se méfier de leur magie car elle peut s'avérer dangereuse. Pour savoir si tu es en présence d'un animal métamorphosé, observe son ombre, elle te dévoilera quel genre d'être tu as en face de toi* », a poursuivi Carlos Silva.

« *Enfin le plus incroyable, c'est qu'ils ont la capacité de lire dans nos pensées, de deviner ce qui nous obsède, comme cette mère qui maudissait sa fille de la voir flâner au bord de la rivière au lieu de l'aider à la maison. L'obsession de cette mère est sans doute la cause de la métamorphose de sa fille en petite sirène* ».

Revenant à la « *danse du Cerf* » et à ce phénomène de la métamorphose, Carlos Silva a insisté sur la façon dont le Venado transmettait sa connaissance à l'homme, comment le Venado par le « *ensueño* », le « *rêve éveillé* », initiait l' élu à sa nouvelle tâche. Enfin, la « *danse du Cerf* » symbolise le mouvement de la terre en relation avec le soleil ; c'est le contact de l'entre-deux du monde (celui de l'esprit de la nature et de l'homme) ; c'est la mise en scène du présent et la prédiction du futur. Le Venado c'est le mouvement ances-tral de la cosmovision yaqui.

Sur le rêve, tout comme García Wikit, il a évoqué comment le guérisseur, pénétrait dans le rêve de son patient pour tenter de le soigner. Pour finir, Manuel Carlos Silva a mentionné les Chupúkame^{Note83}, les « *Serpents à sept têtes* », c'est-à-dire les hommes qui, par châtement, subissaient la transformation en serpent à sept têtes^{Note84}. Puis, un autre phénomène qu'il a nommé chiktura^{Note85}, c'est-à-dire que la personne ressent un phénomène mental qui lui donne l'impression de se trouver dans un lieu imaginaire, comme une sorte de « *perte de l'orientation* » en relation avec certains lieux énigmatiques dans lesquels la personne pouvait être emportée.

Nous étions parvenus au terme de notre entretien et le rapport qui s'était instauré entre nous m'a laissé une très bonne impression. Le Mtro. Manuel Carlos Silva s'était montré très amical et le fait qu'il me reçoive chez lui a donné une couleur spéciale à notre rencontre. Manuel Carlos Silva devait, comme je l'ai déjà dit, quatre ans après ce premier contact, tenir le rôle du « *passeur* ». Son attitude, qui dans les premiers temps m'avait inspiré un peu de crainte, a pris une dimension personnelle qui aujourd'hui m'offre la possibilité de le remercier pour son aide et son amitié.

Hermosillo, las Pilas, el Coloso

En 1998, quatre ans après mon premier séjour au Mexique, je me suis retrouvé à l'aéroport international d'Heramosillo. Francisco est venu me chercher pour me plonger à nouveau dans l'atmosphère écrasante de la ville.

La première chose à faire était de reprendre contact avec tous ceux qui, quatre ans auparavant, avaient bien voulu répondre à mes questions. J'avais prévu un séjour de 6 mois^{Note86}, cela me semblait largement suffisant pour compiler mes notes de recherche. Je me suis lourdement trompé : après trois séjours successifs je suis encore loin d'avoir atteint le but que je m'étais fixé. Pendant ces trois séjours je ne suis jamais parvenu à accéder, sauf de façon personnelle^{Note87}, à cet univers des *jitebí*, des « *guérisseurs* », et des pratiques traditionnelles.

Mon travail de recherche était, au début, exclusivement orienté vers le domaine de la sorcellerie et des pratiques curatives et mes efforts, pour réaliser cette enquête auprès des « *brujos, curanderos, hierberos, espiritistas, sobadores, etc.* » et autres spécialistes de la médecine traditionnelle yaqui se sont avérés infructueux. Mis à part ma rencontre avec Hilario Valenzuela^{Note88}, un guérisseur « *hierbero* » spécialiste des plantes médicinales, toutes mes démarches ont été vaines. D'ailleurs, à ma décharge, les seules publications de référence (à ma connaissance) sur les pratiques curatives et les plantes médicinales des Yaqui se comptent sur les doigts des deux mains et sont dues à des personnes qui ont reçu l'appui des « *Promotores Culturales Bilingües* » de la communauté yaqui. Ces personnes sont rattachées, le plus souvent, aux organismes officiels qui participent aux plans de développement des communautés amérindiennes, comme le IMSS, ISSSTE, INI, INAH, SMRC ou la Dirección General de Culturas Populares, Unidad Regional Sonora. Ces publications^{Note89} sont :

« *Medicina moderna en un mundo mágico, un estudio médico-social en el Yaqui* » du docteur Héctor Antonio Ochoa Robles, édité en 1990 par le Gobierno del Estado de Sonora et le Instituto Sonorense de Cultura.

« *La medicina tradicional yaqui* » de José Antonio Mejía Muñoz^{Note90}, publié par la Dirección General de Culturas Populares, INI.

« *La medicina tradicional de los pueblos indígenas de México* » édité par le INI, mais sous la direction de José Antonio Mejía Muñoz pour le chapitre consacré aux Yaqui.

« *La flora medicinal indígena de México* » également édité par le INI.

José Antonio Mejía Muñoz précise, en outre, que ce travail sur la médecine traditionnelle yaqui vient en réalité satisfaire la demande faite par les Autorités yaqui, dans le cadre de leur « *Plan INTEGRAL* »^{Note91}, pour le développement de la culture yaqui, à la Direction Générale de Culturas Populares pour la protection de leur culture^{Note92}. Ainsi, sans l'appui des Promoteurs culturels bilingues et des Autorités du gouvernement yaqui, il est presque impossible (dans des délais aussi courts) d'effectuer une enquête complète et sérieuse sur la médecine traditionnelle yaqui. Lors de mon séjour dans le village de Huírivis, chez des amis yaqui de Carlos Silva, j'ai fait l'expérience du refus amical qui m'a été adressé lorsque je les ai sollicités pour être présenté à la tante de la femme du « *Maejto* »^{Note93}. Alfonso, qui était guérisseuse. La femme du « *Maejto* » m'a dit en souriant : « *Elle n'aime pas beaucoup parler (la guérisseuse) avec des étrangers et encore moins*

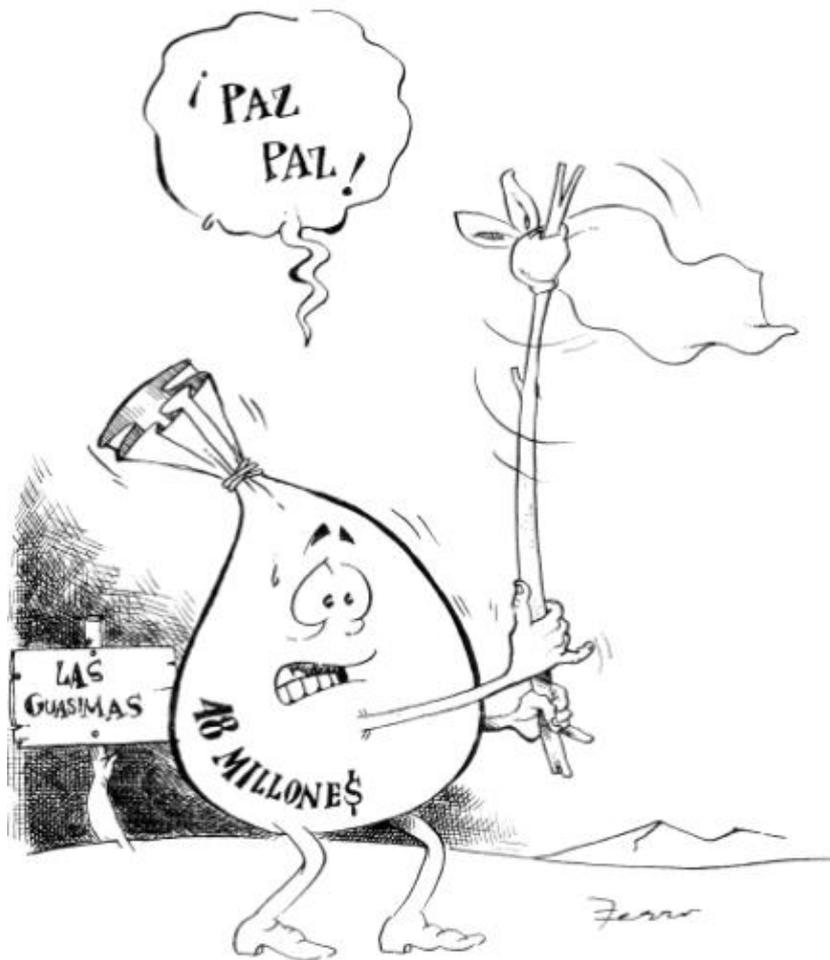
de son travail de curandera ».

Le lendemain, la femme du « *Maejto* », sans doute pour atténuer ma déception, a eu la gentillesse de m'offrir un petit livre, intitulé *Jiak Bwa'ame*^{Note94}, « *Cuisine traditionnelle ya-qui* », que les Promoteurs culturels^{Note95} bilingues de la communauté yaqui, sous la direction de José Antonio Mejía Muñoz et de la sociologue María Trinidad Ruiz Ruiz, ont publié.

Les Yaqui, d'après mes observations, dans ce processus d'interaction entre le chercheur et les membres de la communauté, opposent presque toujours un refus catégorique pour d'une certaine manière évaluer les réactions des individus qui viennent effectuer une enquête, un reportage, sur leur territoire. Par ces indications, je voudrais préciser les difficultés inhérentes au rapport de force que les Yaqui instaurent avec les enquêteurs, mais aussi comment les Yaqui déterminent la nature de leurs échanges avec les étrangers ; par exemple, pendant le déroulement des fêtes religieuses^{Note96}, une personne qui souhaiterait faire une enquête chez les Yaqui aura, dans les grandes lignes, deux options. La première, la personne en question peut solliciter une entrevue auprès des Autorités officielles de la communauté yaqui pour exposer sa demande ; Manuel Carlos Silva m'a vivement déconseillé cette option, car tout refus est définitif^{Note97}. La deuxième option, avec les nuances que nous pouvons lui rattacher, est d'une certaine façon tributaire des médiateurs et du rapport de confiance qui s'instaure entre eux et l'enquêteur. A part ma petite déconvenue avec le « *manipulateur* », je dois dire que mes démarches auprès de la Direction Générale de Culturas Populares, de l'INAH, de la Uni-Son, plus ma patience, m'ont permis d'assister à différentes cérémonies yaqui. Cette réussite je la dois à Tonatiuh Castro Silva^{Note98}, qui a tenu le rôle « *d'accompagnateur* », mais surtout au Mtro. Manuel Carlos Silva pour avoir agi sans agir dans son rôle de « *porteur* ».

A partir de cette modalité d'interaction, j'ai dû reconsidérer ma méthodologie d'enquête et m'estimer heureux d'avoir obtenu quelques entretiens directs avec des membres de la communauté yaqui. Pour donner un exemple précis, sur le territoire yaqui les Autorités vous interdisent de prendre des photos, d'enregistrer et surtout de filmer leurs cérémonies religieuses ; je me suis même abstenu de prendre des notes directement en présence des Yaqui. Nous sommes confrontés à une société de la Tradition Orale qui, aujourd'hui encore, par « *l'acte de parole* » (tel que je l'ai vécu) tente de préserver son particularisme communautaire.

Partie 1 - fig. 1



Source : El Independiente, Hermosillo, Sonora, Lunes 19 de Junio del 2000

Les Yaqui ont toujours défendu jusqu'à la mort leur sentiment de liberté et d'autonomie car jamais personne, même au temps de la Conquête, n'a réussi à les soumettre ; même encore aujourd'hui, comme l'illustre le dessin (Fig. 1), les Yaqui [Note99](#) inspirent le respect et la crainte. Le gouverneur de l'État du Sonora, Armando López Nogales, en 2000 a dû intervenir pour éviter un conflit armé entre les Ejidatarios de Liliba [Note100](#) et la tribu yaqui. Les négociations qui ont eu lieu a las Guásimas (sur le territoire yaqui) entre le gouvernement traditionnel yaqui et le gouverneur, se sont soldées par le versement d'une indemnité de 48 millions de pesos au profit de la communauté yaqui.

On peut apprécier, à partir de ces indications, le niveau d'indépendance qui caractérise la tribu yaqui dans ses relations avec les personnes extérieures à leur communauté. Les Yaqui sont en mesure de se défendre et l'une des choses qu'ils exigent c'est le respect des accords que le président Lázaro Cárdenas a signé en 1937 sur les limites de leur territoire.

Don Pablo Álvarez Romero

Dans ce chapitre, par rapport aux modalités d'interaction signalées précédemment, je vais aborder les faits qui ont situé Tonatiuh Castro Silva dans son rôle « *d'ac-compagnateur* ». Après m'avoir reçu plusieurs fois dans son bureau, Tonatiuh Castro Silva m'a très rapidement fourni plusieurs contacts avec des personnes directement impliquées dans les projets de soutien aux communautés indigènes, comme par exemple monsieur Maximiliano Muñoz. Ce qui dans un premier temps pouvait sembler une aide courtoise mais des plus sommaires a pris la forme d'un engagement personnel qui m'a amené à rencontrer deux de ses informateurs

yaqui.

Tonatiuh Castro Silva m'a d'abord présenté Pablo Álvarez Romero^{Note101}, qui habite dans le quartier las Pilas, sur un des flancs du Cerro de la Campana, mitoyen du quartier sans doute le plus mal famé de tout Hermosillo : la Matanza, la « *tuerie* ». Les quartiers de la Matanza, las Pilas, situés au pied et sur les flancs du Cerro de la Campana plus ceux du Coloso et du Mariachi, à l'est d'Hermosillo, sont les différentes zones urbaines où les Yaqui, ceux qui avaient participé à la Révolution de 1910, sont venus vivre (un grand nombre) à la fin du mouvement révolutionnaire.

Tonatiuh Castro Silva devait d'abord s'enquérir auprès de Pablo Álvarez Romero pour obtenir son accord et trouver le bon moment pour le rencontrer. C'est à ce moment-là que Tonatiuh Castro Silva a agi en tant qu'« *accompagnateur* » et m'a donné une illustration sincère de la considération qu'il m'accordait. Sur la route qui nous conduisait jusqu'au quartier las Pilas, juste avant d'entrer dans la zone dite dangereuse du quartier, « *l'accompagnateur* » s'est arrêté et m'a dit : « *A partir d'ici, nous entrons dans un zone dangereuse, je voulais te prévenir. Maintenant, si tu veux faire demi-tour, pour moi c'est parfait, mais par contre, si tu veux continuer, tu dois en assumer la responsabilité* ».

Les propos de « *l'accompagnateur* » m'ont beaucoup touché, il venait de respecter ma liberté en me laissant le choix ; il me rendait responsable de mes actes. Je lui ai déclaré ma volonté de poursuivre et nous avons emprunté un petit chemin par la colline escarpée. Les plus vieilles maisons yaqui, dans ce quartier, sont construites à flanc de colline où les roches protubérantes sont intégrées à l'habitat lui-même pour servir de banc ou de table. Par exemple, la maison de don Juan, chef des Yaqui vivant à la Matanza, ressemble à une maison de troglodytes. La maison de Pablo Álvarez Romero était semblable à celle de don Juan. Son accueil a été amical et nous nous sommes installés dans le petit patio juste devant sa maison. Pablo Álvarez Romero s'est assis par terre, « *l'accompa-gnateur* » sur une pierre et moi sur un rondin. J'avais préparé mes questions, mais à nouveau l'entretien ne s'est pas déroulé comme je l'espérais. Pablo Álvarez Romero pendant plus d'une heure m'a fait part de ses griefs à l'encontre du gouvernement traditionnel yaqui qui lui interdisait de vendre les terres qu'il considérait comme sa propriété.

La problématique de la possession de la terre^{Note102}, au sein de la communauté yaqui, est un sujet très épineux qui met en évidence les oppositions internes entre les Militaristes et les Civilistes^{Note103}. Ce que je peux dire, pour expliquer le comportement des Autorités traditionnelles à l'encontre de Pablo Álvarez Romero, c'est que le droit à la terre, sur le territoire yaqui, est imbriqué dans une « *mythologie territoriale* »^{Note104}, qui lui donne un caractère sacré. Ainsi, dans l'idéologie de la possession de la terre, les Yaqui reconnaissent aujourd'hui encore, selon Edward Spicer^{Note105}, une mythologie où les limites du territoire yaqui ont été définies par quatre prophètes. Cet attachement à la sacralité de leur territoire, c'est ce qui a permis aux Yaqui, par le sang versé au fil des siècles, de préserver la cohésion de leur communauté. Margarita Nolasco Armas exprime très clairement cette idée : « *Les Indigènes ont réussi à maintenir la cohésion de leur territoire, fait social qui non seulement au Sonora, mais dans presque tout le Mexique, n'a pas été possible pour les Indiens. Cette situation fait que les Yaquis soient une véritable société tribale, une nationalité à l'intérieur du Mexique, ce qui représente un cas unique, l'exception au sein de la réalité indigène nationale* »^{Note106}.

Le lien qui unit les Yaqui à la terre^{Note107} est indéfectible et je savais que la demande de Pablo Álvarez Romero n'avait aucune chance d'aboutir. Mais comment expliquer à un Yaqui la « *Loi yaqui* »^{Note108} ?

Nous avons, « *l'accompagnateur* » et moi-même, écouté avec attention mais sans vraiment savoir comment répondre à ses interrogations. Pour orienter la conversation vers le sujet qui m'avait amené à rencontrer Pablo Álvarez Romero, « *l'accompagnateur* » a pris l'initiative de lui dire ce que j'attendais de lui, c'est-à-dire qu'il me parle de la mythologie yaqui. A cet instant, sa femme nous a proposé de l'eau, « *l'accompagnateur* » a accepté volontiers tandis que je refusais poliment. Je venais de commettre mon premier impair, je ne savais pas encore que les Yaqui attachent une importance spéciale à l'eau et au fait d'en proposer à quelqu'un. Dans

une région comme celle du Sonora, l'eau est sacrée.

Le comportement de « *l'accompagnateur* », à l'opposé de celui du « *manipulateur* », a toujours été exemplaire, il intervenait seulement en ces instants où mon manque de fermeté laissait mon interlocuteur dévier du sujet initial.

Alors, Pablo Álvarez Romero, à changé de position et s'est redressé pour faire « *acte de parole* » [Note109](#) .

« Les Yaquis sont les descendants des Surem.

Les Surem, comprenaient le langage des oiseaux, des animaux, de tout ce qui existait. En ces temps anciens, les Surem vivaient dans la Vallée del Yaqui.

Ils composaient les huit peuples, les Surem, ceux qui sont à l'origine de notre race.

Mais aujourd'hui, les gens disent que les Yaqui sont des nomades, qu'ils venaient du Nord. Que les Yaqui s'étaient installés sur les rives du Río Yaqui. Mais ils étaient déjà là, ce sont les véritables Yaqui.

Ils s'appelaient Surem, les hommes très petits.

Ils n'étaient pas baptisés, ils ne mangeaient pas d'aliments.

Ils se nourrissaient en aspirant la vapeur de ce qu'ils faisaient bouillir dans leurs marmites.

Seulement avec de la vapeur ils se nourrissaient, ces gens qui sont nos ancêtres.

Puis, ils devinrent de plus en plus en grands, de plus en plus grands... et des gens sont arrivés de... ».

Pablo Álvarez Romero hésite un moment puis reprend son récit.

« Les huit peuples se sont réunis là où se trouvait un arbre tout sec, c'était un Mezquite, sec, tout sec.

Cet arbre à trois heures de l'après-midi commençait à bouger, à faire du bruit, tac tac tac, tac tac tac, ...

Ces bruits forçaient l'admiration des chefs. Ils commençaient à se demander ce qu'ils pouvaient bien vouloir dire. Les huit peuples admiratifs, jusqu'au matin, patientaient pour comprendre ce que disait l'arbre. Ils voulaient savoir.

Ils savaient que l'arbre qui faisait du bruit, même s'il ne le comprenaient pas, voulait leur dire quelque chose.

Les huit peuples, les Surem, étaient tous ensemble, réunis autour de l'arbre.

Alors, d'autres gens qui venaient de Huírivis, virent une jeune fille au bord de la rivière près de Huichaca, un endroit entre Huírivis et le lieu où était l'arbre.

La jeune fille était en train de prendre de l'eau dans la rivière. Les gens qui venaient de là-bas arrivèrent là et ils allaient à l'endroit où était l'arbre, là où était les huit peuples, les Surem.

Les gens saluèrent la jeune fille, "Bonjour" ».

Pablo Álvarez Romero prononce alors en yaqui la réponse qu'a fait la jeune fille.

« *“Vous voulez un peu d’eau”, leur dit la jeune fille.*

“Oui volontiers”, répondirent les gens.

“Je sais vers où vous vous dirigez”, reprit la jeune fille.

“Oui, nous allons à l’endroit où se trouve l’arbre qui parle, il parle, mais personne ne le comprend”.

“Moi je sais ce qu’il veut dire l’arbre, je sais de quoi il veut parler. Si vous demandez à mon papa l’autorisation pour que je vous accompagne, je viens avec vous, parce que moi je vais comprendre l’arbre”, dit la jeune fille.

Donc, les gens partirent rejoindre les huit peuples Surem.

Alors, en présence des huit peuples, les gens leur dirent : “Il y a une jeune fille qui était au bord de la rivière qui nous a dit qu’elle pouvait comprendre l’arbre mais que vous deviez demander l’autorisation à son papa pour qu’elle vienne jusqu’ici, auprès de l’arbre”.

“Très bien” répondirent les huit peuples, “allons la chercher”.

Ils allèrent voir le père de la jeune fille et lui dirent : “Pardonnez-nous, mais nous venons vous voir parce que nous ne savons pas ce qu’un arbre là-bas qui, à trois heures de l’après-midi, se met à bouger, essaye de nous dire. Il commence à tonner, à bourdonner, on a l’impression qu’il se fait broyer, il fait tac tac tac, tac tac tac”.

Alors, le père donna son autorisation. Ils confectionnèrent, pour la jeune fille, une couronne avec trois pointes et ils lui donnèrent aussi un drapeau bleu avec trois étoiles. La plus grande au milieu et les deux petites de chaque côté.

Puis, les tambours commencèrent à jouer et ils emmenèrent la jeune fille là-bas, auprès de l’arbre ; là où à nouveau les huit peuples se réunirent.

“A quelle heure commence-t-il ?”, dit la jeune fille.

“A trois heures de l’après-midi”.

Il y avait un vent terrible.

L’arbre commença à bourdonner, la jeune fille écouta attentivement et elle comprit tout ce que disait l’arbre.

Quand l’arbre s’arrêta, la jeune fille leur dit.

“Eh bien voilà, écoutez messieurs, un saint va apparaître sur cette terre et ce saint c’est notre Seigneur Jésus Christ, il va venir parler avec tous les peuples. Mais nous allons nous rendre compte que tout va changer maintenant. Il y aura à manger du maïs, des haricots et tout ce qui va sortir de là ce sont les oiseaux qui vont l’apporter, ceux qui viennent de là-bas. Cela va se passer dans la montagne. Ensuite, il y aura cela, et après cela il y aura des fruits dans la montagne, des animaux aussi vénéreux qui vont faire du mal aux gens ou qui vont les tuer. Alors, il y aura des guérisseurs, mais aussi d’autres personnes qui vont faire le mal, mais ces personnes nous allons voir...”

Il y aura beaucoup, beaucoup, beaucoup de choses que nous autres nous ne comprenons pas encore... que nous ne savons pas encore....

Puis, il va venir beaucoup de gens pour nous baptiser. Ces personnes sont celles que dieu va envoyer, par ordre divin ils vont venir, pour nous confesser, nous marier, pour nous faire chrétiens.

Mais beaucoup de nos gens ne vont pas vouloir, ils vont refuser le baptême, c'est ainsi que parle l'arbre, le saint arbre".

C'est alors que Pablo Álvarez Romero, m'a-t-il semblé, a repris à son compte le récit.

"Alors, beaucoup d'entre nous vont s'en aller dans la montagne, beaucoup d'entre nous vont se transformer en animaux parce qu'ils vont refuser le baptême, ils vont se réfugier dans des grottes, dans la Sierra et ils vont devenir des animaux et c'est ces animaux qui vont faire du mal aux gens. Il y aura des animaux que nous allons manger, que nous allons attraper et nous saurons aussi lesquels nous devons manger et lesquels nous devons laisser.

Alors, apparurent le cerf, le sanglier et d'autres animaux que l'on mange".

Alors oui, ils sont venus, ils sont venus baptiser les gens.

Beaucoup se laissèrent baptiser et beaucoup refusèrent le baptême. Ce sont eux qui sont dans la montagne, dans la Sierra. Ce sont les lions, les tigres, les cerfs... ils sont devenus tous les animaux, mais avant, dans les temps anciens, c'étaient des personnes. Dieu les a transformés. Les autres, ils sont tous baptisés, les Yaquis, tous les gens qui se laissèrent baptiser...

Mais avec le temps, il a dit qu'il allait y avoir des déceptions et tout cela, il allait y avoir des guerres, il allait y avoir, enfin, des contrariétés.

Bon voilà, tout ce qui était avant s'est terminé et ces gens (les étrangers) arrivèrent et ils les baptisèrent, beaucoup d'autres s'en allèrent, d'autres sont restés et ceux qui furent baptisés (les gens) devinrent de plus en plus grands, ils naissaient aussi plus grands. Les gens ne se nourrissaient plus avec la vapeur, la terre produisait ce qu'ils devaient manger, les animaux...

Puis, l'Aigle géant venait et avec beaucoup de facilité il les emportait (les Surem) car ils étaient très petits et l'animal immense ; il les enlevait comme s'il soulevait un poulet.

l'Aigle les attrapait pour les emmener sur la montagne, dans une grotte.

Là-bas il les mangeait, les gens disaient que la grotte était pleine d'os. La montagne, les gens l'appellent le Otam Kawi — la montagne des os — qui est à côté d'Esperanza.

Alors, la prédiction de l'arbre disait que le signal de l'arrivée de ceux qui allaient nous baptiser c'était qu'un animal allait tuer l'Aigle géant.

Le Chapulín (Sauterelle) géant passa alors par là ; les gens du peuple Suré avaient déjà envoyé d'autres animaux géants pour qu'ils tuent l'Aigle. Mais l'Aigle chaque fois était vainqueur.

Alors les gens demandèrent au Chapulín s'il pouvait tuer l'Aigle.

"Je ne sais pas", dit le Chapulín. "Je vais essayer mais je ne vous promets rien. Il a tué des animaux plus puissants que moi, je ne suis qu'un pauvre Chapulín.

Mais bon, je vais tenter de vous faire cette faveur et peut-être réussirai-je à le vaincre, nous allons voir".

Le Chapulín partit bondissant, bondissant, pendant trois jours. Trois jours et trois nuits bondissant, de Palo Parado à côté de Rahum... Avant c'était un homme, mais il se transforma en Chapulín...

Mais oui, il prit la défense de la tribu, des huit peuples parce que l'Aigle allait tous les exterminer. Chaque jour il en mangeait un.

Je pense que le Chapulín était un animal très grand, un Chapulín géant parce que comment aurait-il pu tuer l'Aigle, je crois... C'est ce que l'on raconte.

Alors oui, trois jours et trois nuits pour arriver jusqu'au Otam Kawi ; il vit la grotte, il arriva quand le soleil se couchait déjà.

Là, il regarda la grotte...

Alors, le matin, aux premières lueurs du jour il entendit l'Aigle agiter les ailes formant un nuage de poussière.

Le Chapulín comprit qu'il allait sortir, alors il se plaça d'un côté de la grotte pour lui donner le coup d'égoïne. Mais regarde comme l'animal devait être immense si d'un coup d'égoïne d'Esperanza jusqu'à Boca Abierta, la tête de l'Aigle roula.

C'est très loin, imagine la puissance du coup d'égoïne du Chapulín.

La tête venait par les airs, planant, planant, planant... jusqu'à ce qu'elle tombe sur cette colline, là où aujourd'hui elle est scellée, la tête de l'Aigle.

Voilà l'histoire, cette histoire d'un autre temps.

C'est pourquoi cette colline s'appelle aujourd'hui le Tenjahueme, bouche ouverte.

C'est là qu'est tombée la tête de l'Aigle.

Et ici se termine cette histoire... C'est tout »[Note110](#). .

C'est au cours des trois années d'enquête, le seul entretien qu'il m'a été donné d'enregistrer. Sinon, j'ai plutôt dû faire face à la méfiance et à l'hostilité des membres de la communauté yaqui.

Pendant le récit de Pablo Álvarez Romero, j'ai respecté son « *acte de parole* » et ce n'est qu'à la fin de son histoire que je suis intervenu pour lui poser deux ou trois questions, ce qui ne signifie pas qu'il y ait répondu.

Le plus surprenant, rétrospectivement, au cours de son récit, c'est la parenthèse qu'il a ouverte pour me parler du « *rêve* »[Note111](#). et de son pouvoir. Pablo Álvarez Romero, comme García Wikit et Manuel Carlos Silva, m'a parlé de la manifestation de l'esprit du Venado, du Berrendo[Note112](#). , qui par le « *rêve* » viennent initier le danseur Venado ou le danseur Pajkoola. Mais, comme mes deux interlocuteurs précédents, il est resté très discret sur la pratique du « *rêve éveillé* » et de son pouvoir au sein de la communauté yaqui.

« *C'est par le rêve, qui vient de l'au-delà, que les choses lui étaient révélées* », m'a dit Pablo Álvarez Romero.

« *Alors dans le rêve, le Venado lui enseignait les mouvements, les pas. Il le regardait et dans le rêve il apprenait tout cela* ».

Le rêve que les « *Saurinos* »[Note113](#) , selon Pablo Álvarez Romero, pouvaient différencier des autres rêves sans pouvoir ; le « *rêve éveillé* » par lequel le rêveur devenait danseur Pajkoola ou danseur Venado. Le rêveur, lorsqu'il pratiquait le « *rêve éveillé* », recevait alors la manifestation de l'esprit. Toujours d'après Pablo Álvarez Romero, celui qui voulait devenir danseur Venado, était définitivement consacré au moment où, dans la montagne, le Venado l'ayant choisi, venait danser devant lui.

« *C'est de cette façon qu'il devenait Venado. C'est ce que disent nos aînés* », conclut Pablo Álvarez Romero.

Avant de nous quitter, Pablo Álvarez Romero m'a parlé de la souffrance du peuple yaqui que personne ne veut soutenir, que personne ne veut aider.

Don Hilario Valenzuela

La deuxième intervention de « *l'accompagnateur* » s'est produite lorsque je lui ai fait part de mes échecs successifs pour rencontrer des « *curanderos* » de la communauté yaqui. Une fois encore il a été d'un grand secours ; c'est à cette occasion que nous nous sommes rendus dans le quartier el Coloso pour rencontrer don Hilario Valenzuela[Note114](#) , guérisseur yaqui. El Coloso est un quartier d'Hermosillo qui a aussi mauvaise réputation que les quartiers de la Matanza et de las Pilas.

« *L'accompagnateur* », juste avant de pénétrer dans le quartier, m'a à nouveau adressé la même remarque quant à ma responsabilité devant les incidents qui pourraient survenir. La maison de Hilario Valenzuela se trouve à flanc de colline et ressemble à la plupart des habitations des Yaqui d'Hermosillo ; une maison avec un patio assez grand dont la vue sur le contrebas est très plaisante.

Hilario Valenzuela doit avoir une cinquantaine d'années, assez grand, plutôt fort (physiquement), avec des cheveux épais et blancs. La poignée de main a été ferme et sèche, comme avec la plupart des Yaqui qui acceptent de vous serrer la main.

Tonatiuh Castro Silva a fait les présentations et a expliqué succinctement à Hilario Valenzuela pourquoi je désirais le rencontrer. Le « *curandero* » nous a invité à nous asseoir dans le patio parce que de cette façon il pouvait surveiller les préparatifs de la Semaine Sainte qui allait avoir lieu en bas sur la place du quartier. Il était responsable, avec d'autres personnes de la communauté yaqui du Coloso, de l'organisation des festivités du Carême. Hilario Valenzuela nous a proposé de l'eau, « *l'accompagnateur* » a accepté et à nouveau j'ai refusé poliment.

Après un échange informel, le « *curandero* » a commencé par mentionner sa rencontre avec un jeune chercheur allemand. Ce jeune Allemand était venu lui demander des informations sur les pratiques curatives des Yaqui. Le « *curandero* » avait été très surpris par le comportement du jeune Allemand. Pendant la durée de l'enquête, le jeune ethnologue avait toujours refusé de boire le café qui lui était proposé. Il ne se séparait jamais de son thermos à café. Par cette remarque, je voudrais préciser comment se sont déroulés les entretiens qu'il m'a été donné d'avoir avec des membres de la communauté yaqui. Les informateurs yaqui, dès nos premiers échanges, m'ont toujours raconté la façon dont cela s'était passé avec d'autres chercheurs, insistant surtout sur la manière dont ils s'étaient comportés. Ces indications étaient une sorte d'avertissement qui me disait que les Yaqui avaient l'habitude d'être sollicités par des enquêteurs étrangers et que leur attitude était pour beaucoup dans la réussite de leur travail auprès de la communauté yaqui[Note115](#) .

Hilario Valenzuela a commencé par me dire que son père avait lui aussi été « *curan-dero* » et qu'il lui avait transmis des feuillets sur les plantes médicinales qu'il avait depuis perdus. Hilario Valenzuela est un véritable « *hierbero* », un spécialiste des plantes médicinales qui affirme connaître un nombre très important de plantes. Sa principale activité, collecter les plantes dans la Sierra et autres lieux dignes d'intérêt[Note116](#) , l'amène à voyager beaucoup[Note117](#) . Il m'a fait part des relations qu'il entretenait avec des guérisseurs d'autres États du Mexique, de ces rencontres interethniques avec des Huichol, des Azteca, des Michoacan, des Tarahumara,

etc. Par exemple, à Torreón, en octobre 1997, s'est tenue l'une de ces rencontres à laquelle il a participé avec des « *curanderos* » d'origines ethniques différentes. Ces rencontres sont organisées entre les « *curanderos* » des divers groupes pour favoriser les échanges de savoirs et de plantes médicinales.

La rencontre de Torreón s'est déroulée sur plusieurs jours mais c'est surtout pendant la nuit que les « *curanderos* » exécutent des danses, des cérémonies sacrées où ils enseignent leur art. Mais, même entre Amérindiens, Hilario Valenzuela insiste sur la méfiance de certains « *curanderos* » qui ont refusé de montrer certaines de leurs pratiques. Dans quelques mois, il devait participer à une autre rencontre et il avait prévu plusieurs excursions pour récolter des plantes et ainsi les échanger ou les vendre lors de cette nouvelle rencontre. Son activité principale est la collecte de plantes et c'est ce qui lui permet d'avoir une connaissance parfaite de la région.

Quant à ses pratiques curatives, Hilario Valenzuela m'a donné très peu d'indications sauf sur les pathologies qu'il avait dernièrement traitées, par exemple, les infections pul-moires, les douleurs aux jambes, les douleurs osseuses, l'hépatite, etc.

Je lui ai alors posé une question directe sur les sorciers et la place qu'ils occupaient dans la communauté yaqui ; le Mtro. Manuel Carlos Silva m'avait dit qu'une question sans détours pouvait, dans certains cas, obtenir une réponse tout aussi directe et spontanée. Hilario Valenzuela m'a affirmé sans ambages que les sorciers n'existaient plus et qu'ils avaient tous été tués. Pour Hilario Valenzuela, les « *brujos* » étaient des individus très dangereux et leur disparition était plutôt une bonne chose pour la population des Yaqui vivant à Hermosillo. Sa réponse m'a surpris d'autant plus que les facteurs étiologiques qui sont à l'origine de la plupart des pathologies ou qui sont la cause des désordres humains sont étroitement liés à ce monde des forces surnaturelles qui peuvent tout aussi bien être bénéfiques que maléfiques. Par exemple, un Yéé sisibome^{Note118}, a le pouvoir de soigner le mal comme de le provoquer.

Mais sans me laisser le temps d'être étonné par sa réponse, il a reconnu qu'il connaissait un « *brujo* » qui vivait à la Reserva, un quartier mitoyen du Coloso. Sans relation apparente avec ce qu'il venait de me dire, Hilario Valenzuela m'a parlé du nahual^{Note119}, c'est-à-dire de la capacité qu'a un homme de se transformer en animal^{Note120}, de se fondre dans les ténèbres pour se métamorphoser. Il a illustré son propos en se référant aux « *Micho-acanos* » qui possèdent le don de la métamorphose, du nahual.

J'ai compris que notre entretien allait s'interrompre et j'ai posé une dernière question ; je voulais qu'il m'explique l'importance du Itom'achai^{Note121}, dans la pensée yaqui, ma question était mal formulée mais dans l'urgence je n'ai pas pu faire autrement. Hilario Valenzuela s'est tourné vers « *l'accompagnateur* » et en répétant plusieurs fois le mot Itom'achai, il lui a demandé s'il savait qui c'était. Il lui a répondu non. Le silence s'est installé et jetant un regard vers la place en contrebas il nous a dit qu'il devait nous quitter car les autres étaient déjà en position pour le début de la cérémonie de la Semaine Sainte. Je n'avais pas obtenu de réponse mais, à ma grande surprise, il m'a proposé de lui rendre visite dans sa maison de Vicam.

Hilario Valenzuela s'est levé, « *l'accompagnateur* », qui avait écouté en silence, et moi-même nous sommes levés aussi ; je me sentais à nouveau frustré par le déroulement de cet entretien et je voyais de plus en plus compromis mon travail de recherche.

A l'arrêt de bus, j'ai remercié encore une fois « *l'accompagnateur* » qui d'un regard m'a montré qu'il comprenait ma déception. Il m'a proposé alors de l'accompagner à Potam où la Dirección General de Culturas Populares, Unidad Regional Sonora, avec le concours des « *Promoteurs* » de la culture yaqui, était invitée à assister à une des cérémonies religieuses de la Semaine Sainte.

Potam

Nous nous étions donné rendez-vous à la Central camionera, « *Gare centrale* » du réseau d'autobus, à six heures du matin. Je suis arrivé le premier. Tonatiah Castro Silva, « *l'accompagnateur* », était avec sa fiancée qui travaillait également à la réalisation d'un projet autour de la protection de la culture amérindienne du Sonora.

Notre arrivée à Potam [Note122](#), vers dix heures du matin, n'est pas passée inaperçue. Immédiatement, un danseur Pajkoola s'est approché de nous. Il s'est adressé directement à moi et m'a salué comme s'il me connaissait. Je lui ai fait part de son erreur, mais il a insisté et a soutenu que nous nous étions vus la semaine passée ; j'étais alors accompagné d'un professeur de l'université [Note123](#), et nous étions restés toute la nuit pour regarder danser les Pajkoola. Il mentait ou il faisait semblant de me connaître pour évaluer les raisons de ma présence dans le village de Potam. Le quiproquo qu'il avait instauré lui donnait l'initiative et allait déterminer la suite de notre échange. En fait, le danseur Pajkoola, qui s'appelle Guadalupe [Note124](#), voulait connaître mes intentions et surtout savoir ce que je cachais dans la petite sacoche fixée à la ceinture de mon pantalon.

Le danseur Pajkoola avait tout de suite remarqué la sacoche et il m'a fallu plus de cinq bonnes minutes pour comprendre que son insistance à me reconnaître était une manœuvre pour m'empêcher de prendre des photographies.

Je savais, pour ma part, que les Yaqui ne se laissaient jamais photographier (surtout pendant les cérémonies du Carême) et je ne me suis jamais encombré d'un appareil photo-tographique dont je connaissais l'inutilité. Ma petite sacoche me servait à conserver mon passeport, mon carnet de notes, une petite calculatrice, quelques stylos et mes voyageurs chèques, plus divers papiers. La façon dont le Pajkoola avait procédé, pour me faire comprendre qu'il voulait vérifier le contenu de ma sacoche [Note125](#), avait été très subtile. Guadalupe, après avoir fait semblant de me reconnaître, m'a dit que les Pajkoola et le Venado n'allaient pas tarder à danser. Pour le moment le Maejto, les Temahtim [Note126](#). (Autorités religieuses) et les Kopariam (le chœur des femmes) étaient en train de célébrer les rituels de circonstance. Ensuite, le danseur Pajkoola dans son annonce des événements a fini par aborder le comportement des yorim qui chaque fois sortaient leur appareil photo.

Il a insisté en utilisant une expression très particulière (« *retratar* », verbe espagnol qui signifie « *faire le portrait* ») [Note127](#), sur le fait que les Yaqui ne voulaient pas être pris en photo, « *retratados* ». Il a répété plusieurs fois le mot « *retrato* » et tout en approuvant ses propos j'ai fini par comprendre qu'il s'agissait de moi. Ayant enfin fait le rapprochement entre le mot « *retrato* », l'appareil photographique et ma sacoche, je lui ai montré le contenu de celle-ci. Rassuré, le Pajkoola m'a gratifié d'un large sourire.

A ce propos, je dois dire que ma présence dans les villages yaqui a quasiment toujours donné lieu à une prise de contact, avec les Yaqui, qui s'est opérée sur trois modalités d'échange, surtout pendant la célébration des fêtes religieuses.

Ces modalités sont :

La « *mise à l'écart* ».

L'interpellation directe avec « *acte de parole* ».

« *L'agressivité* » de certains interlocuteurs.

Le comportement du danseur Pajkoola a généré une situation informelle dans laquelle sa fonction a été de me saluer et d'accueillir les nouveaux arrivants. Cet accueil je l'ai aussi reçu de la part de certains membres des

Autorités religieuses, civiles et militaires ; et je dis bien de certains membres, c'est-à-dire que je ne me suis pas présenté à la GuardiaNote128. , auprès du secrétaire de la ComunilaNote129. , pour solliciter une audience et exposer les raisons de ma présence. J'étais là en tant que visiteur de passage et hors du cadre officiel de la prise en charge des intervenants extérieurs. Par exemple, « *l'accompagnateur* » était placé sous l'autorité de la Dirección General de Culturas Populares qui avait reçu l'aval des Autorités religieuses yaqui pour assister à la cérémonie.

Il faut préciser que Potam, comme Vicam estación, sont des villages yaqui qui subissent aujourd'hui l'influence de la population métisse et yori et, pour la célébration de cette fête, le village de Potam voit sa population augmentée avec la présence de vendeurs ambulants poussant chacun son petit chariot ainsi que de familles mexicaines qui sont venues assister aux danses rituelles. Ma présence était d'une certaine façon diluée dans la multitude qui allait et venait sur la place du village.

L'observation écourtée

Par rapport à mon expérience, dans le village de Huírivis, j'étais plutôt déçu ; l'aspect de fête foraine, avec tous ces vendeurs ambulants et ces gens se bousculant pour être au plus près des danseurs, m'a causé une certaine déception.

J'ai laissé « *l'accompagnateur* » et sa fiancée rejoindre les autres agents de la Dirección General de Culturas Populares pour entrer dans l'église. A l'intérieur de l'église j'ai tout de suite remarqué la grande tenture noire qui avait été tendue devant l'autelNote130. . De temps en temps, une personne ou deux passait derrière pour ressortir quelques instants après. Je me tenais le long du mur sans vraiment savoir ce que je devais faire ; j'ai alors remarqué la présence d'un couple étranger qui se déplaçait avec discrétion. C'était des Anglo-américains. Le couple était sous la tutelle des agents de la Dirección de Culturas Populares. C'était la première et la dernière fois que je me trouvais au même moment, dans un village yaqui, avec des intervenants étrangers.

Je suis sorti de l'église. Je sentais les regards se poser sur moi mais personne ne m'a adressé la parole. Pendant le Carême les Yaqui, en plus de leur méfiance à l'encontre des yorim, s'abstiennent également de leur parler parce qu'ils les considèrent impurs.

Tous n'observaient pas cette recommandation et c'est peut-être pour cette raison, dans mon cas, que j'ai subi la « *mise à l'écart* » afin que les Yaqui qui sont venus me parler ne contaminent pas les autres par notre échange.

Faisant le tour de la place un yaqui ivre s'est approché de moi. Je l'ai regardé tituber me demandant comment il faisait pour tenir debout. J'étais aussi très surpris de le voir dans cet état car pendant le Carême il est formellement interdit de boire. Je n'ai pas cherché à l'éviter et il s'est, tant bien que mal, arrêté devant moi ; je ne comprenais rien à ce qu'il marmonnait. Entre ses efforts pour se tenir debout et me parler, je ne parvenais pas à saisir ce qu'il voulait. Quelques gestes de sa main gauche et un mot qu'il m'a semblé re-connaître, « *ret'at'o no, ret'at'o no* », j'ai enfin compris qu'il pointait du doigt, façon de parler, ma sacoche et qu'il me disait « *pas de portrait, pas de portrait* ». J'étais estomaqué. Comment dans son état avait-il pu remarqué ma petite sacoche de couleur sombre et surtout dès le moment où il m'avait aperçu à plus d'une vingtaine de mètres.

Pour le rassurer je lui ai dit que je n'avais pas de caméra, mais il insistait et devenait menaçant. Alors, pour couper court, j'ai rangé ma petite sacoche dans mon sac à dos. L'intervention d'un groupe de jeunes yaqui qui l'ont raillé gentiment m'a permis de m'éclipser.

J'ai rejoint le porche de l'église où sont d'ailleurs disposées les tombes (Fig. 2) des PoteñosNote131. , pour me trouver une bonne place et ainsi assister au moment tant espéré du « *canto de Gloria* », le « *chant de Gloire* »,

qui commence aux douze coups de midi.

Pour les Yaqui, le Samedi Saint, qu'ils appellent Looria, constitue dans la Passion du Christ, par le combat rituel du lancer des fleurs, le climax de la Waehma^{Note132}. Après les activités du matin avec les chants à l'étoile du matin, la recherche de Jésus, le jugement de Judas^{Note133}, le moment tant attendu du « *chant de Gloire* » s'est déroulé en cet instant très beau où les danseurs Pajkoola et Venado « *bombardent de fleurs* »^{Note134} les Chapayekam.

C'est vraiment l'un des moments les plus émouvants de toute la Waehma avec ces centaines de fleurs qui volent dans les airs. Je me trouvais malheureusement trop loin de la cérémonie pour pouvoir en ressentir toute la charge émotionnelle. Pour être précis, mon poste d'observation était situé au beau milieu des tombes. Je n'étais pas le seul, car les tombes étant disposées de chaque côté de l'entrée principale de l'église et l'allée principale étant occupée par les groupes rituels, il ne restait pas d'autre place, tant la foule était importante.

J'avoue que je me sentais mal à l'aise, car si je faisais attention à ne marcher sur aucune des tombes, d'autres n'y prêtaient même pas attention. A la fin du sewa kauti, « *lancer des fleurs* »^{Note135}, les danseurs Pajkoola et Venado dansent devant l'église, pendant un long moment, puis vont rejoindre la Ramada qui se trouve à l'autre extrémité de la place, juste en face de l'église, pour danser jusqu'au Dimanche de Pâques.

Partie 1 - fig. 2. Tombes des Poteños.



Source : Los Yaquis. Historia de una cultura, Edward H. Spicer.

La multitude s'étant un peu dispersée après le sewa kauti qui, je le répète, est un moment très fort de la Waehma, je me suis rapproché de l'allée centrale menant à l'église pour observer les danseurs Pajkoola et Venado. Les danseurs Pajkoola et Venado que j'avais vus danser à Huírivis en 1998, m'avaient vraiment impressionné par leur agilité et leur grâce. A Potam, la présence de la foule agglutinée autour des danseurs plus une sorte de lassitude dans le comportement des danseurs, m'a laissé une fâcheuse impression. Ce

n'étaient pas de piètres danseurs, mais je sentais que les pas esquissés n'étaient pas interprétés avec énergie et détermination.

Les Pajkoola et le Venado n'ont pas dansé très longtemps avant de rejoindre la Ramada située de l'autre côté de la place. Les personnes, encore assez nombreuses, qui s'étaient groupées autour des danseurs se sont finalement dispersées.

C'est à ce moment-là que j'ai retrouvé « *l'accompagnateur* », ou plutôt Tonatiuh Castro Silva (car à Potam il n'a pas du tout tenu ce rôle) avec sa fiancée. Ils se dirigeaient vers la Ramada pour assister aux danses des Pajkoola et du Venado. Je les ai suivis.

Là aussi, les danses ont été très courtes et les danseurs se sont retirés pour aller se reposer. Il était trois heures de l'après-midi et je savais que jusqu'à cinq ou six heures de l'après-midi, ils ne reviendraient pas.

De toute façon, j'avais prévu de passer la nuit du Samedi Saint au Dimanche de Pâques dans ce village de Potam. Je voulais assister aux cérémonies qui devaient avoir lieu le Dimanche, c'est-à-dire le jour où prend fin le Carême.

Tonatiuh Castro Silva s'est tourné vers moi pour me dire qu'il rentrait à Hermosillo. Je ne m'attendais pas du tout à ce départ. J'étais persuadé (c'était la première fois qu'il venait dans un village yaqui)[Note136](#), qu'ils allaient rester. Leur départ ne faisait qu'obéir aux avertissements des autres agents de la Dirección de Culturas Populares qui lui avaient dit qu'il était souvent dangereux de rester toute la nuit, seul, dans ce village de Potam. Cette mise en garde était justifiée et je me suis alors souvenu de ce commentaire de Manuel Carlos Silva qui, chaque fois qu'il se rendait dans un village yaqui, se faisait accompagner par une ou deux personnes. Se rendre seul dans un village yaqui (surtout pendant les fêtes où l'alcool n'est pas interdit) crée des situations parfois très délicates où l'intrus peut devenir le centre d'un conflit. Mon expérience à Torim et, d'une façon plus nuancée, dans les autres villages yaqui, confirme ces dangers.

Jetant un dernier regard sur la place de Potam et son église, j'ai rejoint Tonatiuh et sa fiancée pour prendre le bus du retour vers Hermosillo. Je suis parti à contre cœur en ayant tout de même le sentiment d'avoir fait le bon choix.

Vicam Pueblo

Le Mtro. Manuel Carlos Silva m'a proposé d'aller avec lui assister à la fête de la San Juan Bautista, de la « *Saint Jean Baptiste* », qui avait lieu dans le village de Vicam Pueblo[Note137](#) ; il était à cette occasion accompagné par deux autres personnes. La fête commence le 23 juin, veille de la Saint Jean, en fin d'après-midi, et s'achève le 24, en fin de journée, avec le jeu du Pajkoola[Note138](#). A notre arrivée dans le village, j'ai remarqué les deux Ramadas[Note139](#), celle des Bleus et celle des Rouges, deux confréries dont les obligations sont régies par une série de tâches à exécuter pendant la célébration des fêtes religieuses.

Je savais que Tonatiuh Castro Silva assisterait aussi à cette fête. Le INAH (Institut National d'Anthropologie et Histoire) d'Hermosillo, lui avait demandé de réaliser un rapport sur cette fête de la Saint Jean à Vicam Pueblo. A ma grande surprise, je n'ai croisé Tonatiuh que le lendemain vers quatre heures de l'après-midi quand le jeu du Pajkoola devait normalement commencer[Note140](#). Très étrange, car la fête se déroule sur la place centrale du village avec son église et les deux Ramadas ne sont distantes l'une de l'autre que d'une cinquantaine de mètres. Je me suis constamment déplacé de l'église aux deux Ramadas et il me paraît impossible, si Tonatiuh avait été présent, que nous nous ne soyons pas croisés au moins une fois.

Je ne cherche pas à mettre en doute les propos de Tonatiuh qui est, je tiens à le préciser, une personne digne de confiance, mais à montrer que les modalités d'interaction entre les Yaqui et les intervenants extérieurs sont tributaires de la « place » que les Yaqui ont accepté de leur accorder. Ainsi Tonatiuh, comme agent du INAH,

était inscrit dans une démarche officielle qui le mettait directement en relation avec les Autorités de la communauté yaqui.

Pour cette raison Tonatiuh a été pris en charge par un Maejto du village de Vicam Pueblo qui a fait office d'élément « *opérateur* » ; j'entends par là, celui qui d'une certaine manière décide de quelle façon l'intervenant extérieur peut assister à la célébration des cérémonies religieuses. Tonatiuh a été également hébergé dans la maison du Maejto, que j'ai appelée la « *maison de l'ethnologue* ».

Cette désignation, la « *maison de l'ethnologue* », m'a été inspirée par l'explication que Tonatiuh m'a donnée ; à Vicam Pueblo, par exemple, chaque fois qu'une organisation officielle de l'État mexicain (Dirección General de Culturas Populares, INAH, INI, etc.) sollicite une autorisation d'enquête auprès des Autorités dudit village, c'est toujours la maison du Maejto qui sert de lieu de résidence. La fonction de la « *maison de l'ethnologue* » introduit une nouvelle modalité d'interaction, celle de « *l'opérateur* », qui s'inscrit dans un autre niveau d'enquête où le chercheur est soumis aux indications et aux re-commandations que « *l'opérateur* » va lui fournir.

J'espère avoir l'occasion de pouvoir bénéficier de ce mode d'interaction avec la communauté yaqui même si le cadre peut sembler un peu trop réducteur. Être pris en charge par les membres de l'Autorité yaqui est sans doute le meilleur moyen pour en définir les limites.

Pour donner un exemple de l'intervention de « *l'opérateur* » dans les décisions de l'enquêteur, dans ce cas précis Tonatiuh, voici comment il lui a été déconseillé de se rendre à la cérémonie de la bénédiction de Saint Jean. Le rituel, dès les premières lueurs du 24 juin, consiste en une procession qui conduit Saint Jean jusqu'à la petite rivière (qui ressemble plus à une mare boueuse à cause du manque d'eau) pour le bénir.

Toutes les personnes qui le désirent, après que Saint Jean a été béni, s'approchent de la petite mare pour prendre de l'eau dans leur main avec laquelle elles se frottent le visage et le haut de la tête tout en faisant le signe de croix. Malheureusement, la consommation excessive d'alcool fait très vite dégénérer le rituel qui se transforme en une empoignade pour se jeter à l'eau, empoignade qui peut finir en bagarre.

Pour prévenir tout incident, « *l'opérateur* » avait dit à Tonatiuh de ne pas se rendre à ce rituel^{Note141}. « *L'opérateur* », était responsable de ce qui pouvait arriver à son hôte.

Il faisait déjà nuit et je ne connaissais pas encore le village de Vicam Pueblo. La disposition des habitations et de l'église suivaient le même plan que celui des autres villages que j'avais visités^{Note142}.

Mais ce qui m'a le plus surpris, par rapport à mon séjour à Huírivis pour la Waehma, c'est la présence d'un équipement de sonorisation pour diffuser de la musique norteña et animer la fête ; cette musique n'avait rien à voir avec les « *sons* »^{Note143}, interprétés par les musiciens yaqui dans les deux Ramadas, et encore moins avec les chants traditionnels joués pour accompagner les danseurs Pajkoola et le danseur Venado.

Le Mtro. Manuel Carlos Silva, m'a expliqué que les frais d'organisation d'une fête dans un village yaqui était très lourds et les personnes sur qui reposait la responsabilité de la fête devaient trouver des compléments pour attirer une population yori prête à dépenser de l'argent. Cette fête, ainsi que celles qui ont lieu hors du cadre codifié de la Waehma, m'ont fait penser aux fêtes foraines de mon enfance organisées dans mon village et dans les villages alentour, en Espagne ; j'ai retrouvé les stands garnis de jouets et d'objets colorés qui attisent la convoitise de tous les enfants du monde. D'autres stands vendaient des sodas et de la nourriture.

L'équipement de sonorisation avec sa musique norteña, situé entre les deux Ramadas, apportait une touche un peu irréelle au déroulement de la Saint Jean car la musique interprétée par les musiciens yaqui, pour accompagner les danseurs, était largement couverte par celle de la sono. J'ai trouvé cette superposition de musique assez insupportable tandis que les Yaqui (spectateurs, musiciens et danseurs) semblaient être au-delà

de ces considérations et se comportaient comme à l'accoutumée, accomplissant les tâches que leur imposait la tradition. D'ailleurs, vers minuit, l'équipement de sonorisation a cessé d'émettre et l'obscurité s'est enfin imprégnée des mélodies des musiciens yaqui. Entendre les chants des Maásobuikame^{Note144}. (Fig. 3), donnant la pulsion au Maáso yi'iwa^{Note145}. (Fig. 4), provoque des émotions très fortes.

Les stands disposés le long de la place ont fermé pour nous plonger dans un espace où la nuit a repris ses droits. J'ai retrouvé à cet instant l'ambiance qui m'avait tant impressionné dans le village de Huírivis.

Partie 1 - fig. 3. Maásobuikame.



Source : Los Yaquis. Historia de una cultura, Edward H. Spicer.

J'ouvre une parenthèse pour préciser une dernière fois, que j'avais au début l'intention d'observer les pratiques curatives et traditionnelles des guérisseurs et autres sorciers. Mais, face aux échecs cumulés entre 1998 et 2000 pour aborder cet univers, j'ai pris conscience des modalités d'interaction qui m'ont amené à prendre contact avec les Yaqui. A partir de cette situation et par rapport aux commentaires, aux descriptions et aux analyses proposés dans cette première partie, mon propos n'est pas de restituer, en mentionnant la Waehma, les Chapayecam, les Maejtom, les Pakhome, les Matachinim, etc., ce que d'autres^{Note146} ont très bien illustré. Je cherche plutôt à définir, à partir de ces notions, les modalités d'interaction des différents enquêteurs et le regard que ces derniers portent sur les événements qui se déroulent devant leurs yeux.

Partie 1 - fig. 4. Maáso yi'iwa.



Source : Photothèque du Musée de l'Homme, Paris, Fond Léon Diguët, 1896-1898.

Les Matachinim

Décrire une fête ou un rituel yaqui c'est également analyser de quelle manière on a pu pénétrer sur le territoire yaqui pour assister à ces cérémonies, c'est-à-dire quelles ont été la ou les modalités qui ont permis de réaliser l'enquête.

Par exemple : Autorisation des Gouverneurs yaqui ; intervention des Promoteurs Culturels Bilingues à l'encontre des agents de liaison du IMSS, INI, INAH, SMRC, Culturas Populares, etc. ; les projets soutenus par les Universités mexicaines, UNAM, UAM, Uni-Son ; pour un intervenant étranger les médiations d'un « manipulateur », « accom-pagnateur », « passeur », « intégrateur », « promoteur », etc., qui dans la plupart des cas sont des agents des organismes cités ; enfin, l'initiative personnelle avec les risques qu'elle peut comporter.

La plupart des auteurs consultés, sauf Jane Holden Kelley, dans *Mujeres yaquis. Cuatro biografías contemporáneas*, ne s'attardent pas sur le procédé^{Note147}, utilisé pour mener à bien leur enquête ni sur l'espace de liberté qui leur a été octroyé. J'insiste sur ce point pour montrer comment, sur un même sujet, des auteurs différents rapportent des propos contradictoire.

En ce qui concerne les Matachinim^{Note148}, Miguel Olmos Aguilera, en 1998, dans *El sabio de la fiesta. Música y mitología en la región cáhita-tarahumara*, écrit : « La danza de Matachines es eminentemente de origen europeo »^{Note149}.

« La danse des Matachines est éminemment d'origine européenne ».

Par contre, en 1940, Carlos Basauri écrivait dans *La población Indígena de México* et toujours à propos des Matachinim : « *El grupo llamado Matachines o danzantes de plu-mas, es también una sociedad religiosa sobre cuya organización y actividades influyeron poco los españoles* »[Note150](#) .

« *Le groupe appelé Matachines ou danseurs de plumes, est aussi une société religieuse dont l'organisation et les activités n'ont presque pas subi l'influence espagnole* ».

Le professeur Sandomingo[Note151](#) , en 1953, dans son livre *Historia de Sonora. Tiempos prehistóricos*, faisait une observation similaire : « *El baile llamado Matachines, muy parecido al baile Kagura de los antiguos nipones, es muy divertido y servía antiguamente para recibir a grandes Señores* »[Note152](#) .

« *La danse appelée Matachines, ressemblant beaucoup à la danse Kagura des anciens nippons, est très plaisante et servait autrefois pour recevoir les grands Seigneurs* ».

A partir de ces contradictions sur l'origine préhispanique ou européenne de la danse des Matachinim, j'ai pris en considération le commentaire d'Edward Spicer sur les analogies entre la religion et les institutions guerrières des Yaqui[Note153](#). et des Azteca, et celles que Leticia Varela[Note154](#). (grâce aux travaux de Montell et de Clavijero) signale entre la danse des Matachinim et les danses azteca. Le mouvement des danseurs Matachinim symbolise la forme de leur perception cosmique et introduit aussi une ressemblance troublante avec la forme hélicoïdale du malinalli[Note155](#) .

Francisco Javier Clavijero décrit les danses azteca de la façon suivante : « *Leurs danses étaient très belles. Dès leur enfance, ils les répétaient sous la direction des prêtres. Les danses étaient variées et portaient des noms qui exprimaient soit le caractère de la danse soit les circonstances de la fête où elles étaient exécutées. Les unes se donnaient en cercles, les autres en files ; certaines seulement avec les hommes, d'autres avec les femmes également. Pour ces danses les nobles s'habillaient des plus riches habits ; ils se paraient de bracelets, boucles d'oreilles et pendentifs en or, plumes et pierreries, et ils avaient dans une main un petit bouclier couvert des plumes les plus éclatantes ou un chasse-mouches de la même sorte, et dans l'autre main un ayacaxtli, qui était une petitealebasse percée de beaucoup de trous et contenant nombre de petites pierres, qu'ils agitaient accompagnant son bruit, qui n'était pas désagréable, du son des instruments...*

Les danses mineures, qui avaient lieu dans les palais pour l'amusement des seigneurs, ou dans les temples pour une dévotion particulière, ou dans leurs maisons à l'occasion de quelque mariage ou réjouissance domestique, se composaient d'un petit nombre de danseurs, disposés en général en deux rangées droites et parallèles qui, parfois dansaient avec les visages tournées vers une extrémité de leur rang, parfois en regardant chacun le danseur qui lui faisait face dans l'autre file ou, s'entrecroisant avec l'autre rang ils permutaient leurs places ; parfois un danseur dans chaque file se détachait et ils dansaient seuls dans l'espace entre les deux files, alors que les autres cessaient. Les danses majeures, qui se déroulaient sur les grandes places et dans l'atrium du Templo Mayor, se différenciaient des mineures par l'ordre et par la forme, et par le nombre de danseurs »[Note156](#) .

Dans cette citation, les éléments de concordance sont très nombreux. Par exemple, chez les Azteca les enfants sont initiés dès leur plus jeune âge par les prêtres ; les Yaqui appellent les enfants apprentis Malinche, ils ont entre cinq et quinze ans et s'alignent, soit entre les deux files des danseurs, soit à côté du Monaha[Note157](#). pour imiter ses pas[Note158](#) .

Clavijero poursuit en disant que ces danses étaient interprétées, soit en forme circulaire, soit en files indiennes.

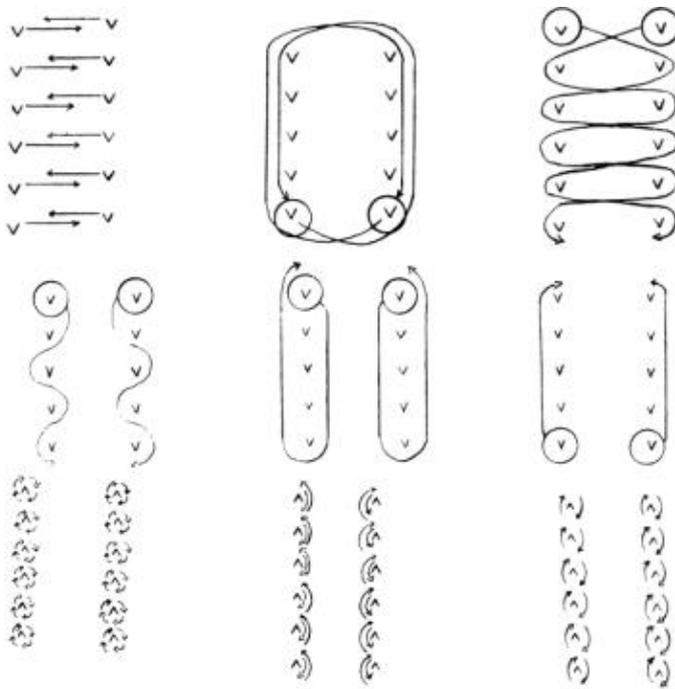
Partie 1 - fig. 5. Matachinim.



Source : Photothèque du Musée de l'Homme, Paris, Fond Léon Diguët, 1896-1898.

Les danseurs Matachinim (Fig. 5) effectuent des figures chorégraphiques (Fig. 6) très variées et complexes qui dénotent une très nette influence européenne mais où l'on retrouve tout de même, dans le mouvement des danseurs, la description faite par Clavijero.

Partie 1 - fig. 6. Figures chorégraphiques des Matachinim.



Source : La música en la vida de los yaquis, Leticia Varela.

Aujourd'hui, il faut le souligner, restituer les différents niveaux de signification de la danse des Matachinim, au-delà de leur dévotion à la Vierge Marie, devient une tâche très difficile. Le symbolisme de la danse des Matachinim nous renvoie dans un premier temps à l'organisation sociale et culturelle des Yaqui mais aussi à leur capacité de survie et de résistance face aux sociétés dites modernes. Mais ce qui m'importe le plus ici, ce sont les niveaux de signification où les formes chorégraphiques symbolisent des phénomènes de la nature comme le « *culebreo* »^{Note159}, c'est-à-dire la façon dont le serpent^{Note160} se déplace ; ou bien encore le mouvement circulaire des files de danseurs qui sont une représentation du mouvement cosmique du Soleil, de la Lune et des Étoiles.

Marivel Mendoza^{Note161}, dans son étude sur la confrérie des Matachinim, écrit : « *Dans les temps préhispaniques, selon les chroniques, quand quelqu'un allait être sacrifié, on l'habillait des vêtements du dieu et pendant un an il parcourait tous les villages pour recevoir les présents et les demandes de leurs habitants* »

adressés à leurs familles dans le monde des morts »[Note162](#) .

Les propos de Marivel Mendoza sont d'autant plus surprenants que les Yaqui ne sont pas considérés comme des Méso-américains. Elle s'appuie sur cette citation pour faire observer que parmi les Matachinim, le Malinche porte les vêtements de la Vierge à laquelle il est offert en « *sacrifice* »[Note163](#), et ainsi expliquer pourquoi les croyances des jésuites ont pu avoir un écho aussi favorable parmi les populations amérindiennes. Elle signale, enfin, que porter les vêtements de l'autre c'est devenir l'autre, notion de l'autre que l'on retrouve dans le nahualisme[Note164](#) . La danse des Matachinim est la relation duale que les Yaqui reconnaissent dans leur rapport à la Terre et au Cosmos.

Ainsi, dans le symbolisme de la danse des Matachinim nous trouvons des éléments préhispaniques qu'il faut essayer de comprendre au-delà du simple cadre syncrétique trop souvent appliqué aux structures religieuses des Amérindiens. A ce titre, je veux signaler la valeur symbolique du malinalli dont la forme torsadée reproduit ce rapport dual que les Matachinim exécutent dans le mouvement de leur danse. Le « *culebreo* » et la mise en pas du mouvement de la Lune, du Soleil et des Étoiles font partie de ces éléments qu'il faut observer avec plus de rigueur.

Partie 1 - fig. 7. Danza de la trenza.



Source : Faith, Flowers and Fiestas. The Yaqui Indian Year. A narrative of Ceremonial Events, by Muriel Thayer Painter. E. B. Sayles, Curator Emeritus, Arizona State Museum In Consultation with Edward H. Spicer, Professor of Anthropology, University of Arizona.

Par exemple, la « *danza de la trenza* »[Note165](#) , la danse de la tresse, interprétée le 12 décembre par les Matachinim, introduit le symbolisme de la dualité avec ces rubans qui s'entrelacent autour d'un axe que Leticia Varela décrit de la façon suivante : « *Les danseurs se séparent également en deux groupes ; ils forment deux cercles qui tournent en sens contraires autour d'un poteau duquel pendent des rubans de couleur. Chaque danseur prend l'extrémité d'un ruban et en croisant les danseurs de l'autre groupe, ils font une tresse autour du poteau. Une fois les rubans complètement entrelacés, ils entreprennent un mouvement inverse pour les détresser* »[Note166](#) .

En résumé il s'agit, pour les deux groupes de danseurs, par une série de mouvements, de tresser et de détresser les rubans suspendus à un poteau.

Les réflexions de López Austin sur le malinalli, « *herbe torsadée* », dans ce cycle de la vie et de la mort, lui ont permis de définir Tamoanchan[Note167](#) , l'arbre fendu, comme le tronc double et fendu qui voit s'opposer

les forces contraires du malinalli. Son tronc torsadé, c'est l'alternance des flux « *dont la lutte engendre le temps* »[Note168](#). Chez les Yaminahua, les chansons appelées « *koshuiti* »[Note169](#), des « *périphrases métaphoriques* »[Note170](#), impossibles à traduire, s'inscrivent dans ce même schéma du rapport au double. Les chamanes yaminahua nomment ces métaphores « *tsai yoshtoyosho* »[Note171](#), que Townsley traduit en anglais par « *language twisting-twisting* »[Note172](#). Ce langage « *double et enroulé autour de lui-même* » nous renvoie à ce que les Nahuatl appelaient « *nahuatlacóitl et nahuatlacóitli* »[Note173](#), mais aussi à ce que Ángel María Garibay, dans l'art poétique des Nahuatl, a dénommé « *diphra-sisme* » ou « *redoublement sémantique* »[Note174](#). Le « *diphrasisme* », dans la langue nahuatl, semble représenter une exigence conceptuelle intrinsèque à leur aperception qui, pour exprimer leur pensée, mentionne « *toujours deux aspects, comme si, de l'union de deux qualités, devait surgir l'étincelle de la compréhension* »[Note175](#).

Les chamanes Yaminahua utilisent cette manière de s'exprimer pour « *voir* » ; « *Avec mes koshuiti je veux voir — en chantant, j'examine les choses — le langage double et entrelacé m'en rapproche, mais pas trop — avec des mots normaux, je les percuterais frontalement — avec des mots doubles et entrelacés, je leur tourne autour — je peux les voir clairement* »[Note176](#).

Les mots doubles, les métaphores, les incantations, les invocations magiques, etc., utilisés par les sorciers du Mexique précolombien, ont été le cauchemar de l'érudite et grand connaisseur du nahuatl, le docteur Jacinto de la Serna. Gutierrez Tibón rapporte, dans son livre *Historia del nombre y de la fundación de México*, comment Jacinto de la Serna malgré sa maîtrise des langues indigènes, ne « *parvenait pas à saisir les tropes énigmatiques des théologies américaines* »[Note177](#). Pourquoi dans leurs « *métaphores diaboliques* »[Note178](#), s'est demandé Jacinto de la Serna, les hechiceros, les « *sorciers* », ont-ils dénommés les doigts, les « *cinq soleils* », le copal, la « *femme blanche* », le feu, « *quatre roseaux* », le sang, la « *femme rouge* », la Terre, le « *lapin sur le dos, miroir étincelant* », le corps, la « *terre, l'argile* » ou bien le « *lieu des sept grottes* »[Note179](#), etc.

Hernando Ruiz de Alarcón, dans son *Tratado de las supersticiones y costumbres gentilícas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España*, a lui aussi tenté de répondre à cette question. Mais Ruiz de Alarcón s'est également heurté, dans un premier temps, à la mauvaise volonté et à la méfiance des informateurs amérindiens et, dans un deuxième temps, aux « *difficultés pour comprendre le langage ésotérique des invocations et des incantations des magiciens sorciers puisqu'ils utilisaient le nahuallatolli, langage de métaphores que seuls les initiés pouvaient comprendre...* »[Note180](#).

Ainsi, pour Hernando Ruiz de Alarcón, les incantations, les invocations magiques, le langage double, « *nahuallatolli ou nahuatlacóitli* », comme les « *koshuiti* » des Yaminahua, sont une sorte d'hymnes ou de chants que le nahuatl, le « *sorcier* », récite avec un rythme particulier, mis en valeur par le « *langage métaphorique* »[Note181](#). Il cite, enfin, le cas d'un homme, Juan Vernal[Note182](#), dont les paroles magiques pouvaient tuer un homme.

Le langage double, le « *nahuallatolli* », pour Alfredo López Austin, est ce qui permet au nahuatl de rentrer en contact avec la « *surature* »[Note183](#), avec ce qui est autre, ce qui se cache dans le cœur des montagnes, dans les sources, les plantes, les roches, les nuages, les lagunes, le feu, le vent, etc. Les Nahuatl ont donc conçu une « *forme de langage pour s'adresser aux êtres occultes, invisibles, trop proches très souvent ; mais cachés derrière une barrière qu'on ne pouvait franchir que sous des conditions très particulières. Ce discours était appelé nahuallatolli, le langage dissimulé* »[Note184](#). Ainsi, le pouvoir de la parole, du langage, comme la « *valeur métaphorique* »[Note185](#) des mots, proviennent, avant tout, de la « *polyvalence* »[Note186](#) des termes métaphoriques et du « *double sens produit par le jeu de mots* »[Note187](#). Par exemple, pour revenir au malinalli et son rapport au langage double, le verbe mamali se traduit en espagnol par barrenar, « *forer, percer* », mais ce verbe fait surtout référence, comme le mentionne Alfredo López Austin, au mouvement en vrille du foret et qu'il appelle un « *movimiento de giro* »[Note188](#). Le mouvement tournant, vrillé, du malinalli vient alors perforer le corps des hommes soumis à l'influence des doubles polarités, celles des forces de la Terre dont le mouvement est entrelacé. Le langage double et entrelacé, c'est-à-dire le mouvement vrillé du

malinalli, c'est aussi ce que les Matachinim exécutent avec leurs pieds et qu'ils appellent « *mulansas* »[Note189](#). Volker Schüler-Will[Note190](#), décrit comme un « *orar con los pies* »[Note191](#), la manière dont le Matachín établit par son cœur et son énergie le dialogue avec l'esprit de la Terre, avec la « *surna-ture* ». Les Matachinim par le langage double et entrelacé de leurs pieds amorcent finalement le dialogue avec la Terre et rendent grâce à Itom Aye.

D'ailleurs, dans leurs évolutions chorégraphiques et pour chacun des « *sons* », ils doivent effectuer sept[Note192](#). « *mulansas* » et chaque mouvement doit être effectué deux fois.

La « *danza de la trenza* » est également exécutée pour la cérémonie de « *cabo de año* » (fin d'année) qui est célébrée un an après la mort de la personne à honorer ; les Mata-chinim, en accord avec la tradition, interprètent alors la danse de la tresse. Sur le haut du poteau est placée une colombe blanche (en papier) qui, au moment du tressage, descend par le mouvement de l'entrelacé des rubans pour emporter « *l'âme* » du défunt. Le moment où les rubans se détressent symbolise l'élévation de « *l'âme* » qui, par le mouvement inverse, est emportée vers le monde de la mort.

La danse de la tresse introduit enfin une ressemblance troublante avec la description que Juan José Rodríguez Villarreal[Note193](#), à partir de la chronique d'Ignacio Pfefferkorn, fait de la danse de Moctezuma des peuples de la province du Sonora ; la Moctezuma était une danse à laquelle participaient les hommes et les femmes alignés sur deux files tout en tenant dans leurs mains des rubans qui, attachés à un poteau, s'entrelaçaient[Note194](#).

Les Matachinim nous placent aussi (en opposition avec les danseurs Pajkoola et le Venado) dans la thématique des trois plans cosmiques[Note195](#). (l'infra, le terra et le supra) ; ils se situent à l'Ouest et appartiennent à la catégorie du haut tandis que le Venado et les Pajkoola forment la catégorie du bas. Les instruments qui accompagnent les danseurs, tambour et flûte (pour les Pajkoola et le Venado), violon et guitare (pour les Matachinim), constituent à un moment bien précis de la célébration[Note196](#). (les processions) le pont entre l'infra et le supra.

Je pourrais, toujours à partir de la citation de Francisco Javier Clavijero, pousser encore plus loin cette démonstration et signaler, dans la parure des Matachinim, la présence de signes ayant une origine préhispanique, comme :

La couronne de forme conique avec ses quatre rangées verticales de cercles en carton et autres formes géométriques de couleurs.

Les rubans de papier[Note197](#), de différentes couleurs qui pendent de la couronne.

La « *sonaja* », le hochet calebasse de couleur rouge ou bleu, dans la main droite.

La « *palma o pluma* », un faisceau en feuille de palme en forme de trident[Note198](#).

Enfin, il ne faut pas oublier de mentionner que les Jiakim[Note199](#), attribuent à cette couronne le nom de Sewa, « *Fleur* »[Note200](#), qui est sans doute le symbole le plus important de toute leur cosmovision.

La parure des Matachinim est le langage qui symbolise la « *fleur de la vie* »[Note201](#), la fleur qui emporte le cœur du danseur vers l'autre monde, ce « *corps de fleur* » qui imprime au temps le mouvement qui lui permet de dépasser la mort. Pour les Yaqui, le mouvement est peut-être leur façon de ne plus être prisonniers du temps ; à l'époque la plus sombre de leur histoire — les déportations dans le Sud du Mexique sous le régime de Porfirio Díaz — la mobilité et le déplacement des rebelles yaqui (c'est-à-dire le mouvement), dans la Sierra del Bakatebe, sont à l'origine de ce qui leur a permis de résister et de préserver leur particularisme identitaire.

Le Mtro. Manuel Carlos Silva m'a dit que si je voulais voir danser les Matachinim, il était temps de rejoindre l'église. Nous étions, à ce moment là, debout devant la Ramada des Rouges qui était la plus éloignée de l'église.

Laisant les danseurs Pajkoola poursuivre leur danse, nous avons rejoint d'un pas rapide l'église. Les Matachinim étaient déjà en train de danser et j'ai reconnu, parmi les danseurs, Crescencio Buitimea le jeune yaqui ami de Carlos Silva avec lequel j'avais eu une discussion à l'Université d'Hermosillo. Carlos Silva s'est penché vers moi pour me faire remarquer que Crescencio était venu remplir ses obligations de Matachín.

Ma relation avec Crescencio Buitimea était déjà très amicale. Je précise ce détail pour montrer comment, dans la fonction qui était la sienne, son attitude a été exemplaire. Au moment où je l'ai aperçu dans l'église, j'allais lui faire un signe de la tête pour le saluer et j'attendais de croiser son regard. Mais Crescencio, pendant toute la durée du rituel, n'a pas posé les yeux sur moi. Au bout d'une quarantaine de minutes la musique a cessé et les Matachinim sont restés figés sur place. Le regard de Crescencio s'est promené sur l'assistance mais ce n'est pas pour autant que j'ai eu droit à son salut. Il avait en outre un regard absent.

Crescencio dans l'accomplissement de sa tâche était soumis à des contraintes très strictes qui lui imposaient le silence et le seul langage qu'il lui était permis d'utiliser, c'était celui qu'il exécutait avec ses pieds pour prier la Vierge. Je suis un yori, c'est-à-dire quelqu'un qui, dans le cas présent, se trouvait dans le pôle impur et qui ne pouvait en aucun cas entrer en communication avec les Soldats de la Vierge.

D'ailleurs, toutes les personnes qui venaient (qu'elles soient yaqui ou yori) interférer, par leur présence, dans l'espace attribué aux danseurs Matachinim étaient immédiatement interceptées par les soldats de la Guardia et emmenées de force si nécessaire.

Crescencio se déplaçait dans un domaine différent du mien et d'une certaine façon, pour lui, je n'existais pas.

Le Mtro. Manuel Carlos Silva m'a abandonné pour rejoindre, je suppose, la Ramada des Rouges. Les danses de Matachinim durent très longtemps et toutes les danses interprétées (Matachinim, Pajkoola, Venado) au cours des fêtes religieuses suivent un cycle de progression très codifié et très difficile à saisir à la première observation.

Pour ma part, j'ai décidé de rester pour suivre la progression des Matachinim et prendre plaisir à écouter, tout en regardant la chorégraphie des danseurs, la mélodie de la guitare et du violon.

L'église de Vicam Pueblo, comme celle de Potam, se compose d'une salle unique où se dressent deux rangées de colonnes entre lesquelles les Matachinim exécutent leurs danses. Je suis resté subjugué par les danses et par l'ambiance de recueillement qui régnait dans l'église. Plus tard dans la soirée, les Matachinim sont venus se placer, toujours en deux files distinctes, devant la Ramada des Bleus. Le Venado et les Pajkoola, sous la Ramada, poursuivaient leur cycle tandis que les Matachinim de leur côté entamaient les pas caractéristiques de leur danse, avec cette façon si particulière de frapper la terre à la fin de chaque rotation. Le mouvement du corps interprète, à cet instant, une sorte de vénération à la Terre qui est frappée et les Matachinim apparaissent alors comme un élément en relation avec le mouvement de la Terre.

Là encore, je me tenais à quelques pas des Matachinim et juste à la hauteur de Crescencio, mais même à l'extérieur de l'église il gardait le silence que lui imposait sa tâche.

L'alternance des danses entre les Matachinim, les Pajkoola et le Venado, dans la nuit noire de Vicam Pueblo, me donnait l'impression d'être dans un autre temps. Jusqu'à quatre heures du matin, j'ai assisté entre la Ramada des Bleus, des Rouges, l'église et la place du village à une série de danses, de chants (interprétés par les Kopariam et les Maejtom) et d'actes religieux représentatifs de la dévotion avec laquelle les Yaqui célèbrent leurs rituels sacrés.

Le feu d'artifice

Le moment le plus inattendu, au cours de cette nuit à Vicam Pueblo, a été le spectacle de ce que les Espagnols appellent le « *Castillo* » ou la « *Pira* », c'est-à-dire un feu d'artifice disposé sur une structure verticale en bambou (me semble-t-il) qui ressemble à une tour de château. Les gens s'étaient réunis, en cercle et à bonne distance, autour de la « *Pira* » qui d'un instant à l'autre allait s'illuminer de mille couleurs. Je me trouvais devant l'église à côté des trois cloches datant de l'époque des jésuites. Un cavalier s'est approché de la « *Pira* » et a allumé la première mèche. Les premières fusées explosaient dans la noirceur du ciel tandis que d'autres déjà faisaient long feu et se dirigeaient vers la foule tout en provoquant les rires et de petits mouvements de panique parmi les personnes qui tentaient d'éviter les projectiles.

Le cavalier s'est approché plusieurs fois pour allumer les différentes mèches qui constituaient le feu d'artifice. Enfin, l'apothéose du spectacle s'est manifestée avec l'ouverture, sur le mât en haut de la tour et dans un jeu de lumière, d'une bannière représentant Saint Jean. Une salve d'applaudissements et de hourras a salué le bouquet final.

Ensuite les participants ont repris leur place dans les lieux réservés à leurs activités cérémonielles. Suivre, dans sa totalité, les activités de chacun des groupes étaient irréalisables car comment m'eût-il été possible de me trouver à trois endroits différents (la Ramada des Bleus, la Ramada des Rouges et l'église) en même temps. Finalement, j'ai décidé de rejoindre la Ramada des Rouges et de ne plus en bouger. Les danseurs Pajkoola, Venado et les musiciens jusqu'à quatre heures du matin, à peu près, ont interprété inlassablement les chorégraphies rituelles pour remplir la fonction qui était la leur. En outre, plus la nuit s'avancait plus la foule se dispersait et les rares personnes qui restaient, autour de la Ramada, au petit matin étaient le plus souvent dans un état d'ivresse extrême. Ces moments-là m'ont très souvent laissé des souvenirs délicats, car l'attitude agressive de certains individus me faisait sentir toute leur hostilité dans un flot de paroles incompréhensibles. Quand la tension devenait trop importante je me « réfugiais » dans la voiture du Mtro. Manuel Carlos Silva (qu'il avait pour habitude de garer, quand cela était possible, sur l'un des côtés de la Ramada) pour m'isoler du cadre rituel^{Note202}.

A Vicam Pueblo, le comportement des différents individus ivres qui m'ont abordé, n'est pas allé plus loin de l'agressivité habituelle envers les yorim ; l'un d'entre eux, aux premières lueurs de l'aube, s'est approché de moi pour me proposer de la marijuana puis, devant mon refus, de la cocaïne, que j'ai refusé aussi, et puis finalement du peyotl. J'ai cru que son comportement allait devenir plus menaçant, mais non, devant mes trois refus il m'a dévisagé simplement d'un air étonné puis a rejoint les trois personnes qui étaient avec lui.

Vers six heures du matin, la musique du Tamp'aleo^{Note203} a résonné.

« *Ça y est, ils vont bénir le Saint* », m'a dit Manuel Carlos Silva.

Il m'a demandé si je voulais suivre la procession pour assister à cet acte religieux de la bénédiction de Saint Jean. Sa question était déconcertante : je n'avais pas fait 15 000 kilomètres et passé une nuit blanche pour me soustraire à ce qui normalement suscitait la curiosité de toute personne assistant, pour la première fois, à la fête de la Saint Jean chez les Yaqui.

C'est alors que Carlos Silva m'a parlé du risque que je prenais, car certains yaquis avaient l'habitude de se jeter à l'eau et si quelqu'un avait la malchance de se trouver à portée de main, il subissait le même sort. J'avoue que sur le moment j'ai hésité puis je me suis souvenu qu'en arrivant j'avais remarqué que la rivière de la bénédiction ressemblait plus à une mare de boue qu'à une rivière digne de ce nom. Prendre un bain de boue, à six heures du matin, n'est certes pas agréable mais cela fait sans doute partie des imprévus à assumer.

La bénédiction

Nous avons rejoint la procession. Le nombre de personnes qui y participaient devait osciller entre 100 et 200. Le Saint Jean, sur son autel, s'élevait au-dessus de la foule porté sur les épaules de plusieurs hommes. Le groupe qui entourait le Saint se composait des Malehtom^{Note204}, Kiyojteim^{Note205}, Kopariam, Pakhome^{Note206}, Matachinim, Moros^{Note207}, ainsi que des danseurs Pajkoola, du Venado plus toutes les autres personnes qui composaient le pweplum^{Note208}. Enfin, parmi tous ces gens, se trouvaient les hommes armés de la Guardia. L'homme qui marchait juste devant moi tenait un fusil à pompe tout en laissant apparaître dans son dos, entre la ceinture de son pantalon, un revolver chromé avec une crosse nacrée. Il y avait d'autres hommes armés qui encadraient la procession.

Après avoir franchi le petit pont qui surplombe la rivière, la foule est venue se placer sur la rive droite de ce qui le 24 juin était encore une mare de boue^{Note209}.

Malgré le manque d'eau, l'endroit était très joli avec un arbre majestueux situé là où la mare était la plus large. Le groupe qui devait célébrer le rituel a déposé le Saint sous l'arbre à quelques centimètres de la mare. Je me trouvais à une trentaine de mètres de la scène, je n'osais pas trop m'approcher car en plein jour j'étais tout de suite identifiable et cela me mettait mal à l'aise. De mon poste, j'ai pu tout de même observé comment un homme se penchait pour prendre de l'eau et bénir plusieurs fois le Saint tandis qu'au même instant les Kopariam entonnaient un chant aux sonorités envoûtantes^{Note210}. Pendant tout le déroulement du rituel de la bénédiction, la solennité de la scène fut respecté, même par ceux dont l'état d'ivresse était flagrant. La plupart des personnes qui constituaient le groupe qui célébrait le rituel s'est penché au-dessus de la mare pour prendre de l'eau avec la main pour se bénir et faire le signe de croix. Ensuite, les choses se sont dégradées assez rapidement. Les hommes qui étaient ivres, dans une attitude caricaturale, se penchaient au-dessus de la mare pour faire de même. Ils ont profité de la situation pour se faire tomber dans l'eau. Ce petit jeu a duré un bon moment provoquant les sourires amusés de l'assistance. Trois à quatre d'entre eux sont effectivement tombés dans la mare. Ces hommes, recouverts de boue, sont sortis tant bien que mal de la mare et m'ont alors invité à m'approcher pour me bénir. Du coup je devenais ce que j'avais voulu éviter, la cible de tous les regards.

Prétextant je ne sais plus quelle excuse, j'ai poliment décliné leur invitation. Ils m'ont donné l'assurance que rien n'allait m'arriver, que les Yaqui savaient respecter les étrangers et qu'ils faisaient toujours honneur à leur hôte. Tout le monde m'a regardé et sur le visage de Crescencio j'ai vu se dessiner un léger sourire. Je savais parfaitement que si je m'approchais, ils allaient en profiter pour me jeter à l'eau et je n'avais pas vraiment envie de finir au fond de la mare recouvert de boue pour devenir la risée de la foule.

Mon attention, concentrée sur le groupe d'hommes qui me prenait à partie, m'a empêché de voir venir, dans mon dos, un jeune yaqui qui s'est jeté sur moi. Son geste vif et rapide m'a surpris, mais je ne sais par quel miracle j'ai réussi tout de même à libérer un de mes bras pour m'opposer à son agression. Il s'est alors engagé entre nous un jeu de mains, de mon côté pour lui faire lâcher prise et du sien pour me traîner vers la mare. Les hommes ivres l'encourageaient de la voix ; ils m'invitaient à me laisser faire. J'ai finalement réussi à me libérer pour de bon et mettre ainsi un terme à ce petit affrontement. Le groupe d'hommes ivres a continué à m'interpeller jusqu'au moment où tout le monde s'est mis enfin en mouvement pour rejoindre le village. Les porteurs, avec Saint Jean sur les épaules, ont pris la tête du cortège avec à leur suite les différentes con-fréries.

Laissant passer le plus gros du cortège, j'ai pris place dans une des files pour rejoindre le village. Je retrouvais le Mtro. Manuel Carlos Silva qui par un sourire complice m'a fait entendre que je l'avais échappé belle. A l'entrée du village, Carlos Silva et moi-même nous nous écartions du cortège juste au moment où un jeune yaqui, pieds et torse nus, avec un « *machete* »^{Note211} entre les mains, est passé en courant devant nous ; des hommes, à quelques mètres, le poursuivaient.

Celui qui était le plus près du jeune yaqui en fuite s'est arrêté devant nous, a mis en joue sa carabine et, dans un moment d'hésitation, n'a pas tiré. Heureusement. Sur l'instant, je suis resté estomaqué et je ne sais pas si c'est notre présence (de Manuel Carlos Silva et de moi-même) qui a empêché ce jeune homme de tirer. Même s'il ne s'est rien passé, la scène a été d'une violence extrême.

A notre retour de Vicam Estación où nous avons pris notre petit déjeuner, le jeune yaqui torse nu était attaché par les mains, bras en l'air, à un poteau de la Ramada de la Guardia. Carlos Silva m'a dit qu'il allait rester là jusqu'à ce que les Autorités décident de le libérer et que cela pouvait prendre toute la journée.

La Saint Jean devait se clôturer avec le jeu du Pajkoola dont j'ai déjà parlé. Il était à peu près 9h00 du matin et le jeu devait commencer vers quatre heures de l'après-midi. Attendre sur place n'offrait aucun intérêt et nous avons cherché un coin pour prendre quelques heures de repos. A notre retour, en début d'après-midi, le village était plongé dans une quiétude apaisante. Le Mtro. Manuel Carlos Silva a alors interrogé l'une des rares personnes qui s'est approchée de nous ; il lui a demandé quand devait débiter le jeu du Pajkoola et l'interlocuteur nous a dit : « *Si, ahorita, en la tarde* ».

« *Oui, à l'instant, dans l'après-midi* ».

Vers 17h00 heures, rien dans le village de Vicam Pueblo ne laissait présager qu'un événement important allait se dérouler et le peu d'agitation que nous pouvions observé dans le village, n'était pas de bonne augure.

Le Mtro. Manuel Carlos Silva m'a dit qu'il ne pouvait plus attendre. Le retour à Hermosillo m'a ramené à la réalité du bruit et des lumières artificielles.

Torim

La fête de la « *Velación de la Santa Cruz* »[Note212](#), la « *Veillée de la Sainte Croix* », se déroule à Torim et la cérémonie organisée à cette occasion, annonce, d'après María Eugenia Olavarría, le début de l'année liturgique. Les festivités commencent le dimanche 2 mai au soir avec les danses des Pajkoola et du Venado mais aussi avec les différents rituels dirigés par les Maejtom.

Le dimanche 2 mai, en fin d'après-midi, j'ai retrouvé le Mtro. Manuel Carlos Silva, à l'endroit convenu, pour partir en direction du Valle del Yaqui. Je ne savais pas encore que cette nuit dans le village de Torim allait, encore une fois, me confronter à des situations qui par moments m'ont fait peur.

Le trajet jusqu'à Torim s'est déroulé sans incident. D'ailleurs c'est au cours de ce voyage que le Mtro. Manuel Carlos Silva m'a dit qu'il essayait, chaque fois qu'il devait se rendre dans un village yaqui, de se faire accompagner par une ou plusieurs personnes.

Quand nous sommes arrivés à Torim il faisait nuit et les festivités avaient déjà commencé. Sur la place du village, la disposition des stands suivait un plan identique à celui que j'avais observé à Vicam Pueblo. De nombreux vendeurs proposaient une variété incroyable d'objets distincts, de jouets bariolés tandis que d'autres vendaient différentes sortes d'aliments. J'en ai profité pour m'acheter du maïs bouilli et goûter ainsi l'une des spécialités locales. La place était éclairée avant tout par la lumière que diffusaient les stands et les rares poteaux qui possédaient encore leurs ampoules de 220 volts.

Après ce survol rapide de la situation, j'ai essayé de situer la Ramada qui devait abriter les différentes personnes (Pajkoola, Venado, musiciens, les confréries religieuses, etc.) responsables du déroulement de la fête.

Sur la place de Torim je n'ai vu aucune Ramada et il m'a fallu un certain temps pour me rendre compte que les festivités étaient en train de se dérouler sur la petite colline en face de moi. Le va-et-vient continu des gens

qui montaient et qui descendaient m'a apporté la réponse. J'ai gravi la colline en compagnie de Carlos Silva et la seule lumière qui rendait l'obscurité moins opaque étaient les trois ampoules disposées sous le branchage de la Ramada, éclairant le coin réservé aux Pajkoola, au Venado et à leurs musiciens et celui où se dressait l'autel garni et décoré. Je dois avouer qu'à aucun moment je ne me suis approché, de cette partie de la Ramada, pour admirer l'autel décoré et assister aux actes sacrés accomplis par les Maejtom.

Aujourd'hui encore, je ne sais pas pourquoi ma curiosité ne m'a pas incité à me rendre au plus près pour avoir une vue plus précise de cette partie de la Ramada. Je me rends compte qu'il m'est impossible de restituer tous les actes cérémoniels que les membres des confréries, préposées à l'organisation de la fête, ont effectué au cours de la veillée.

Je suis resté du côté « *impur sacré* », comme le nomme Marivel Mendoza, espace réservé aux danses des Pajkoola et du Venado. Peut-être que ce manque d'observation ou d'initiative est dû au fait que la « *Velación de la Santa Cruz* » est une fête qui autorise la consommation d'alcool.

Ce détail est, sans doute, l'élément qui m'a amené inconsciemment à tenir la position que j'ai adoptée tout au long de la nuit, c'est-à-dire me faire remarquer le moins possible par les Yaqui ; la solution qui me paraissait la plus appropriée était de limiter mes déplacements au strict minimum. Je croyais que de cette façon je me mettais à l'abri de l'agressivité des personnes qui avaient bu de l'alcool. Je me suis trompé.

Jusqu'à minuit, à peu près, les événements se sont déroulés sans trop de pression autour de moi. Aujourd'hui je me rends compte que, dans ma prise de notes, je n'ai pas du tout restitué les différents comportements que les Yaqui ont adoptés en ma présence.

A Torim, la fête de la « *Velación de la Santa Cruz* » ne se pliait à aucune restriction quant à la consommation d'alcool et mes échanges avec les Yaqui se sont distribués entre les individus ivres et les individus sobres. Ces échanges m'ont à nouveau situé dans le cadre des modalités d'interaction de la « *mise à l'écart* », de « *l'interpellation* » et de « *l'agressivité* » de mes interlocuteurs. A ce propos, je voudrais préciser que les Yaqui, en s'enivrant ne font qu'imiter, d'une certaine manière, leurs ancêtres qui fêtaient une victoire guerrière sur leurs ennemis par des chants, des danses « *barbares* »[Note213](#), et bien sûr une saoulerie.

Andrés Pérez de Ribas fait allusion à ces scènes mais de façon trop succincte pour réussir à rendre la valeur symbolique de cet acte d'enivrement. L'ingestion d'une substance alcoolisée participait, me semble-t-il, du même rapport sacré que les autres célébrations où les guerriers établissaient un pont avec une autre réalité, comme celle que devaient produire les plantes hallucinogènes. Boire pour les Yaqui[Note214](#), à l'occasion d'une fête religieuse, n'est pas un acte gratuit car il s'inscrit dans une démarche qui implique un regard différent sur l'événement qu'ils sont en train de vivre.

Francisco P. Troncoso[Note215](#), dans son ouvrage sur les guerres contre les Yaqui et les Mayo, a écrit que l'enivrement pour les Yaqui n'était pas un vice d'individus isolés mais plutôt une fonction publique dont l'expression consistait à célébrer des assemblées qui fêtaient une guerre ou une victoire.

En ce qui me concerne, à Torim, j'ai été confronté à des situations où les individus sobres m'ont totalement ignoré sauf à de rares occasions quand mon interlocuteur se trouvait à l'écart du groupe et pouvait me parler sans trop attirer l'attention des autres yaqui.

Lorsque je me suis trouvé à côté d'un groupe de yaqui (pour me réchauffer auprès des braises dispersées à plusieurs endroits autour de la Ramada) qui n'avait pas pris d'alcool, immédiatement le silence s'installait ou ils se parlaient à voix basse en langue yaqui. Sans un mot et par leur seule attitude physique ils me signifiaient leur rejet. Même si j'avais essayé de leur parler, leur comportement coupait court à toute intrusion. Ces individus, presque tous habillés de la même façon, en pleine nuit, formaient en fait une entité difficile à aborder. Les individus qui consommaient de l'alcool — du « *mez-cal* » ou du « *bacanora* » de très mauvaises

qualités, qu'ils versaient dans des petites bouteilles en plastiques — constituaient eux aussi des groupes dont le comportement à mon égard semblait dépendre de leur volonté de m'adresser ou non la parole.

Ainsi, dans des recherches futures, il faudrait prêter plus d'attention à ces phénomènes de groupes car ils constituent des unités de sens qui peuvent nous donner des indications sur les liens existant entre les membres d'une même communauté qui vivent dans des villages différents.

Don Albino Matuz Osuna

La première des modalités d'interaction que j'ai dû affronter a été celle de « *l'in-terpellation* » et elle s'est manifestée sous le nom d'Albino Matuz Osuna. Cet homme, à mon avis, devait avoir une soixante d'années. Il était ivre.

Je me souviens parfaitement de son nom car au moment où il s'est planté devant moi, le regard fixe, il m'a dit d'une voix forte : « *Me llamo Albino Matuz Osuna* ».

« *Je m'appelle Albino Matuz Osuna* ».

Le ton élevé de sa voix tranchait avec les sons ténus de la nuit et le silence hermétique des autres individus. A cet instant, je me suis souvenu de ce passage du livre de Andrés Pérez de Ribas : « *...Son estos Indios generalmente de más alta estatura que los de otras naciones y más bien agestados en hablar alto y con brío, singulares y grandemente arrogantes. Sucedióme cuando entré a sus tierras, venir a verme y saludarme a su usanza y hablar en tono alto, que extrañándolo y pareciéndome seña de arrogancia desusada... y para reprimirlo o moderarlo decirles que no era menester hablasen en aquel tono a quien les venía a enseñar la palabra de dios... y así la respuesta era : no ves que soy Hiaqui ; y decíanlo porque esa palabra y nombre significa el que habla a gritos ; que todo da a entender el aliento desusado de esta gente...* »[Note216](#) .

Andrés Pérez de Ribas, exprimait son étonnement devant le ton fort et arrogant que les différents Yaqui qui venaient le saluer, employaient. Puis, il leur disait qu'il n'était pas convenable de s'adresser de la sorte à celui qui venait leur enseigner la parole de dieu. Pour toute réponse les Yaqui disaient : « *No ves que soy Hiaqui* ».

« *Tu ne vois pas que je suis un Hiaqui* ».

Le terme de Hiaqui, qui semble provenir de Jiak Batwe et qui est le nom du Río Yaqui, a été traduit par Andrés Pérez de Ribas par « *Celui qui parle en criant* ». Comme le fait remarquer ce dernier, dans sa citation, les Yaqui quand ils se trouvaient dans ce genre de situation (en présence d'un étranger, par exemple) prenaient la parole sur un ton haut et fort.

Le Mtro. Manuel Carlos Silva Encinas, Alejandro Figueroa, Palemón Zavala Castro, pour ce qui concerne la zone Sonorense, s'accordent tous pour retranscrire en Jiak le phénomène de sonorité ou de bruit. Dans les ouvrages de Sahagún, Krickeberg, Román Piña Chan, Miguel Ángel Asturias, nous retrouvons le terme de Yaqui avec des variations intéressantes sur le sens de ce mot.

Román Piña Chan, citant le *Popol Vuh*, signale l'emploi du mot Yaqui pour désigner les anciens Nahua. Miguel Ángel Asturias, dans sa version du *Popol Vuh*, donne plusieurs sens à Yaqui ; le plus usité était celui « *d'Étranger* » ou bien encore « *Debout, Réveillé...* » ou mieux encore « *Sauterelle* », nom couramment attribué aux Mexica.

L'étude étymologique complète du mot Yaqui, nous ferait largement déborder du cadre de ce travail, mais pourrait nous permettre d'établir un nouveau lien de parenté entre les Yaqui, les Nahua et les Mexica, surtout autour de la « *Sauterelle* » qui dans la mythologie Yaqui, sous le nom de Chapulín Guóchimea, joue un rôle fondamental.

Donc, Albino Matuz Osuna, face à moi, a fait « *acte de parole* ». Après m’ avoir dit son nom, Albino Matuz s’est excusé de ne parler qu’un espagnol très médiocre à cause de son ignorance. En réalité, Albino Matuz, comme la plupart des Yaqui de son âge, ont gardé une forme d’ expression sans doute encore très influencée par l’ enseignement des jésuites. Son espagnol, de style classique, employait ces tournures de phrases qui sont un véritable enchantement pour les oreilles ; sa langue n’ était pas polluée par toutes les interjections habituelles du Sonorense moyen comme : « *no chingues, pinche, guey, a la madre, óyeme cabrón, no mames, a la verga, etc.* ».

Puis, il m’a dit que j’ avais le privilège d’ assister à ce qui pour les Yaqui faisait partie de ce qu’ ils appelaient la Kohtumbre ; j’ étais en train, me disait-il, de partager ce que peu de personnes avaient la chance de voir. Il a alors insisté sur la façon de danser des Pajkoola et du Venado, sur la chance que j’ avais de participer aux rituels qui créent le lien indéfectible unissant les Yaqui avec leurs ancêtres. La tradition yaqui est ce qui aujourd’ hui encore, affirmait-il, permet aux Yaqui d’ être des hommes libres et fiers de leurs origines.

Albino Matuz, ne s’ est pas préoccupé de connaître mon opinion sur ce qu’ il était en train de me dire ; il se trouvait dans un lieu et une position qui le rendaient libre de me prendre à témoin sans me donner le droit à la parole. De toute façon qu’ avais-je à dire ?

D’ ailleurs, les Yaqui qui étaient autour de moi, par leur seule présence physique, ne me laissaient pas vraiment le choix de réagir aux propos parfois hostiles d’ Albino Matuz.

La situation qui s’ est présentée, beaucoup plus tard dans la soirée, avec le Maejto Fausto a pris une tournure qui a surtout révélé l’ agressivité de mon interlocuteur. Son attitude, très tard dans la nuit, m’ a vraiment fait peur.

Jusqu’ à minuit environ, les personnes qui se déplaçaient entre la Ramada et la place du Village, gravissant la petite colline d’ Avascaure, formaient encore une foule assez importante, composée avant tout de familles qui se présentaient devant l’ autel de la « *Ve-lación de la Santa Cruz* » pour s’ agenouiller et lui rendre hommage. Mais, après que les rituels d’ usage pour la Santa Cruz aient été accomplis, il ne restait plus que les individus (une vingtaine de personnes), la plupart ivres, qui jusqu’ à quatre heures du matin sont restés autour de la Ramada pour regarder les Pajkoola et le Venado danser.

J’ étais le seul étranger, même la population métisse qui venait assister aux fêtes n’ est pas restée après la fin des actes liturgiques. Le Mtro. Manuel Carlos Silva s’ était également éclipsé et jusqu’ au lendemain matin je ne l’ ai pas revu. Me retrouver seul avec des hommes qui pour la plupart étaient ivres, ne correspondait pas vraiment aux situations que j’ avais envisagées pour réaliser mon travail de recherche. Mais cela a confirmé, d’ une certaine façon, la situation d’ échec dans laquelle je me suis trouvé ; situation qui m’ a amené à m’ interroger sur la réussite et la suite à donner à ce projet.

Le Maejto Fausto

Vers une heure du matin, j’ ai enfin pu m’ asseoir contre l’ un des poteaux de la Ramada, sur une grosse pierre qui se trouvait là. La foule s’ étant dispersée les abords de la Ramada devenaient plus accessibles. J’ étais tout près des danseurs Pajkoola et du Venado, ainsi que des musiciens. Je m’ apprêtais à attendre le lever du jour tout en écou- tant les Maásobuikame « *chanteurs du Cerf* » [Note217](#). interpréter les chants qui accompagnaient la danse du Maáso, du « *Cerf* ».

A chacun de mes séjours chez les Yaqui, lors de fêtes religieuses, j’ ai toujours ressenti une attirance spéciale pour la danse du Maáso. Dans la suite de ce travail je tenterai de dire les raisons de cet intérêt.

Les choses se présentaient au mieux, la vingtaine d’ individus qui étaient restés semblait s’ accommoder de ma présence ou n’ y prêtait plus attention. J’ avais trouvé une place qui me convenait. Mais, c’ est alors que j’ ai vu

fondre sur moi un jeune yaqui au pas déterminé qui m'a agressé verbalement. Dans une sorte de réflexe, je me suis tout de suite levé ; debout, ai-je pensé, je devais avoir une meilleure maîtrise de la situation.

Le Maejto Fausto, pour le nommer, m'a tout de suite reproché ma présence. Il a ajouté que l'intérêt que je semblais manifester pour leurs traditions et fêtes religieuses était seulement le bénéfice que je pouvais en tirer. Je ne différais aucunement des autres yorim qui étaient à la recherche de leur réussite professionnelle aux dépens de la communauté yaqui. En outre, j'agissais sans m'engager un seul instant auprès des Yaqui pour les aider à lutter contre la misère de leur vie quotidienne.

Je ne savais pas quoi répondre. C'était la première fois que j'étais aussi directement mis en cause. Bafouillant quelques mots pour lui exprimer mon accord j'ai repris ma place tout en espérant qu'il me laisserait tranquille. Le Maejto Fausto n'avait pas l'intention de lâcher prise.

Les Pajkoola étaient en train d'accomplir leur cycle de danse, ce qui pendant un instant a attiré l'intention du Maejto et m'a laissé un moment de répit. Mais, se tournant vers moi il m'a posé une question assez étrange ; il voulait savoir non pas ce que je pensais de ce qui était en train de se dérouler devant mes yeux mais ce que je ressentais. Le Maejto a insisté sur la différence entre « *penser* » et « *ressentir* » ; il me pressait de lui dire mon sentiment. Il ne voulait pas connaître ce que je pouvais penser de la danse des Pajkoola mais entendre mon sentiment. Mon interprétation de la danse n'avait pour lui aucune importance, ce que je pouvais penser non plus ; il voulait surtout que je lui donne mon « *ressentir* », que je sorte du cadre ethnographique pour exprimer, là, devant le rituel sacré des Pajkoola (mémoire du peuple yaqui) la parole d'un homme qui partage son sentiment avec d'autres hommes. Pour le Maejto, mon statut d'enquêteur, dans ces circonstances, ne pouvait le satisfaire car, par ma présence, je ne pouvais me déterminer comme un élément neutre et extérieur.

J'avais pénétré sur leur territoire et je ne pouvais pas me considérer comme un simple spectateur. Dans notre altercation, le Maejto a utilisé une façon de m'adresser la parole et de s'exprimer très particulière et que je n'arrive toujours pas à restituer. Ce n'est pas la seule occasion où, dans certains contextes bien précis, j'ai été témoin ou partie prenante d'échanges qui impliquaient un niveau de discours différent de celui que je pouvais utiliser.

Fausto, le Maejto, accordait une très grande importance à la parole qu'il exprimait, aux mots qu'il employait : la qualité qu'il leur attribuait les faisait apparaître comme des unités autonomes. Je pourrais peut-être définir ce niveau de discours comme un « *art de la parole* » qui, pour chacun des mots, forme alors une unité autonome de sens, par exemple « *penser* » et « *ressentir* », dans laquelle entre en jeu quelque chose de plus fondamental que le mot lui-même. Et, je précise bien que, dans mon impossibilité de restituer la parole de l'autre, c'est l'unité autonome du mot « *penser* » ou « *ressentir* », avec tout ce que cela implique pour mon interlocuteur, que je n'arrive pas à rendre [Note218](#). Ilario Rossi reprenant le propos d'un mara'akame huichol écrit : « *Chez nous la parole est niuqui (mot/parole) ; mais elle est aussi iyáari (cœur). Elle permet de faire, de créer...* » [Note219](#).

Ilario Rossi ajoute : « *L'uto-nahuatl parlé par les autochtones est appelé dans la langue vernaculaire soit niuqui wixarica, la parole du wixarica, la parole de l'homme, soit tewi niuquiiyáari, qui signifie, selon les études et les témoignages récoltés, les paroles des gens (Rajsbaum, 1994 : 62), les paroles de la coutume, notre parole, notre langue. Littéralement, cette deuxième expression rassemble les notions de paroles (niuqui), ancêtres (tewi) et cœur (iyáari). La langue constitue ainsi l'ensemble des paroles qui permettent la relation entre la mémoire ancestrale et le concept endogène de cœur. C'est là un élément clé pour comprendre la définition de la parole en vigueur chez les Wixaritari et l'optique dans laquelle elle est utilisée. En effet ils nourrissent une conception particulière de l'utilisation de la parole et du langage que celle-ci peut former* » [Note220](#).

Les paroles du Maejto Fausto semblent participer de la même conception particulière qui place la parole, la yohe noka, la tradition orale des Yaqui, dans le « *concept endogène de cœur* », dans ce qui leur permet

d'exprimer le vrai sentiment pour créer le monde.

Le Maejto Fausto a ensuite insisté pour que je le suive ; je ne comprenais pas très bien où il voulait en venir, et d'ailleurs, le suivre où ? Nous étions sur une colline et autour de nous, mis à part le village, s'étendait un paysage qui dans la nuit sombre n'avait rien d'accueillant. J'ai refusé catégoriquement de bouger, prétextant que je voulais rester à ma place pour suivre la fin du rituel. Alors, il m'a forcé à changer de place, il voulait que j'aille de l'autre côté de la Enramada pour m'asseoir auprès des musiciens du Maáso. Le compromis m'a paru acceptable ; assis à ma nouvelle place, Fausto, à propos de la musique et du chant des Maásobuikame, m'a adressé une nouvelle question. Il a alors introduit la distinction entre « *ver* » et « *mirar* », c'est-à-dire voir et regarder, toujours dans une unité de sens où le mot « *ver* » serait de l'ordre du sentiment, de l'expérience, et le mot « *mirar* » serait de l'ordre de la pensée, de la réflexion.

Je ne comprenais pas très bien le sens de sa question car le Maejto Fausto s'attachait exclusivement au sentiment du « *ver* » que je devais lui exprimer.

Autrement dit, Fausto voulait entendre, de ma propre voix, le sentiment que m'inspirait les Yaqui. Il désirait connaître mes intentions et ce que j'allais en faire. En réalité, c'est la seule interprétation que je suis capable d'en donner.

Pendant toute la durée du cycle consacré aux danses des Pajkoola et du Maáso, Fausto n'a pas cessé de me parler, de me questionner en introduisant d'autres unités autonomes de sens où à chaque fois s'établissait une césure entre la manière dont il parlait et la façon dont je percevais ce qu'il était en train de me dire. Pour donner un dernier exemple, Fausto a également établi une différence entre « *ver* » et « *parecer* », c'est-à-dire pour traduire la forme verbale « *avoir l'air, paraître, sembler* », pour laquelle je dois avouer qu'il m'est impossible de définir la nuance qu'a voulu exprimer le Maejto.

Quand le dernier cycle des chants et des danses, a fini de résonner, la plupart des gens présents^{Note221}. (une trentaine de personnes à ce moment-là) se sont définitivement dispersés.

La plupart d'entre eux sont descendus de la colline pour rejoindre, sans doute, la Enramada (qui faisait office de cuisine) où au petit matin serait servi le petit déjeuner à tous les participants de la fête. Ceux qui sont restés se sont regroupés autour d'un feu.

Le Maejto en a profité pour me demander à nouveau de le suivre sans me préciser où il voulait se rendre. Je devais trouver une motif valable pour refuser de le suivre. La seule chose qui m'est venue à l'esprit a été de lui dire que je voulais assister au lever du soleil du haut de la colline pour contempler la Vallée qui devait s'étendre sous nos pieds. J'ai d'ailleurs bien fait, car le spectacle de la Vallée, sous les premiers rayons de soleil était très beau. Je m'attendais, dans cette région semi-désertique, à trouver un paysage aride d'arbustes et de cactus, mais au contraire j'ai pu apprécier la verdoyante image d'arbres et de pâturages.

Je ne détaillerai pas, pendant la longue heure d'attente avant que le premier rayon de soleil perce enfin la nuit, les griefs que le Maejto Fausto m'a de nouveau lancés, les reproches qu'il m'a adressés sur mon indifférence à l'égard des problèmes de santé, de contamination des eaux, de pollution, de l'inexistence d'appui économique pour aider la communauté yaqui ; et aussi d'autres attaques plus personnelles qu'il n'est pas nécessaire de mentionner.

L'agressivité qui avait animé le Maejto Fausto pendant toute la nuit semblait s'estomper et ayant apprécié la vue du haut de la colline d'Avascaure, Fausto m'a proposé de déjeuner avec lui. L'invitation était séduisante car le dernier souvenir que je gardais de la cuisine yaqui était excellent. Mais à notre arrivée à la Enramada, en contrebas de la colline, las Madrin^{Note222}, lui ont dit que ce n'était pas encore prêt.

Fausto avait faim, moi aussi d'ailleurs. Je lui ai proposé de rejoindre la voiture de Carlos Silva où nous avions

des oranges, du pain de mie et du lard. Rien de très alléchant, mais quand on a faim, ce n'est pas le moment de faire la fine bouche. Après ce maigre repas, le Mtro. Manuel Carlos Silva avait considéré qu'il était temps de partir ; Fausto nous a demandé si nous pouvions le déposer un peu plus loin. En descendant de la voiture, à l'endroit où Fausto nous avait demandé de le laisser et s'adressant directement à moi, il m'a fait la réflexion suivante : « *J'espère que tu as tout bien enregistré sur le magnétophone que tu caches dans ton sac à dos* ».

Je n'en croyais pas mes oreilles, il était persuadé que j'avais volontairement caché dans mon petit sac à dos [Note223](#), un enregistreur et qu'à son insu j'en avais profité pour enregistrer la musique, les chants et ses propos.

J'ai ouvert mon sac pour lui montrer qu'il faisait erreur. Jetant un coup d'œil rapide dans mon sac et s'assurant que je disais vrai, il a redressé la tête et me regardant droit dans les yeux, tout en me serrant la main, il m'a alors dit : « *J'ai beaucoup apprécié ton attitude et j'ai été très heureux de te connaître* ».

Je venais, d'une certaine façon, de casser l'image véhiculée et trop souvent conforme à la réalité du chercheur stéréotypé dont l'unique objectif est de recueillir un maximum d'informations par n'importe quels moyens. La méfiance des Yaqui peut paraître exagérée, mais c'est ce qui encore aujourd'hui leur permet de maintenir la cohésion de la tribu face à la soi-disant bonne volonté des intervenants étrangers. Les Yaqui tentent de protéger et de préserver leurs traditions par le respect des lois ancestrales qui a donné à leur peuple la liberté.

Aujourd'hui, ma rencontre avec le Maejto Fausto reste un moment très fort de mon séjour au sein de la communauté yaqui. Son attitude ainsi que celles de tous ceux qui ont respecté ma différence, même par un comportement à la limite de la rupture, sont à l'origine de ce que j'essaye de retranscrire dans ce travail.

Esperanza

A la suite des difficultés rencontrées auprès de la communauté yaqui, j'ai décidé de changer de procédé de prise de contact pour prendre une initiative personnelle de façon à me trouver seul avec un ou plusieurs membres de la communauté yaqui. Cette démarche incluait fatalement la participation d'un médiateur, c'est-à-dire quelqu'un qui soit prêt à me laisser intervenir auprès de l'un de ses informateurs sans que lui-même participe à l'entretien. J'ai appelé cette modalité d'interaction le « *médiateur déplacé* ».

Le « *médiateur déplacé* », en l'occurrence, s'est présenté sous les traits d'une étudiante de l'Université du Sonora, Dolores Sosa, qui faisait une enquête de terrain sur l'artisanat yaqui auprès des femmes qui vivent dans la localité de Loma de Guamuchil, rattachée à la municipalité de Cajeme. Le « *médiateur déplacé* », possédait un avantage important car sa tante vit à Esperanza, qui est une localité sous la juridiction de la ville d'Obregón et où réside une population nombreuse de Yaqui.

Deux semaines après, le « *médiateur déplacé* » m'a informé que le Maejto don Lucas ne voyait pas d'inconvénient à ce que je lui rende visite. Don Lucas n'avait pas fixé un jour particulier mais avait simplement précisé que le matin il était beaucoup plus disponible.

Avec des indications précises pour aller jusqu'à chez lui, j'ai pris le premier bus en partance pour Obregón. Je devais seulement signaler au chauffeur du bus qu'il devait faire halte à Esperanza ; il n'y avait pas d'arrêt officiel à Esperanza, mais au Mexique les gens font toujours preuve de bonne volonté.

Les mots du Maejto

Le samedi 20 mai [Note224](#), tôt le matin, je me suis présenté devant la maison du Maejto don Lucas sise à côté de l'église. Il n'était pas là et c'est sa femme qui m'a accueilli. Elle n'était pas du tout surprise de me voir. Je lui ai expliqué rapidement les raisons de ma visite. Elle m'a proposé de m'asseoir tandis qu'en langue yaqui

elle appelait un petit enfant qui aussitôt, je suppose, est sorti de la maison pour aller chercher don Lucas. J'ai dû attendre une bonne dizaine de minutes avant que l'enfant ne revienne pour nous dire que le Maejto allait venir. Pendant tout ce temps là je n'ai pas échangé le moindre mot avec la femme de don Lucas ; d'ailleurs, à chacun de mes séjours chez les Yaqui je n'ai jamais eu d'échange de paroles avec les femmes yaqui. Ce sont toujours les hommes qui ont établi les limites de ma présence sur leur territoire. La femme de don Lucas se tenait debout devant moi. Le silence instauré entre nous n'était pas du tout gênant et elle a tressé ses cheveux pendant que j'attendais.

Quand don Lucas est arrivé je me suis levé pour le saluer, sa poignée de main était ferme et franche. Tout de suite il m'a demandé de me rasseoir et après avoir échangé quelques mots (en yaqui) avec sa femme il a pris place à côté de moi. J'avais préparé une liste de questions sans trop savoir si j'arriverais à obtenir des réponses. Je me suis présenté nommément et lui ai fait part, sans trop de détails, des raisons de mon intérêt pour la communauté yaqui. Il s'est également présenté sous le nom de Juan Diego Rivera, Maejto. Surpris, je lui ai demandé pourquoi il se faisait appeler don Lucas. Lucas était le prénom de son parrain, où plutôt du parrain de son parrain [Note225](#).

Chez les Yaqui, dans la structure du noyau familial, il existe un système de parrainage [Note226](#), dont la complexité nous ferait largement déborder du cadre de notre enquête. Mais, dans le cas présent ce qui a attiré ma curiosité c'est ce que je pourrais appeler l'interchangeabilité des formes identifiées qui opère la confusion patronymique des individus [Note227](#). Par exemple, pour élargir le cadre d'analyse, Jane Holden Kelley dans *Mujeres yaquis. Cuatro biografías contemporáneas*, se référant à l'une de ses informatrices, mentionne cette interchangeabilité de l'identité connue d'une personne. Ainsi, en parlant de Dominga Ramírez [Note228](#), Jane Holden Kelley dit qu'elle aurait pu utiliser beaucoup de noms comme : « *Preciado, Leyva, Palos ou Valenzuela, Romero* » ; Romero qui est son nom légal de femme mariée. Mais, c'était sous le patronyme de Ramírez que la plupart des personnes la connaissait. Jane Holden Kelley ajoute, entre autre, qu'elle n'a jamais réussi à savoir pourquoi elle se nommait Ramírez.

Cette interchangeabilité des formes identifiées nous l'avons aussi chez les guerriers yaqui où par exemple, pendant la Guerre del Yaqui [Note229](#), José María Leyva, le nouveau chef yaqui, devenait Cajeme. Le même phénomène se reproduit avec Juan Maldonado qui est devenu Tetabiate [Note230](#). Plus que d'une interchangeabilité nous devrions plutôt parler d'une re-appropriation de leur identité ethnique. Le nom chrétien était rejeté pour marquer la cassure qui s'opérait entre le monde yo'eme et la société yori.

Le processus d'interchangeabilité des formes identifiées introduit une modalité de plus avec les « *mansos* » [Note231](#) et les « *brancos* » [Note232](#), qui reflète avec justesse le particularisme yaqui. Ainsi, pendant la Guerre del Yaqui, les Yaqui avaient adopté une forme de résistance qui s'opérait par l'interchangeabilité des positions où celui qui était « *manso* » devenait « *branco* » et inversement.

Enfin, pendant la période la plus sombre de la communauté yaqui, celle du programme de déportation, le processus de l'interchangeabilité des formes identifiées est entré dans une phase qui est allée au-delà du processus énoncé, c'est-à-dire que les Yaqui ont adopté un mode d'existence qui passait par la suppression des formes caractéristiques de leur identité. Il ne s'agissait plus de l'interchangeabilité des positions, mais de supprimer, d'occulter, d'effacer les signes de leur identité ethnique [Note233](#). Les Yaquis, pour échapper à ce programme de déportation, en sont même venus à changer et à rechanger leurs noms de famille, à abandonner leurs noms yaqui pour prendre des noms espagnols. Par exemple, « *les Jusacamea sont devenus des Valenzuela* » [Note234](#).

Mais, les Yaqui sont allés encore plus loin pour sauver leur vie, c'est-à-dire jusqu'à ne plus accomplir les rites funéraires et religieux, à ne plus célébrer les anniversaires de mort, les danses et les chants des Pajkoola et du Venado, et ce qui est beaucoup plus terrible, à ne plus parler en langue yaqui [Note235](#). Comme Spicer l'a écrit, la « *société yaqui a fini par être atomisée* » [Note236](#).

Don Lucas participe donc de ce que les Yaqui, après avoir failli disparaître comme société, se sont réappropriés pour exister aujourd'hui comme peuple indépendant et libre. L'explication qu'il m'avait donnée, pour me faire comprendre pourquoi les individus de la communauté yaqui l'appelaient don Lucas, s'inscrivait dans ce que plus tard j'allais lire sur le fonctionnement du système de parrainage dans la société yaqui. J'allais lui poser d'autres questions, quand je me suis rendu compte que don Lucas était déjà dans un « *acte de parole* » au cours duquel j'aurais quand même la possibilité de prendre la parole.

Don Lucas a d'abord tenu à me parler de Dolores, le « *médiateur déplacé* », qui venait apprendre le yaqui chez lui. Comme le Maejto Fausto, don Lucas a accordé une unité autonome de sens très particulière à certains mots qu'il a employés. Ainsi, Le Maejto don Lucas, a insisté sur les mots « *empeño* » et « *voluntad* », c'est-à-dire engagement et volonté, que l'attitude de Dolores lui inspirait. Il avait d'ailleurs répété cinq à six fois les deux mots, sans vraiment me donner accès au sens profond qu'il leur attribuait, sans me dire quel sens il donnait à chaque terme. Je sentais, par l'utilisation répétée des mots, que don Lucas essayait de me faire comprendre la valeur, la force, qu'il donnait aux mots. Mais, aujourd'hui encore, je ne sais pas comment faire pour restituer la réalité que don Lucas a exprimé lors de notre entretien. Je reprends à mon compte la citation de Brohm, dans le livre d'Ilario Rossi, *Corps et chamanisme*, qui écrit : « *Il faut se demander dès lors comment rendre intelligibles des réalités vécues ou entrevues que d'autres n'ont pas éprouvées, comment communiquer de l'inconnu, du non connu, du neuf, de l'inédit, de l'impensé, de l'impensable.* (Brohm, 1992 : 32) »[Note237](#). .

Ensuite, dans son « *acte de parole* », il m'a parlé du poids de sa fonction de Maejto, des obligations que sa charge faisait peser sur lui, comme s'occuper des offices religieux et de la propriété de l'église. Don Lucas m'a également parlé de la responsabilité qu'il devait assumer devant les autres Maejtom et Temahtim, de l'autorité de sa parole lors des réunions officielles. Cette parole qu'il m'a définie de la façon suivante : « *Yo hablo para todos, mi palabra vale para todos. Lo que yo digo es palabra fuerte* ».

« *Je parle au nom de tous, ma parole vaut pour tous. Ce que je dis est une parole for-te* ».

Là encore, les commentaires d'Ilario Rossi signalent l'importance de la parole dans les communautés amérindiennes et plus précisément chez les Huichol quand il dit : « *Dans la vie quotidienne, la maîtrise de la langue est très importante. Ceux qui savent faire ressortir sa musicalité et jouent facilement avec les mots, jouissent d'une grande considération : dans les réunions publiques entre différentes communautés, ce sont eux les véritables porte-parole du groupe bien plus que ceux qui assument formellement une responsabilité* »[Note238](#). .

Carlos Montemayor dans *Arte y plegaria en las lenguas indígenas de México*, nous livre une réflexion semblable sur la tradition orale des Amérindiens.

« *La tradition orale dans les langues indigènes n'est pas, donc, un souvenir personnel, subjectif, aléatoire, d'événements du passé que différents anciens conservent encore dans diverses communautés, mais plutôt l'enseignement, la conservation et la recréation de liens formels, de catégories formelles précises, qui constituent un art de la parole, et qui par leur élaboration formulaire, protègent une grande partie de leur con-naissance* »[Note239](#). .

Un art de la parole

La parole de don Lucas et de ceux sur qui repose l'autorité de la parole, se situe dans cet art ancestral de la tradition orale que le père jésuite Andrés Pérez de Ribas avait tout de suite remarqué chez les Yaqui. Pour définir ces « *actes de parole* », le père Pérez de Ribas, a utilisé le terme nahuatl de « *tlatolli ou tlahtolli* » qui pour les Nahuatl établissait l'autorité suprême du Tlatoani[Note240](#). . Le Tlatoani c'est le « *maître de la parole* », celui que « *les chroniqueurs du XVIe siècle ont improprement traduit par empereur* »[Note241](#). .

Duverger ajoute : « *Le pouvoir est dans la parole. Le souverain est celui qui parle (les Nahua disent tlatoni), celui qui décide et ordonne mais aussi celui qui sait parler, qui sait convaincre et emporter l'adhésion par son talent oratoire* »[Note242](#).

Pour revenir un instant sur le diphrasisme et le langage double, Amos Segala en reprenant la pensée de Miguel León-Portilla écrit : « *León-Portilla subraya la riqueza y la variedad de los difrasismos utilizados en los tlahtolli, con el apoyo de dos ejemplos notablemente elegidos, los Huetlahtolli pronunciados por un Tecuhtlahto respecto de la obediencia que el pueblo debe a su tlahtoani y la historia de Quetzalcóatl contada en el Códice Florentino* »[Note243](#).

Andrés Pérez de Ribas, à propos du pouvoir de la parole chez les Yaqui, a écrit la chose suivante : « *Cette action accomplie, alors l'indien qui avait le plus de prestige parmi eux se levait, et à ce moment il entonnait le début de sa prédiction, et il commençait avec des pas lents à tourner autour de la place du village, en continuant son sermon, et en haussant le ton et les cris, de telle façon que des maisons et des foyers, tout le village l'entendait... Si celui qui avait prêché était un ancien, et c'était courant, l'éloge était le suivant : tu as parlé et nous a sermonné très bien, grand-père, j'ai un cœur pareil au tien...* »[Note244](#).

Les propos d'Andrés Pérez de Ribas, par la parole des Yaqui, quand il mentionne le « *corazón* », le cœur yaqui, se superposent au « *concept endogène de cœur* » de la communauté huichol. Aujourd'hui encore, la parole officielle des Autorités civiles ou la parole sacrée des Autorités religieuses, pour ne donner que deux exemples, transmettent à la société yaqui les paroles qui créent leur vision du monde.

Fortunato Hernández, sur le même aspect du pouvoir de la parole, écrivait : « *...et leur organisation sociale (est) dominée par le pouvoir thaumaturgique des devins... leurs activités sont toutes en relation avec de mystérieuses puissances...* »[Note245](#).

Il ajoute aussi : « *Aujourd'hui encore les devins (Temastianes) exercent une puissante influence sur la tribu, chargés de tout ce qui a trait au culte... ils prétendent posséder les secrets de l'avenir...* »[Note246](#).

José Patricio Nicoli, Francisco del Paso y Troncoso, mentionnent tout comme Fortunato Hernández, l'autorité des Caciques, Principales ou Sorciers instaurée par leur « *art de la parole* » et le pouvoir surnaturel que leur attribuait la connaissance de certaines paroles.

Roberto Acosta, Claudio Dabdoud, pour citer des auteurs plus récents, considèrent que l'autorité des Caciques n'était pas un droit héréditaire mais qu'ils étaient plutôt désignés pour leur talent de guerrier, de sorcier et d'orateur. Pour sa part, Alejandro Figueroa, fait référence à une organisation aujourd'hui disparue appelée les Susuákamem[Note247](#), qui avait pour mission de transmettre, auprès des jeunes, la parole ancestrale du peuple yaqui. Ed-ward Spicer, toujours à propos de « *l'art de la parole* », mentionne un groupe d'anciens, les Yo'otui, qui était l'expression ultime de la sagesse yaqui. Palemón Zavala Castro et Volker Schüler-Will, s'intéressant aux différents niveaux de langues dans la communauté yaqui, nous parlent de la « *Tutuli no'ocam* »[Note248](#), la « *parole harmonieuse* », que certains membres de la communauté maîtrisent avec art.

Enfin, Alfonso Fabila signale la façon dont il a assisté à l'intervention d'une Autorité militaire yaqui « *qui prononça un discours plein d'éloquence et de mysticisme dans lequel il leur transmettait le message de leurs ancêtres et leur recommandait comme un devoir sacré pour tout yaqui de sacrifier sa vie si cela était nécessaire, plutôt que de permettre qu'on leur retire la terre* »[Note249](#).

J'insiste sur ce point de « *l'art de la parole* », avec ces nombreuses citations, afin de montrer que les sociétés tribales semi-nomades du nord-ouest du Mexique possédaient aussi des structures d'organisation guerrière, sociale et politique[Note250](#).

La mention faite par les chroniqueurs, les ethnographes et les autres interlocuteurs, des Ietchim, Júu Swari,

Yo'otui, Jitebií, Papas ou Nopapas^{Note251}, Cobanahua, Junak eame, etc., démontrent, avant tout, qu'une vision trop réduite de la société yaqui, laisserait de côté un nombre important d'interrogations sur la réalité de ce que devait être, par exemple, le véritable système religieux des Yaqui.

Alejandro Figueroa écrivait à ce propos : « ...il est impossible de faire une reconstruction du système religieux yaqui. Les seules sources qui existent pour cela sont celles que donnent les missionnaires et ces derniers ne consignent qu'une information trop générale »^{Note252}.

Aujourd'hui encore, « l'art de la parole » est un élément fondateur des structures politiques et religieuses des Yaqui car, pour reprendre le propos de Carlos Montemayor :

« ...la tradition orale, comprise comme un art de composition, a des fonctions précises, en particulier celle de conserver des connaissances ancestrales à travers des chants, des prières, des exhortations, des discours ou récits, qui transmettent et reflètent... la persistance du monde religieux et artistique préhispanique »^{Note253}.

D'ailleurs, l'ethnographe qui voudrait compiler tous les chants du Maáso (à peu près 90 chants) est tributaire de l'accord (qu'il se verra le plus souvent refuser) que les Autorités et les Maásobuikame pourraient lui accorder pour effectuer ses enregistrements et prises de notes. L'art de la parole, chez les Yaqui, j'ai pu en être témoin (sans en comprendre le moindre mot) lors de mon séjour à Huírivis quand le Pajkoola mayor, pendant les cérémonies de la Waehma et dans la fonction qui lui incombait, devait faire « acte de parole ».

Le Pajkoola amorçait alors son jeu de scène par une prière dirigée aux forces de la nature comme celles des crapauds et des lézards^{Note254}. Edward H. Spicer signale à ce propos, que les Pajkoola utilisent un niveau de langage très elliptique et poétique^{Note255}, qui fait dire à García Wíkit que le Pajkoola n'est pas seulement la représentation d'une danse mais la formulation d'une « littérature parlée »^{Note256}.

Cet « acte de parole » les Yaqui le nomment le jinabaka^{Note257}, c'est-à-dire le « discours des Pajkoola », qui fait référence à la façon dont le Pajkoola utilise le langage ; un langage qui peut être des plus raffinés, quand il prononce une prière ou un salut, un alla'éwame, mais aussi des plus obscènes quand il raconte des histoires. Le Pajkoola insère donc des niveaux de discours différents avec, en plus du alla'éwame, le lioj bwanía, qui sert à « remercier » Dieu et ceux qui organisent le Pahko.

Les Pajkoola viennent d'un autre monde, d'un monde avec une parole qui s'exprime par la langue et les mots de ce monde autre, celui du huya aniya^{Note258}.

Le dernier « acte de parole » du Pajkoola mayor à Huírivis, celui qui annonce le temps du repos mérité pour les danseurs, il l'a exprimé vers trois heures du matin quand, malgré la fatigue, le Pajkoola a parlé pendant plus d'une heure. La solennité de sa parole, dans le silence de la nuit, se reflétait sur le visage des Autorités et des membres de la communauté, qui à la fin du discours l'ont ponctué, comme tous les autres, en prononçant le mot Ehui, qui veut dire « Oui »^{Note259}.

Pour donner un dernier exemple, sur l'importance de la parole, le mythe de la « Légende yaqui des prédictions »^{Note260} donne au Mago Chapulín, la « Sauterelle magique », le pouvoir, entre autres, de la parole, mais des paroles énigmatiques dont on ignore encore de nos jours le sens. Dans la mythologie yaqui, les animaux, le Kuta nokame, mais aussi certaines plantes comme le jiak biba^{Note261}, font « acte de parole » pour apporter aux Surem, par exemple, la parole du futur.

Le chemin de la vie

Don Lucas, dans le cadre de notre échange, n'a pas instauré une solennité de la parole comme celle que je viens d'exposer, mais la valeur des mots qu'il a prononcés doit se recevoir comme l'expression de son identité et celle de la tradition yaqui. Cela s'est encore manifesté quand il a appliqué un sens particulier au mot

« *camino* », le chemin, en faisant surtout référence au choix du chemin en question, celui de la parole du cœur et du mouvement des hommes. Nous retrouvons ici, ce que les Huichol par le yeiyáari, le « *chemin du cœur ou le chemin même* »[Note262](#), les Zuñi avec Awonawilona[Note263](#), la « *route du soleil et la loi des hommes* »[Note264](#), ou les Hopi par la « *Route de Vie* »[Note265](#), la trajectoire du soleil dans son cycle alternatif de vie et de mort, investissent dans le mouvement du cœur et de la parole qui les transportent alors sur le « *chemin qui a un cœur* ».

Ilario Rossi exprime ce même sentiment, quand il écrit que pour les Wixaritari[Note266](#), les Huichol, la « *langue... possède une autre dimension que celle de son utilisation dans le quotidien, et c'est à ce niveau, lorsqu'elle se rattache explicitement au savoir ancestral, à la coutume, qu'elle se définit. Le savoir ancestral, la tradition, sont appelés, dans la langue vernaculaire... yeiyáari, le chemin du cœur ou le chemin même. Dans ce sens le langage, à savoir le système d'expression commun à un groupe social, présente différents niveaux de signification, qui influencent (il cite Bourdieu) le paradigme typiquement herméneutique de l'échange de paroles* »[Note267](#).

Ilario Rossi signale avant tout l'incapacité de nombreux anthropologues qui, face à cette parole, à cette langue, ne parviennent pas à situer les différents niveaux « *considérant sans distinction le mot, véhicule de la langue, et la parole véhicule du langage* »[Note268](#).

Les Yaqui, comme l'a écrit Andrés Pérez de Ribas, à propos de la parole des anciens (sur qui reposait l'Autorité), agissaient de la façon suivante : « ... *Si celui qui avait prêché était un ancien, et c'était courant, l'éloge était le suivant : tu as parlé et nous a sermonné très bien, grand-père, j'ai un cœur pareil au tien... Si c'était un ancien qui présentait ses félicitations, il disait : mon grand frère ou petit frère, mon cœur ressent et dit ce que tu as dit, ...* »[Note269](#).

La parole chez les Yaqui, conserve, aujourd'hui encore, ces différents niveaux de sens où la parole prononcée ouvre sur le « *chemin qui a du cœur* ».

Don Lucas, par rapport à l'importance de la parole et des mots, s'est penché à deux reprises pour écrire sur le sol de sa maison (qui est en terre) certains mots yaqui, tout en poursuivant son « *acte de parole* ».

Puis, avant de nous quitter, il a tenu à me parler de la dureté de son travail, comme celui de la coupe des roseaux ; des difficultés qu'il avait rencontrées à une certaine époque avec un employé de la banque qui lui avait fait perdre toute une saison, pour des raisons sur lesquelles il n'a pas voulu s'attarder. Il devait faire référence aux comportements des yorim, qui par tous les moyens tentent de déposséder les Yaqui de leur terre.

Sans que je m'en rende compte, don Lucas a parlé pendant plus de trois heures, sans presque aucune interruption de ma part ; il m'a alors proposé un verre d'eau (que j'acceptais) tout en me disant : « *Nous avons bien "parlé" et "partager" un peu d'eau nous fera le plus grand bien* ».

Dans cet échange, don Lucas m'a transmis une parole qui a délimité des unités autonomes de sens où les mots comme, « *volonté, engagement, chemin* », traduisaient le sentiment qu'il voulait me faire partager ; sentiment qu'il exprimait surtout par l'importance qu'il accordait à la parole qui venait du cœur.

Au moment de nous dire au revoir, il a tenu à me faire l'accolade mexicaine qui consiste à prendre dans ses bras la personne tout en lui donnant deux tapes dans le dos.

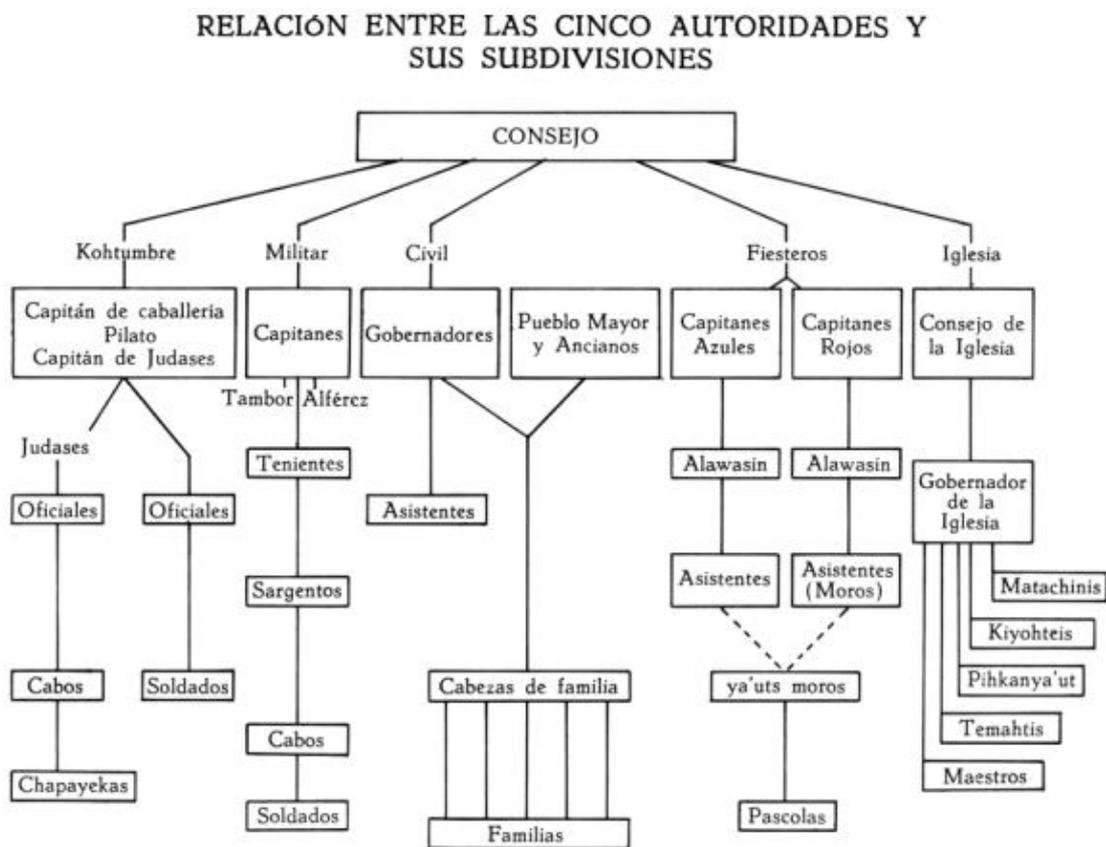
Au Sonora, ce geste traduit l'estime que l'on porte à la personne que l'on serre dans ses bras, c'est-à-dire que pour un étranger, bénéficier d'une telle marque de considération, est le signe que l'on a peut-être su ouvrir son cœur à la parole de l'autre.

Huírivis

Le récit de mon séjour à Huírivis^{Note270}, lors de la Waehma, n’a pas pour finalité de m’attarder sur les descriptions minutieuses et explicatives des différentes confréries (Kopariam, Maejtom, Rouges et Bleus, Chapayecam, etc.) car cela demanderait une étude uniquement centrée sur ce sujet pour arriver à restituer toute la complexité du système religieux de la communauté yaqui. Mais, à propos de la Waehma, je me vois tout de même dans l’obligation de préciser certains points pour la bonne compréhension du récit.

Dans le système du gouvernement yaqui, pendant toute la durée de la Semaine Sainte et de la Waehma, c’est la Kohtumbre ya’ura^{Note271} qui assume l’ensemble des fonctions des institutions religieuses, civiles et militaires. Le schéma d’Edward H. Spicer (Fig. 8), permet de restituer le dispositif des institutions de l’Autorité yaqui.

Partie 1 - fig. 8. L’Autorité yaqui.



Source : Los Yaquis. Historia de una cultura, Edward H. Spicer.

Le gouvernement ou l’Autorité traditionnelle des Yaqui, est un système sur lequel repose les fonctions de « l’exécutif, du législatif et du judiciaire »^{Note272}. Edward Spicer, à propos du gouvernement yaqui, a écrit que pour un occidental du XX^e siècle « il n’est pas évident de comprendre la nature du système du gouvernement yaqui, dans sa période de développement maximum, à la fin du XIX^e siècle, comme le démontre le fait que les Mexicains n’ont pas réussi à le comprendre pendant les cent années de contact avec les Yaqui jusqu’à la Révolution de 1910 »^{Note273}. Le gouvernement yaqui, encore aujourd’hui, est organisé selon des linéaments^{Note274}, totalement différents de ceux que l’Etat Mexicain a mis en place à partir des idées européennes du XVIII^e siècle, c’est-à-dire la séparation du pouvoir entre le législatif, l’exécutif et le judiciaire.

Dans le gouvernement yaqui, pour restituer à nouveau l'importance qui est accordée à la parole, la place octroyée aux Yo'otui, pendant les *etehoim*, « *conseil du peuple* »[Note275](#), qu'il serait plus correct de traduire par « *parole, parler ou déclaration* »[Note276](#), illustre encore une fois le rôle majeur et fondamental que les Yaqui attribuent à la parole ; surtout à la parole des Anciens.

La Waehma, sous l'autorité de la Kohtumbre, est une cérémonie religieuse qui permet aux Yaqui de mettre en scène leur propre vision de la vie, de la mort et de la résurrection du Christ. Mais, dans une représentation de la Passion du Christ, où il faut accorder autant d'intérêt à ce qui provient de l'influence préhispanique de la religion cáhita qu'à ce qui a été introduit par les jésuites. Pour Edward Spicer il s'agit d'une « *nouvelle religion* »[Note277](#), que la capacité « *d'adaptabilité* »[Note278](#) des Yaqui a rendue possible.

Toujours dans cet univers du particularisme yaqui et du processus « *d'adaptabilité* » de la communauté yaqui, le calendrier cérémoniel de la Waehma, au-delà de célébrer les fêtes religieuses du calendrier catholique romain[Note279](#), introduit, si l'on considère l'année rituelle dans sa totalité[Note280](#), le particularisme identitaire des Yaqui par la division duelle de l'année rituelle.

La « *division duelle de l'année yaqui* »[Note281](#), selon la formule d'Edward Spicer, confirme ce processus « *d'adaptabilité* »[Note282](#), où les cérémonies des Yaqui offrent plus de ressemblance avec les cérémonies des Hopi ou des Huichol, qu'avec celles de l'église catholique.

La Waehma, pour les Yaqui, est la participation de toute la communauté à un rituel qui crée le mouvement de la rénovation du cycle de la fertilité entre la saison sèche et la saison des pluies. L'ensemble des rites de la Waehma élabore un cérémoniel complexe par l'utilisation d'un nombre important de symboles religieux qui renferment une multiplicité de sens[Note283](#). Dans la mise en scène de la Waehma, les Yaqui ont incorporé une « *tradition religieuse et une mythologie* »[Note284](#), qui prend sa source dans l'ancienne tradition culturelle des Cáhita préhispaniques. Alejandro Figueroa, à ce propos, considère que les Yaqui possèdent un « *système religieux propre* »[Note285](#), qui diffère tout autant du catholicisme orthodoxe et populaire que de la tradition culturelle des Cáhita[Note286](#).

Le « *système religieux* » des Yaqui s'élabore, encore aujourd'hui, sur une perception du monde autour de l'influence qu'ils accordent au Soleil, à la Lune et à Vénus, mais aussi dans la relation, à travers ces astres, que les Yaqui instaurent avec la Terre et le monde de l'autre côté, celui des ancêtres transformés en étoiles. Cet ensemble de pratiques religieuses déterminent une division duelle dans le cycle de la saison sèche et de la saison des pluies dont le contraste thématique est figuré par l'opposition entre l'époque de la Waehma, avec la prédominance des figures masculines, et l'époque de la non Waehma, avec le règne des figures féminines.

Pour Leticia Varela, cette opposition crée un parallélisme intéressant avec les cérémonies que les autres groupes yuto-azteca célèbrent (pour son caractère masculin) au Soleil ; astre que les Nahuatl appelaient *Totatla*[Note287](#), « *notre Père* », et que les Yaqui désignent sous le nom de Ta'ha ou de Itom'achai ta'ha, « *notre Père le soleil* ».

À la fin de la Waehma, après sa période d'austérité et d'abstinence, arrive la période de la germination et de la fertilité, symbolisée entre autre par le lancer des fleurs du Samedi Saint.

La période de la fertilité, de la « *Mère Terre* », était, pour les Cáhita préhispaniques, une époque au cours de laquelle ils « *développaient une intense activité rituelle* »[Note288](#) pour célébrer les cérémonies du nouveau cycle ainsi que les rites initiatiques et propitiatoires, pour la chasse, la pêche, la cueillette et l'agriculture.

Le symbolisme des rites célébrés pour marquer la césure entre la saison sèche et la saison des pluies, développe alors une cosmovision dans laquelle les Cáhita préhispaniques se réfèrent à ce cycle de la vie, de la mort et de la résurgence, qu'Alejandro Figueroa compare avec la passion, la mort et la résurrection du Christ[Note289](#). Le dualisme cérémoniel des Yaqui, pour reprendre la notion d'Edward Spicer, dans ce cycle

de la vie à la mort et de la mort à la vie, répond avant tout à la façon dont les Yaqui conçoivent le passage vers l'autre côté du monde. Pour les Yaqui le monde terrestre et le monde céleste sont intimement liés, là dans cette ouverture de l'entre-deux qui marque la transition que la « *mort offre dans ce passage entre les deux formes de vie* »[Note290](#).

Le calendrier rituel yaqui détermine enfin un temps et un espace, mais aussi une mythologie, comme vecteur de l'aspect fondamental de la cosmovision préhispanique qui est la négation du temps progressif et linéaire.

Le dualisme cérémoniel des Yaqui est donc représenté par l'opposition des périodes de la saison sèche et de la saison des pluies, plus tout un ensemble de symboles qu'il est impossible d'énumérer ici, et qui doit nous faire prendre en considération que notre interprétation, autour de la symbolique de la passion, la mort et la résurrection du Christ, telle qu'elle est mise en scène par les Yaqui et autres communautés amérindiennes, fait trop souvent abstraction de ce dualisme ritualisé qui pour les Yaqui représente le cycle de la rénovation. Les Yaqui ne perçoivent pas la dichotomie de la vie et de la mort, mais le mouvement du monde qui crée l'entre-deux, le pont entre les deux réalités[Note291](#).

D'ailleurs, les jésuites n'ont jamais réussi à imposer leur propre interprétation de la Passion et ont dû s'adapter aux inflexions introduites par les Yaqui. Par exemple, la participation du danseur Maáso (élément préhispanique) à certaines processions où les Kopariam (élément hispanique) interprètent des hymnes chrétiens du répertoire de la musique grégorienne.

Les chants grégoriens, qui étaient interprétés en latin, sont aujourd'hui devenus, autant à travers la mélodie que les textes, inintelligibles. La transmission orale des chants liturgiques a provoqué une modification profonde (du sens et de l'interprétation) où la technique du chant répond peut-être plus au modèle des formes interprétatives que les femmes yaqui utilisaient au cours des danses guerrières préhispaniques. Ce n'est qu'une supposition[Note292](#), mais qui doit attirer notre attention, car pendant toute la période sous l'autorité de la Compagnie de Jésus, le chœur était composé d'enfants et de jeunes adolescents ; les femmes n'étaient pas, d'après Leticia Varela, intégrées au culte.

Après l'expulsion des jésuites, les Maejtom yaqui ont constitué le chœur des femmes, les Kopariam, pour répondre sans doute à un système communautaire dans lequel les femmes, avant l'arrivée des jésuites, occupaient des fonctions bien précises[Note293](#).

Pour ouvrir une parenthèse et apporter quelques indications sur le « *pouvoir des femmes* », le professeur Sandomingo, dans son livre *Historia de Sonora. Tiempos prehistóricos*, mentionne cette époque où les Yo'emem connaissaient l'influence de « *prêtres de l'astre solaire, de prêtresses qui attisaient le feu sacré, qui pouvaient interpréter la volonté de totems et de mythes, d'oiseaux et de quadrupèdes fabuleux* »[Note294](#).

Andrés Pérez de Ribas, signale, d'après le témoignage qu'une femme a fait à un père de la Compagnie de Jésus, que des prêtresses ou des « *sorcières se rendaient la nuit à certaines danses et banquets avec des démons et qu'elles en revenaient par les airs* »[Note295](#).

Juan José Rodríguez Villarreal, dans son ouvrage *Los indios del noroeste en los escritos de sus cronistas*, fait référence à la participation des femmes aux danses de guerre où les « *Anciennes* » de la tribu, lors du retour des guerriers victorieux, effectuaient une cérémonie de bienvenue. La chevelure de l'ennemi, symbole de la victoire, passait de main en main et les femmes, tout en dansant, interprétaient des chants rituels[Note296](#).

Il rapporte également que les femmes occupaient la fonction d'ambassadrices qu'elles remplissaient surtout pendant des périodes de conflit.

A propos de cette fonction d'ambassadrices attribuée aux femmes, Edward Spicer, raconte comment les Yaqui, lors des premiers affrontements avec les forces militaires du capitaine Hurdaide, ont négocié[Note297](#).

l'entrée des jésuites sur leur territoire.

Sous l'impulsion du Yaut Conibomea, les Yaqui ont envoyé deux ambassadrices pour établir le cadre des négociations préliminaires et favoriser l'installation des jésuites. Pendant plus d'un siècle de 1617 à 1739, les Yaqui n'ont connu sur leur territoire que la présence de cinq « *chúculi cuálim* », les « *jupes noires* » ; les soldats, les mineurs et les colons, pendant toute cette période, ne se sont pas installés sur la terre des Yaqui. Les jésuites ont donc été le seul élément effectif de pénétration de la société espagnole dans la communauté yaqui et cela constitue un fait presque unique dans l'évangélisation des Amérindiens.

Edward Spicer, dans son livre *Los Yaquis. Historia de una cultura*, a démontré que les Yaqui, pour instaurer un tel niveau d'indépendance, devaient posséder une structure politique capable de résister à la poussée idéologique des jésuites. Les « *Yaqui n'ont jamais agi comme un peuple dominé, mais plutôt comme ceux qui choisissaient et imposaient leurs conditions* »[Note298](#).

Le rôle joué par les ambassadrices yaqui, auprès des Autorités religieuses et militaires espagnoles, signale le niveau de responsabilité qui était accordé à certaines femmes[Note299](#). Il est donc important, pour avoir une meilleure compréhension de la société yaqui, de ne pas faire abstraction de l'autorité des femmes. Je me souviens qu'à Potam[Note300](#), pour la célébration de la Sainte Trinité, qui annonce le début des activités du cycle rituel (quatre fêtes) agricole, je devais servir d'intermédiaire (avec l'appui du Mtro. Manuel Carlos Silva) à un photographe dont le projet était de réaliser un reportage photographique pour un magazine dont je ne citerai pas le nom. Dans les démarches entreprises pour mener à bien ce projet, le Commandant de Potam, Jesús Martínez, nous (Carlos Silva et moi-même) avait apporté son soutien. Le jour même du début des festivités de la première des fêtes de la Sainte Trinité, le Commandant Jesús Martínez m'a fait entrer dans la partie de la Enramada où étaient regroupées les femmes[Note301](#). Jesús Martínez s'est adressé (en yaqui) à la femme qui était assise sur une chaise au centre du groupe. Ils ont échangé quelques mots et en me prenant par le bras pour me faire sortir de la Enramada, Jesús Martínez m'a dit la chose suivante : « *Elle a dit non. Elle ne donne pas son accord pour que l'on prenne des photographies. Il suffit qu'une seule personne s'oppose et tu ne peux plus rien y faire* ».

En plus, le regard que la femme m'avait jeté n'avait pas du tout été amical. On comprend mieux, maintenant, pourquoi j'ai autant insisté sur le rôle que doit avoir la femme dans la communauté yaqui. Ici à Potam, c'est la parole et l'autorité d'une femme qui ont décidé de notre sort ; le Commandant Jesús Martínez, malgré sa charge, s'est plié à la parole de cette femme. Je n'en suis pas très sûr, mais il devait s'agir de la Kiyohtei yo'owe[Note302](#), dont l'autorité est égale à celle du Maejto yo'owe.

Par ces observations j'ai voulu restituer l'ampleur de la tâche qui attend tout observateur qui souhaite rendre compte du cadre religieux, politique et mythologique dans lequel évolue la communauté yaqui. Edward Spicer[Note303](#) et Alejandro Figueroa[Note304](#), sont devenus des auteurs indispensables parce que les liens qu'ils ont réussi à tisser au fil des années, avec les membres de la nation yaqui, leurs ont permis de créer une œuvre qui, aujourd'hui encore, reste une référence.

Les modalités d'interaction entre le chercheur et les Yaqui sont une des bases pour envisager et espérer la réussite de votre enquête. Dans mon cas, et à Huírivis (mon premier séjour dans un village yaqui) si le Mtro. Carlos Silva n'avait pas tenu le rôle du « *passeur* », je ne sais pas si aujourd'hui je pourrais parler de mon terrain. Cette modalité d'interaction m'a permis d'aborder le particularisme identitaire yaqui dans cet aspect que Manuel Carlos Silva a désigné par le concept de la valeur axiologique et que j'ai appelé la fonction ré-évaluative. J'insiste sur ce point, car il définit le regard que j'ai porté sur la communauté yaqui mais aussi celui des Yaqui sur moi. J'ai pris conscience de ce qui donne sa réalité à un individu et des valeurs qui l'inscrivent dans le référent identitaire de sa communauté.

Le premier contact

Le Mtro. Manuel Carlos Silva m'avait donné rendez-vous à la Central Camionera à six heures du matin. Il ne participait pas à la Waehma en tant qu'observateur mais comme danseur Pajkoola ; il occupait la place du quatrième danseur, celui qui est appelé le « *Lobito* »[Note305](#). Je devais donc assister à la représentation de la Semaine Sainte (du dimanche des Rameaux au dimanche de Pâques) qui marque la fin du Carême. Volker Schüler-Will, de l'Université du Sonora, devait se joindre à nous. Après l'avoir attendu un bon moment, nous sommes partis sans lui. Il ne s'est présenté que le Mercredi Saint (Miercoles de Tinieblas) à Huírivis.

A Vicam Estación, nous avons pris un autre bus pour aller jusqu'à Potam. Nous sommes descendus à l'entrée du village juste à la croisée du chemin qui mène jusqu'à Huírivis. Le « *porteur* » s'est alors installé à l'ombre d'un arbre et m'a dit qu'il ne restait plus qu'à attendre que quelqu'un passe pour nous emmener jusqu'à Huírivis, puisque de Potam à Huírivis (cinq kilomètres à peu près) il n'y avait pas de ligne de bus.

Près de nous, il y avait un couple de jeunes yaqui avec leur bébé et une famille yaqui composée de deux adultes et de trois enfants. Le jeune yaqui (je ne l'ai su que bien plus tard) interprétait le rôle du clown dans la confrérie des Chapayecam. Il se rendait à Huírivis pour rejoindre le groupe des Chapayecam et accomplir sa tâche.

Sur le moment, j'ai trouvé assez surprenant que le « *porteur* » ait adopté une telle attitude et qu'il ait attendu le déroulement des événements. Si son rôle était de participer à la danse des Pajkoola, pourquoi s'installait-il aussi tranquillement et pourquoi ne s'était-il pas préoccupé, par exemple, de fixer une heure de rendez-vous avec les autres danseurs. La réponse à ces questions était beaucoup plus simple que je ne le pensais.

Au bout d'un vingtaine de minutes, une première voiture, qui venait de Vicam, a tourné à droite pour prendre la route de Huírivis ; elle s'est arrêtée et les deux adultes plus les trois enfants sont montés à bord. Le jeune yaqui s'est rapproché pour voir s'il restait de la place, il n'y en avait plus. Il alors échangé un sourire complice avec le « *porteur* » tout en reprenant sa place auprès de sa jeune épouse. Puis, une deuxième voiture s'est arrêtée ; le jeune yaqui avec sa femme et son bébé, en prenant place dans la voiture, s'est tourné vers le « *porteur* » pour lui dire que la prochaine fois ce serait notre tour. Et une trentaine de minutes après que la dernière voiture soit passée, un « *pick up* » s'est présenté. Nous avons pris nos affaires et nous nous sommes installés sur la plate forme arrière du « *pick up* » déjà occupée par quatre yaqui ; les deux plus jeunes avaient une harpe et une guitare entre les mains. Je ne savais pas encore qu'ils s'agissaient des danseurs Pajkoola et que j'avais pris pour des musiciens. Mais, je n'étais pas au bout de mes surprises.

D'ailleurs, à Huírivis, je le précise à nouveau, qui a été le cadre de mon premier séjour, j'ai commencé à prendre la mesure de la différence culturelle à laquelle j'étais en train de me confronter ; mes propres codes culturels forment les limites de ma compréhension du particularisme identitaire et culturel des Yaqui. Je ne connaissais pas encore toutes les obligations et contraintes que le Carême fait peser sur les membres de la communauté yaqui et, encore moins, le sens profond que les Yaqui donnent aux actes qu'ils accomplissent.

Prenant place dans le « *pick up* », le « *porteur* » n'a pas échangé un seul mot, un regard, avec les autres occupants du véhicule ; un homme d'une quarantaine d'années a donné des instructions au chauffeur pour qu'il s'arrête à Rahum. C'est la seule personne avec laquelle le « *porteur* » a tout de même échangé quelques mots.

Sur le moment, l'impression que j'ai eue, c'était que le « *porteur* » ne connaissait aucune des personnes qui faisaient le trajet avec nous. A Rahum, le même homme d'une quarantaine d'années, qui s'appelle Luis et qui est le Pajkoola mayor, comme j'ai pu m'en apercevoir après, a fait monter trois femmes et deux hommes dans le « *pick up* ». Au total, nous étions une dizaine de personnes entassées à l'arrière du véhicule. Dès que les trois femmes ont pris place dans le « *pick up* », elles m'ont volontairement tourné le dos, en recouvrant leurs visages avec leurs jíniam.

Partie 1 - fig. 9. Femmes yaqui avec le jíniam.



Source : « Cultura », El Independiente, Hermosillo, Sonora, Lunes 22 de Mayo del 2000.

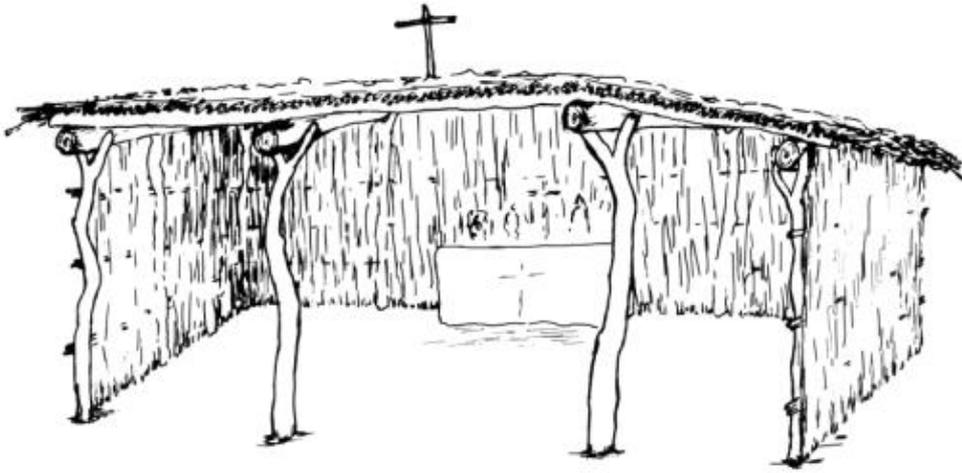
A Huírivis, le « *pick up* » s'est arrêté juste à côté de la Ramada (Fig. 10) dans laquelle allait se dérouler l'ensemble des actes rituels jusqu'au lendemain, le dimanche 4 avril.

Les Yaqui abordaient donc la dernière semaine des festivités avec la Semaine Sainte qui du mercredi Saint jusqu'au dimanche de Pâques, représente la période la plus active en célébration d'actes religieux. Sous la Ramada, dans la partie où était dressée une table, recouverte d'un drap blanc, en guise d'autel avec la croix du Christ et deux chandeliers, posés pour l'instant sous l'autel, trois femmes étaient assises sur un « *jipétam* »[Note306](#) .

Dans l'autre partie, réservée au Pajkoola, au Maáso et à leurs musiciens respectifs, se trouvaient cinq à six personnes. Après être descendu du « *pick up* », je m'attendais à ce que le « *porteur* » fasse les présentations. Je ne connaissais personne et selon mes codes culturels il me semblait tout à fait convenable que le « *porteur* » me présente ; j'étais un intrus qui s'invitait à la célébration d'une fête religieuse.

Mais les choses ne se sont pas du tout passées comme ça. A partir du moment où le « *porteur* » avait pénétré sous la Ramada il ne faisait plus partie du même monde que moi[Note307](#) . Il était danseur Pajkoola alors que je ne participais à aucun des pôles sacrés de la Waehma. A partir de cet instant donc, le « *porteur* » et moi, nous n'étions plus sur le même niveau de signification. Ce n'est que vers une heure du matin, à un moment où les Pajkoola était au repos, qu'il m'a de nouveau adressé la parole. Nous étions arrivés à Huírivis vers une heure de l'après-midi.

Partie 1 - fig. 10. Ramada.



Source : Los Yaquis. Historia de una cultura, Edward H. Spicer.

Le « *passeur* » s'est allongé sur un « *jipétam* » à l'intérieur de la Ramada, tandis que je suis resté debout, à l'extérieur de la Ramada, sans vraiment savoir ce que je devais faire.

Mon attitude était un peu empruntée et si un yaqui ne m'avait pas interpellé pour que je vienne m'asseoir, sous la Ramada à l'abri du soleil, je serais resté debout en dehors de la Ramada, en attendant la suite des événements.

Le fait que cet homme m'ait adressé la parole de façon directe et franche, m'a permis de me sentir à mon aise tout en sachant que je devais dès lors faire attention à ne pas me comporter de façon trop familière. La hiérarchie instituée par la célébration de la Waeh-ma ne me permettait pas d'interroger n'importe quelle personne à n'importe quel moment.

La liberté d'action qui m'était accordée était plutôt restreinte et se réduisait à assister aux danses rituelles et actes sacrés qui allaient se dérouler jusqu'au lendemain après-midi.

Au bout d'un moment on nous a apporté à manger, dans un bol, une sorte de bouillie de riz avec de la viande et des « *tortillas* ». J'ai commencé à manger avec mes doigts, ce qui allait provoquer les rires amusés des trois femmes yaqui assises sur le « *jipé-tam* » ; je pouvais très bien manger avec les doigts, mais on m'a apporté une cuillère en plastique. J'étais un yori et je ne pouvais pas savoir manger avec les doigts. J'ai donc pris la cuillère en plastique pour assumer mon rôle de yori. Puis le café nous a été servi.

Le « *passeur* » s'est de nouveau allongé sur le « *jipétam* » pour s'endormir presque aussitôt. Je me trouvais au centre de la Ramada, là où allait avoir lieu la plupart des danses et des actes religieux et je savais qu'à un moment ou à un autre il me faudrait changer de place.

Je me trouvais dans une situation dans laquelle j'allais devoir anticiper sur les événements à venir. Les Yaqui ont tacitement considéré que je savais ce qui allait se passer et quelle était attitude que je devrais alors adopter. Ces considérations se sont d'ailleurs vérifiées un peu plus tard, quand le Maejto Juan est venu s'entretenir avec moi.

Le « *passeur* » était toujours endormi quand un homme, avec un sabre, est venu le réveiller ; c'était le Moro ya'ut, le « *Guide* » des Pajkoola, qui venait le chercher pour qu'il aille se préparer. Deux hommes avaient pris place, sur un banc, au fond de la Ramada ; le premier avec une harpe et le deuxième avec un violon. Mais, il ne s'agissait pas des deux jeunes yaqui qui, le matin même et dans le « *pick up* », portaient des instruments de musique.

Le Moro ya'ut, au bout d'un long moment, est revenu avec une pelle et a commencé à répandre de la cendre par terre, délimitant une surface rectangulaire du côté de la Ramada où les danseurs Pajkoola, Maáso, ainsi que le Tamp'aleo^{Note308}, et les Maásobuikame prendraient place pour interpréter les danses et les « sons » de circonstances.

A l'extérieur de la Ramada, les Chapayecam et les Soldats de Rome accomplissaient les obligations qui incombaient à leur charge, par exemple, rapporter du bois pour alimenter, pendant toute la nuit, les divers feux autour desquels ils allaient se regrouper pour passer la nuit et dormir un peu (les Pajkoola eux aussi, après leurs dernières prestations, sont allés s'allonger autour de l'un des feux).

Les cendres qui venaient d'être répandues par le Moro ya'ut, ont ensuite été piétinées par un autre homme qui pour finir a balayé la surface en question avec un fagot.

Puis, un Chapayeca s'est approché et a fait halte à côté de la croix plantée juste en face de la Ramada. Le Chapayeca a exécuté, par quelques pas de danse, une pantomime très amusante avec ces mouvements qui caractérisent les Chapayecam et qui par l'entrechoquement des cutam^{Note309}, « armes en bois », ils expriment un langage^{Note310} que Spicer a nommé le « langage des bâtons »^{Note311}.

Partie 1 - fig. 11. Chapayecam avec les cutam.



Source : Los Yaquis. Historia de una cultura, Edward H. Spicer.

Partie 1 - fig. 12. Pose typique d'un Chapayeca avec les cutam.



Source : Los Yaquis. Historia de una cultura, Edward H. Spicer.

La pantomime du Chapayeca a consisté en un échange de signes entre lui et l'un des hommes qui se trouvait sous la Ramada. Au cours de leur échange, le Chapayeca avait pointé sur moi ses cutam. J'en ai alors déduit qu'il interrogeait, par ce geste, l'homme en question sur les raisons de ma présence. Ce dernier a également répondu par signes et le sens exact de ce qui avait été dit m'est resté inconnu. La communication s'était instaurée sur un niveau de langage et de sens dont je ne possédais pas le code.

Quelques instants après, un autre homme, qui était sous la Ramada, a fait « *acte de parole* » sans que je puisse, à nouveau, comprendre ce qu'il déclamaient. Il s'est exprimé en yaqui et à la fin de son « *acte de parole* » tous les Yaqui ont répondu :

Ehui, « *Oui* ».

Pendant le déroulement de ces différents événements et à un moment que je ne saurais préciser^{Note312}, les musiciens, toujours assis dans le fond de la Ramada, se sont mis à jouer mais de façon très pianissimo et en donnant plutôt l'impression qu'ils étaient en train d'accorder leurs instruments. Les sons émis, par le violon et la harpe, donnaient une tonalité particulière à cette fin d'après-midi et laissaient déjà entrevoir quels allaient être les rythmes qui viendraient accompagner les pas de danse des Pajkoola.

C'est après le discours de l'homme yaqui, que j'ai senti que ma situation au centre de la Ramada devenait inopportune et qu'il était temps pour moi de changer de place. Prenant ma chaise, je me suis assis, juste en dehors de la Ramada, du côté où se trouvait l'autel ; ce choix me semblait judicieux car l'activité qui prenait forme du côté opposé donnait à entendre que les danseurs Pajkoola entreraient bientôt en scène. J'aurais pu me pousser un peu mais une personne était venu placer les chandeliers sur l'autel et les femmes yaqui qui étaient assises dans cette partie de la Ramada s'étaient éclipsées. La meilleure option me semblait donc de sortir complètement de l'espace sacré.

Dans ma nouvelle position, j'ai pu apprécier l'espace qui se trouvait derrière la Ramada et avoir une vue d'ensemble de la disposition du village. Attachée à un arbre, une vache attendait la mort.

Je me suis donc installé à un endroit qui normalement ne devait pas servir à la célébration d'actes religieux. C'est à ce moment-là que s'est approché de moi, pour la première fois, le Maejto Juan Sabiba. Ce n'est que beaucoup plus tard que j'ai compris la responsabilité qui était la sienne en tant que membre de l'Autorité religieuse.

Le Maejto Juan Sabiba s'est entretenu avec moi pendant une bonne vingtaine de minutes. Il ne m'a pas directement demandé quelles étaient mes motivations et pourquoi j'étais là. Il le savait parfaitement. Ce à quoi il accordait beaucoup plus d'importance, sans le dire expressément, c'était l'intention qui m'avait amené à assister à une fête d'une si haute religiosité. Le Maejto Juan Sabiba, par cette manière si particulière qu'on les Yaqui de dire les choses sans donner l'impression qu'ils sont en train de poser une question, m'a amené à lui faire part de mon intention et à lui dire que j'étais catholique. A partir du propos qu'il m'a tenu autour des cérémonies religieuses des Yaqui et de leur attachement à la tradition, le Maejto Juan Sabiba m'a considéré sur un niveau différent, il m'a dit : « *Mais tu sais très bien de quoi je veux parler, tu connais déjà ces choses là* ».

J'allais lui répondre qu'il se trompait, que je n'en savais rien. En réalité, je savais très bien ce à quoi le Maejto Juan faisait allusion. Il n'était pas en train de me placer face à ma connaissance de la tradition yaqui mais face à la motivation ou plutôt l'intention qui m'a amené à me rendre dans un des villages de la communauté yaqui.

Les Yaqui sont habitués aux intrusions des ethnologues, étrangers et mexicains, des reporters, des photographes, etc., dont le comportement, neuf fois sur dix, est loin d'être exemplaire ; ils sont, pour les Yaqui, beaucoup trop obnubilés par la réussite de leur enquête ou de leur reportage pour prendre en compte les personnes qu'ils cherchent à observer.

Pour illustrer mon propos, pendant l'une des phases de la cérémonie, qui mettait en scène l'intervention des Chapayecam, celui qui portait le déguisement du clown, a exécuté une pantomime très amusante. A ce moment-là, j'étais assis à côté du Maejto Juan (ce qui a provoqué une remarque ironique du Pajkoola mayor s'adressant au « *passeur* » et que celui-ci m'a rapporté le lendemain) et le Chapayeca a fait semblant de nous prendre en photo avec un jouet en plastique. Son jouet, à chaque fois qu'il appuyait sur le déclencheur, se mettait à faire de la musique et s'illuminait des couleurs de l'arc-en-ciel. Ensuite, il a continué à faire semblant de prendre des photographies des danseurs, des Autorités, de la Ramada, etc., ce qui a provoqué les rires de tout le monde. Sa pantomime était très réussie et traduisait le regard ironique que les Yaqui portent sur les enquêteurs, les reporters et autres, à la recherche d'images nouvelles.

Le Maejto Juan Sabiba, parce que je suis venu avec le « *passeur* », m'a considéré, j'ai l'impression, d'une façon différente. Mais, en réalité, j'ai compris que c'est le comportement du « *passeur* » qui m'a octroyé la liberté d'être perçu ou évalué uniquement par rapport à ma personne et à mon attitude. Ce qui dans un premier temps m'est apparu comme un manque de soutien de la part du « *passeur* », c'est ce qui, en fin de compte, a permis aux Yaqui de m'évaluer en fonction de mes propres actes.

Les Yaqui ont une façon très particulière de juger les étrangers et leur attitude ; ils n'évaluent jamais un individu par rapport aux actes commis par les personnes qui l'accompagnent, mais uniquement par la façon dont l'individu se comporte lui-même.

Je devais donc assumer la responsabilité de mes actes et de ma présence dans le village de Huírivis et respecter, quoi qu'il m'en coûte, l'attitude des hommes de la communauté yaqui à mon égard.

Le Maejto Juan n'attendait rien de moi et je peux dire que les Yaqui, d'une certaine façon, n'attendent jamais rien des yorim si ce n'est le respect des lois qui leur accordent leur liberté et leur autonomie. C'est le Maejto Juan qui, du samedi au dimanche, dans la célébration de la fête [Note313](#), en question, est venu à plusieurs reprises s'entretenir avec moi et dans une attitude qui ne provoquait plus cette distance entre lui, le yaqui, et moi le yori ; nous étions, tous les deux, en train de participer à un rituel sacré.

D'une certaine façon, c'est le Maejto Juan qui m'a pris en charge pour que, au moment de la distribution des repas, je ne sois pas oublié. Comme j'étais venu avec les Pajkoola je prenais mes repas en même temps que les Pajkoola, sauf au petit matin, quand les repas ont été distribués à l'ensemble des groupes de la Waehma.

Partie 1 - fig. 13. Les Pajkoola.



Source : Los Yaquis. Historia de una cultura, Edward H. Spicer.

Le Maejto Juan, s'est alors retiré pour rejoindre, je suppose, les personnes qui allaient, avec lui, interpréter les hymnes religieux et célébrer les offices liturgiques. Entre temps, dans la Ramada, on a disposé des « *jipétam* », appelés « *tapesti* »[Note314](#), sur lesquels prendraient place les Maejtom, les Kopariam et les Maásobuikame. Puis, le Moro ya'ut est réapparu, par le côté de la Ramada où se trouvaient les musiciens, qui avaient cessé de jouer, avec à sa suite les quatre Pajkoola que le Moro ya'ut guidait. Le Moro ya'ut ouvrait la marche et les quatre Pajkoola, en file indienne, en tenant à la main, chacun par une extrémité, le roseau (trois en tout) que l'autre tenait, se sont présentés devant la Ramada.

Les cycles alternés

Les Pajkoola, pour entrer en scène, portaient sur le visage leurs masques, ces masques qui signifient leur appartenance au huya aniya, au monde du « *culte à la Montagne* »[Note315](#). Dans les mythes yaqui[Note316](#), les Pajkoola apparaissaient comme des créatures provenant du monde des cavernes ou bien comme des êtres apparentés au démon[Note317](#). Ainsi, les Pajkoola qui avaient conclu un pacte avec les forces surnaturelles pour devenir de grands danseurs, auraient alors la possibilité de se transformer en yoemewo'im, en hom-mes coyote[Note318](#).

Ensuite, les Pajkoola se sont dirigés aux quatre directions du monde pour signifier à quel univers ils appartiennent, celui des forces du huya aniya, avec la manifestation de l'esprit du « *Berrendo* »[Note319](#), des tortues, des crapauds[Note320](#) etc. Puis, ils ont fait exploser des fusées[Note321](#) pour annoncer le début du Pahko. Après, les Pajkoola sont venus s'agenouiller devant l'autel, avec les deux chandeliers et la croix ; à ce moment, les masques qu'ils portaient sur leurs visages, ont été placés soit derrière le crâne, soit sur un côté de la tête.

Enfin, le Pajkoola mayor a fait « *acte de parole* », tandis que les musiciens, le Laabeleo, le « *violoniste* », et le Apha'eo, le « *harpiste* », avaient déjà recommencé à jouer [Note322](#) ; les autres Pajkoola s'étaient situés devant le Laabeleo et le Apha'eo, assis au fond de la Ramada, et derrière le Pajkoola mayor qui poursuivait son monologue. Devant le Pajkoola mayor, assis par terre, le dos calé contre une planche fichée dans la terre en guise d'appui, le Tamp'aleo a pris place avec le cúbahi, le « *tambour* », et la bacacusía, la « *flûte ou la voix du roseau* » [Note323](#). Les Yaqui utilisent deux types de bacacusía : la bacacusía d'une pièce qu'un des membres de la Kohtumbre utilise pour jouer le Lamento de la Waehma, la « *Plainte du Carême* », et la bacacusía de deux pièces, appelée aussi la « *flûte du Pajkoola* », utilisée par le Tamp'aleo.

Partie 1 - fig. 14. La bacacusía.



Source :En le País de los Yaquis, Ma. De Los Angeles Orduño García.

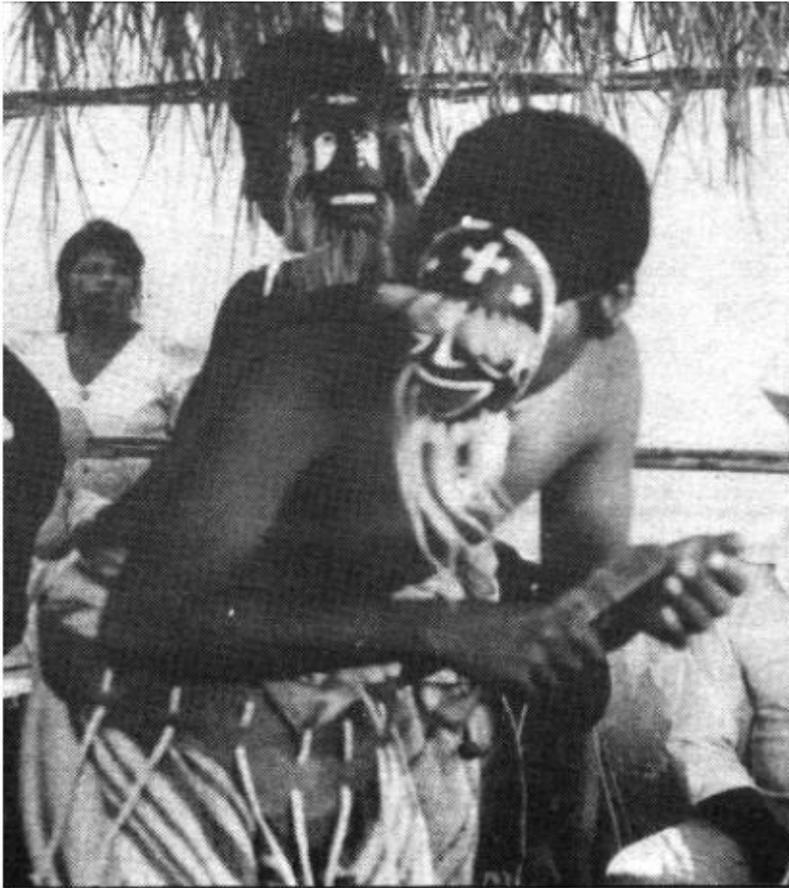
La « *flûte du Pajkoola* », dans cette célébration de la Waehma, par les « *sons* » que le Tamp'aleo interprète, participe elle aussi au huya aniya car, comme l'a écrit Leticia Varela, la « *flûte du Pajkoola* » prétend « *imiter les roulades des oiseaux, le ululement du vent, les clapotis de l'eau, ..., les hurlements des coyotes, les reptations du serpent et bien d'autres voix de la nature* » [Note324](#).

Enfin, à côté du Tamp'aleo, un homme a déposé des braises incandescentes au-dessus desquelles le Tamp'aleo a placé le cúbahi pour que la chaleur émise par les braises tende la peau et donne au cúbahi la sonorité adéquate. Plus tard dans la nuit, quand le froid du désert glaçait les os, cet homme a disposé plusieurs monticules de braises, par exemple à côté des Pajkoola qui dansent torse nu, mais aussi auprès des autres groupes comme les Kopariam, les Autorités, les Maásobuikame, etc.

A la fin de « *l'acte de parole* » du Pajkoola mayor, les autres Pajkoola ont remué leurs hanches, une seule fois, pour faire tinter les grelots de leur coyolim [Note325](#). Par un seul mouvement des hanches les Pajkoola répondent par l'affirmative : Ehui.

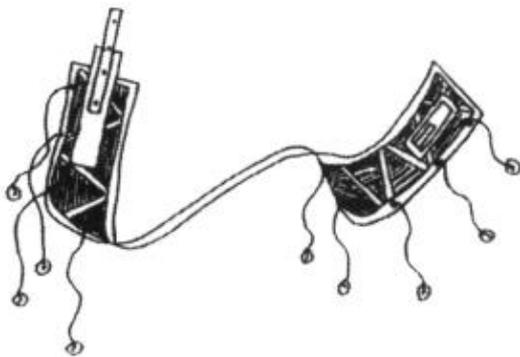
Par contre, trois mouvements des hanches servent à saluer les musiciens quand le Pajkoola se retire pour laisser sa place au danseur suivant.

Partie 1 - fig. 15. Pajkoola.



Source : Neo'Okay, PERIÓDICO BILINGÜE YAQUI, Dirección General de Culturas Populares, Sonora, Abril y Julio de 1993.

Partie 1 - fig. 16. Les Coyolim.



Source : En le País de los Yaquis, Ma. De Los Angeles Orduño García.

La danse du Pajkoola^{Note326} se distribue sur deux niveaux différents :

Le cycle des quatre Pajkoola accompagnés par le Laabeleo et le Ahpa'eo, avec le masque derrière le crâne ou sur le côté.

Le cycle des quatre Pajkoola accompagnés par le Tamp'aleo, avec le masque sur le visage tout en percutant dans la paume de la main gauche, le Sena'aso, le « sistre ».

Les cycles alternés

Partie 1 - fig. 17. Le Sena'aso.



Source : En le País de los Yaquis, Ma. De Los Angeles Orduño García.

La danse des Pajkoola est présentée comme une « *combinaison de deux styles, chacun avec son contexte particulier* »[Note327](#), qui, associée à celle du Maáso, sont révélatrices de leur relation avec le Soleil, la Lune et Vénus ; les danses créent ce pont entre les éléments de la nature, du huya aniya avec ceux du « *rêve éveillé* »[Note328](#), du yo aniya.

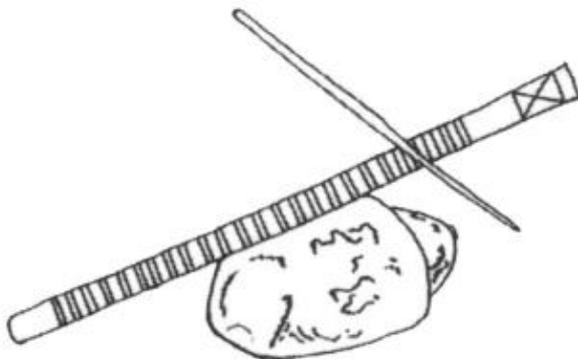
La danse des Pajkoola délimite, d'une certaine façon, le chemin sur lequel les Pajkoola ouvrent leur cœur à la manifestation des esprits du Berrendo, du Serpent, de la Tortue, etc., êtres surnaturels du huya aniya qui donnent leurs pouvoirs aux Pajkoola.

Le cycle de la danse des Pajkoola était en mouvement et s'est déroulé en alternance avec le cycle du danseur Maáso qui n'était pas encore apparu sous la Ramada.

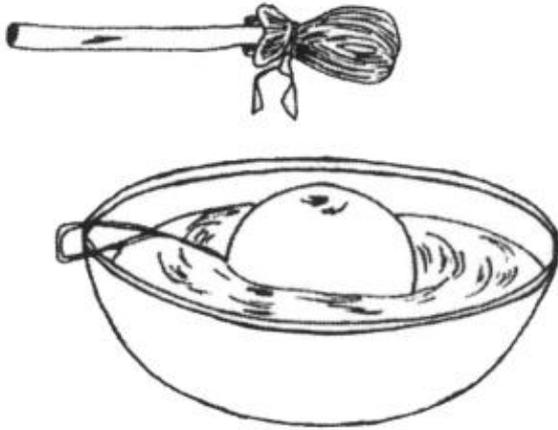
Ensuite, sous la Ramada, ont pris place les Maásobuikame, avec les deux Hikúriam, les hommes qui grattent les « *frottoirs* » et le Báapo wéhai, l'homme qui tape sur le « *tam-bour d'eau* ». Les Hikúriam regroupent le Maásobuikame yo'owe, le « *chant majeur* » et le Maásobuikame'au, le « *chant second* », qui sont les interprètes des « *sons* » du Maáso.

Les Hikúriam, depuis la nuit des temps, ont toujours été considérés comme des objets dont la valeur symbolique occupait une fonction sociale très importante aussi bien chez les Amérindiens du Mexique que chez ceux des États-Unis[Note329](#). Les Hikúriam étaient donc associés à des rites précolombiens comme la « *cérémonie des morts, dans le centre du Mexique* »[Note330](#), mais aussi à des rites d'initiation, propitiatoires, guerriers ou de chasse. Leticia Varela, à propos des Hikúriam, écrit : « *Ils ont été utilisés, à l'origine, pour accompagner les rites du peyotl et des premières récoltes, c'est-à-dire, impliqués depuis toujours dans la danse du Cerf, comme partie intégrante de ces cérémonies* »[Note331](#).

Partie 1 - fig. 18. Hikúriam.



Source: En le País de los Yaquis, Ma. De Los Angeles Orduño García.



Source : En le País de los Yaquis, Ma. De Los Angeles Orduño García.

Les Pajkoola ont dansé, à peu près deux heures, avant de se retirer pour la première fois. Luis, le Pajkoola mayor, pour fermer ce premier cycle, a de nouveau fait « *acte de parole* ». L'assistance a répondu par Ehui. Les trois autres Pajkoola par un seul mouvement des hanches.

Le Maejto, les Temahtim, la Kiyotei yo'owe, les Kopariam et les Chapayecam sont alors entrés en action. Reproduire exactement tout ce qui s'est passé pendant le cycle de leur représentation m'est impossible car, comme je l'ai signalé, du samedi au dimanche, je n'ai pas pu prendre une seule note. Tout ce que je peux dire, c'est que les personnes qui constituaient l'Autorité de la Waehma à Hufrivis se sont alignées devant la Ramada, en tournant le dos à la Ramada, et ont reçu une bougie chacun. Puis, les Autorités principales, Maejtom et Cobanahua, se sont serré la main en prononçant des paroles en yaqui ; à la fin de cet échange de la parole, le Ehui s'est fait entendre.

Le Maejto Juan a ensuite pris la parole, toujours en yaqui, tandis que les Chapayecam, les Soldats de Rome, les Cobanahua, les Kopariam ainsi que les participants au Pahko se sont mis en formation. Là aussi, après « *l'acte de parole* », le Ehui s'est fait entendre.

La procession s'est alors mise en marche vers la croix qui se trouvait à l'autre extrémité de l'espace réservé pour la célébration du Pahko, c'est-à-dire à environ cinquante de mètres de la Ramada.

Je suis resté à ma place, car je ne voyais pas comment ni de quel droit j'aurais pu entrer dans la procession. Je n'accomplissais aucun acte religieux qui aurait pu justifier ma participation à ce cortège.

Au bout d'un moment assez long, le cortège a fait demi-tour pour se présenter de nouveau devant la Ramada, mais du côté où était dressé l'autel. Mes souvenirs sont moins précis à partir de cet instant et tout ce que je peux dire, c'est que différentes personnes, à tour de rôle et deux par deux, ont pénétré sous la Ramada pour se diriger vers l'autel et faire le signe de croix. Cette cérémonie a marqué le premier cycle qui est imparti à l'autre pôle de la Waehma, c'est-à-dire celui qui rend grâce aux êtres surnaturels chrétiens.

Il commençait à faire nuit et j'avais déjà changé plusieurs fois de position autour de la Ramada. Quand le Maáso yi'iwa^{Note332} (Hilario pour le nommer) est venu prendre place auprès des Hikúriam et du Báapo wéhai, j'étais debout à côté du Tamp'aleo.

La danse du Maáso a constitué, en ce qui me concerne, l'un des moments les plus forts et impressionnants de toute la cérémonie. La magie qui s'est opérée entre les mouvements du Maáso yi'iwa, le son des

Aócosim^{Note333}, celui des Hikúriam, du Báapo wéhai et le chant des Maásobuikame, a créé une harmonie auditive et visuelle vraiment très belle, celle d'un peuple dans l'expression de son identité séculaire. J'étais à deux mètres du Maáso yi' iwa et la charge émotionnelle qui m'a imprégné à cet instant, dans ce village de Huírivis, isolé au milieu du désert Sonorense, est un moment difficile à partager. La scène qui s'est déroulée devant mes yeux semblaient appartenir au temps préhispanique. Ainsi, la beauté et la grâce du Maáso yi' iwa m'a émerveillé et la chorégraphie que le danseur était en train d'exécuter, traduisait le sentiment qui unissait tous ces hommes à cet univers des forces du huya aniya/yo aniya^{Note334}.

Dans la deuxième et troisième partie de cette étude, j'aurais à revenir sur la valeur symbolique que les Yaqui attribuent à la danse du Maáso.

Le cycle des danses du Maáso et des Pajkoola a été interrompu une nouvelle fois et vers une heure du matin, l'autre pôle du Pahko, celui des Maejtom et des Kopariam, a pris place, dans l'autre partie de la Ramada devant l'autel, pour l'office de la messe.

Les Chapayecam, à une dizaine de mètres de la Ramada, debout sur deux files, étaient prêts à entrer en action.

Le Maejto et les Kopariam, agenouillés ou assis, sur les « *tapesti* », ont entonné le premier chant liturgique. Les voix qui se sont alors élevées, sous la Ramada, ont créé une polyphonie aux sonorités très aiguës. L'intensité vocale des Kopariam oscille entre le forte et le fortissimo^{Note335}, que l'ensemble du chœur module sur la voix de la « *Cantora principal* »^{Note336}. Les chants interprétés par les Kopariam provoquent une émotion très forte, de même que la polyphonie créée par le chœur des femmes. Ils renforcent et élèvent encore plus le mysticisme que les Yaqui inscrivent dans la célébration de la Waehma. J'ai été enveloppé et imprégné par un acte de foi dont la sincérité force l'admiration et le respect. Sans vraiment avoir partagé la dimension mystique de cette cérémonie, je dois reconnaître, comme pour le danseur Maáso, que les voix polyphoniques des Kopariam m'ont emportées dans la beauté de leurs croyances religieuses.

Les Chapayecam, toujours à une dizaine de mètres de la Ramada, s'étaient mis en mouvement avec leur pas caractéristique de marche et de contremarche, rythmé par la pulsion des cutam. Ce mouvement leur conférait une attitude martiale, renforcée par la présence des Soldats de Rome. Les cutam sont peints en blanc avec des figures géométriques rouges, bleues, vertes et jaunes ; les coups donnés avec le couteau sur l'épée, au-delà de créer un langage propre, produisent aussi le rythme qui accompagne leur marche. Leticia Varela^{Note337} confirme mon observation, et précise que les Chapayecam interprètent deux figures rythmiques que le chef des Chapayecam commence.

J'ai encore changé de place pour m'approcher de l'un des feux que les Chapayecam avaient allumés. Ils avaient également installé des bancs. J'étais transi de froid (je ne m'attendais pas à ce que, au début du mois d'avril, il fasse aussi froid dans le désert So-norense) et très fatigué. Je voulais m'asseoir auprès du feu mais j'ai remarqué alors que presque personne ne s'était assis sur les bancs et cela ne m'a pas paru anodin. Un jeune yaqui aussi transi de froid et fatigué que moi, se tenait debout, à côté du feu, alors qu'il aurait pu tout aussi bien s'asseoir sur les bancs inoccupés.

J'ai pris la sage résolution de l'imiter, en m'estimant heureux de pouvoir tout de même me réchauffer auprès du feu. Les Chapayecam poursuivaient leur pantomime et leur danse tandis que sous la Ramada, les Pajkoola attendaient leur tour patiemment, debout, afin de commencer un nouveau cycle.

J'étais sur le point de m'endormir debout quand le Maejto Juan est venu s'asseoir sur le banc à côté duquel je me trouvais. Il m'a alors invité à m'asseoir, ce qui tombait à point tellement j'avais mal aux jambes. Le Maejto Juan m'a demandé si tout allait bien, si je n'étais pas trop fatigué. Assis à côté du Maejto Juan, j'ai assisté à la fin du cycle de la danse des Chapayecam. Luis, le Pajkoola mayor, en a alors profité pour faire une remarque pleine d'humour^{Note338}, au « *passer* ». Il lui a dit : « *Ça y est, ton ami a été fait Com-mandant* ».

Les bancs, disposés à côté du feu, étaient exclusivement réservés aux Autorités dans le respect de la hiérarchie religieuse, politique et militaire de la communauté yaqui. Toutes les autres personnes n'avaient pas le droit de s'y asseoir.

Le sens de l'humour affiché par les Yaqui, j'allais le retrouver au matin pendant la mise en scène du jeu du « *panal* »[Note339](#). Je ne parle pas le yaqui, mais parfois, dans certaines circonstances, il n'est pas nécessaire de parler une langue pour comprendre ce qui est en train de se passer. La force comique du jeu m'a permis de rire à quelques scènes et, surtout, au même moment que les autres spectateurs.

Quand le Maejto Juan s'est levé du banc je l'ai tout de suite imité. Je me suis dirigé vers la Ramada pour m'asseoir sur le banc placé à côté du Tamp'aleo. Les Chapayecam[Note340](#) s'étaient retirés tandis que le Pajkoola mayor faisait à nouveau « *acte de parole* », ponctué, comme les autres, par Ehui.

Assis sur le banc, j'écoutais le Pajkoola mayor faire son « *acte de parole* ». Un nouveau cycle a débuté et je me suis demandé, la nuit étant déjà très avancée, comment ils avaient encore la force de résister à la fatigue, au sommeil et au froid. D'ailleurs, je me suis moi-même endormi pendant que le Maáso yi'iwa était en train de danser. La tête posée sur mes avants bras, j'ai dû dormir une bonne dizaine de minutes avant de me rendre compte que je m'étais endormi. J'ai relevé la tête rapidement : le Maáso était toujours en train de danser, ce qui m'a donné l'impression que le temps s'était arrêté.

Mais c'est aussi à cet instant que je me suis rendu compte que les Chapayecam qui étaient allongés autour du feu, s'étaient relevés ; debout, sans leurs masques, une discussion animée les opposaient. Sur le moment, j'ai senti une certaine tension monter tout autour de la Ramada. Je ne sais pas ce qui s'était passé.

Je me suis dirigé, une fois de plus, vers le grand feu près duquel étaient disposés les bancs des Autorités pour me réchauffer. Enfin, le Pajkoola mayor a pris la parole pour ce qui allait constituer son dernier « *acte de parole* » ; les Pajkoola se sont retirés ainsi que les musiciens, pour prendre, auprès d'un autre feu, le repos mérité. Je dois tout de même préciser que le Pajkoola a parlé pendant plus d'une heure et que par cette parole il a demandé la permission à la Kohtumbre d'autoriser les Pajkoola à se retirer pour prendre du repos. Le Ehui prononcé, le Moro ya'ut s'est placé devant les Pajkoola pour les emmener vers le feu autour duquel ils pouvaient dormir.

Le Pahko était suspendu et pendant ce temps, dans la Enramada qui servait de cuisine, les Madrinas préparaient le petit déjeuner que toute la Kohtumbre prendrait aux premières lueurs du jour. Le Maejto Juan, venant de nouveau à ma rencontre, a attiré mon attention sur la chaîne montagneuse qui s'élevait au loin ; c'était la Sierra del Bakatebe[Note341](#), où les ancêtres des Yaqui, les Surem, vivaient dans le cœur des montagnes. Ce monde du huya aniya et des forces enchantées de la nature.

Mais, dans le ciel obscur, tout à coup, le moteur d'une avionnette s'est fait entendre. Les feux éteints, seul le bruit du moteur nous a permis de suivre la progression de l'avion-nette au-dessus du village de Huírivis. Le Maejto Juan m'a alors dit : « *Ce sont des trafiquants de drogue, ils prennent beaucoup de risques pour passer de la drogue* »[Note342](#).

Il restait à peine une heure avant que le soleil se lève. Le Maejto Juan m'a dit qu'on allait servir le Wakabaki, le plat traditionnel yaqui qui est tout particulièrement préparé pour les fêtes traditionnelles, comme le Jour des Morts, les baptêmes, les mariages, et bien sûr pendant la Semaine Sainte. Le soleil s'est enfin levé et une femme, la première qui s'approchait aussi près de moi, m'a apporté un bol de Wakabaki.

La limite imposée

Dès les premiers rayons de soleil, j'ai pu observer certains détails qui avaient échappé à mon regard d'observateur pendant cette nuit de veille. Par exemple, je ne me suis pas rendu compte, qu'au pied d'une croix en bois (à cinq mètres de la Ramada) planté dans le sol, étaient également plantés cinq « bâtons de pouvoir »[Note343](#), avec un tambour posé à côté.

Les bâtons représentent l'autorité des Cobanahua et le tambour est lui aussi un symbole de leur autorité. Ce tambour est construit sur le même modèle que celui du Tamp'aleo. Dans la communauté yaqui nous avons ainsi un seul modèle de tambour qui remplit cinq fonctions différentes :

Le tambour des guerriers-Coyotes, avec sa double fonction de convoquer les guerriers-Coyotes et d'accompagner leur danse.

Le tambour des Pajkoola, qui reproduit les innombrables sonorités de la nature.

Le tambour des Chapayecam, qui accompagne le Lamento de la Waehma mais qui n'a pas de fonction musicale. Il est un peu plus grand que les autres, ce qui lui donne une sonorité plus grave.

Le tambour des Matachinim, pour convoquer les danseurs. Ce tambour n'intervient pas, comme instrument, dans l'interprétation des danses.

Le tambour des Autorités, qui se trouve à la Comunila à la disposition des Autorités civiles et militaires[Note344](#). Il remplit diverses fonctions dont celle d'annoncer les trois temps importants de la journée : l'aube, le midi et le crépuscule.

Andrés Pérez de Ribas, dans son ouvrage sur les nations du Sonora et plus précisément celle des Yaqui, signale que ces derniers se préparaient à la guerre à l'appel des roulements de grands tambours que l'on pouvait entendre sur plus d'une lieue[Note345](#).

Le professeur Sandomingo, à propos du tambour, fait référence à ce je pourrais appeler le langage du tambour, c'est-à-dire que les Yo'emem pouvaient comprendre, par le roulement du tambour, le message que celui-ci transmettait. Par exemple, au cours des affrontements guerriers le tambour pouvait commander soit l'attaque, le retrait, la dispersion, la concentration ou l'évacuation des blessés[Note346](#).

Après avoir passé toute la journée et toute la nuit du samedi à assister au déroulement du Pahko, je dois avouer qu'un nombre important de détails, de comportement, d'actes, me sont restés inconnus ; Il y a des choses que je ne peux pas rapporter, car je ne les ai même pas appréhendées.

Le roulement du tambour, celui des Autorités, s'est alors fait entendre. Il annonçait, par son langage, la reprise du Pahko. Les Pajkoola, debout devant la Ramada, étaient déjà en place. Les Chapayecam eux aussi avaient remis leurs masque et s'apprêtaient à participer au jeu du « *panal* ». Mais avant que ne débute le jeu, le Pajkoola mayor a refait « *acte de parole* ». Dans l'expression de ce salut (le alla'éwame) le Pajkoola mayor s'adresse aux membres de sa communauté et commence par ses mots :

« *Dios enaniabu,*

Achaim, Malam, Ankelitom,

Sime baatora inim aneme... »[Note347](#).

Le langage qu'emploie le Pajkoola mayor, se situe alors sur un niveau de langue des plus raffinés. Il s'adresse à la communauté et aux Autorités dans un « *acte de parole* » et il défend la mémoire de leur tradition ainsi que celle de leurs ancêtres et tout ce que les Yaqui doivent respecter.

Le jeu du « *panal* » est une sorte de course-poursuite entre les Pajkoola et les Chapayecam. Les premiers tentent de prendre possession du « *panal* ». Les seconds montent la garde devant l'arbre pour empêcher les Pajkoola de s'en emparer. Dans ce jeu, les Pajkoola ne connaissent pas toujours le lieu exact où se trouve le « *panal* ». Pour localiser l'endroit, ils font semblant de fumer du tabac ou de la marihuana, dont la fumée leur apporte la vision nécessaire pour situer la cachette du « *panal* ».

Comme la grande majorité des actes rituels des Yaqui, le jeu s'est déroulé sur un temps extrêmement long pour des personnes qui avaient dansé toute la nuit et qui avaient à peine dormi une heure. J'ai alors remarqué l'extrême fatigue du « *porteur* »[Note348](#), et je sentais bien qu'il n'attendait qu'une chose, que cette course-poursuite se termine enfin.

D'ailleurs, sa participation au jeu n'était pas aussi active que celle des autres Pajkoola. Finalement, les Pajkoola ont réussi à voler le « *panal* » aux Chapayecam qui, par la gestuelle qui les caractérise (ils agissent comme des créatures désorientées), n'ont pas pu s'opposer à la fuite des Pajkoola. Puis, les Pajkoola ont fait semblant de manger le miel et le jeu a pris fin.

Ce jeu marque le retrait définitif des Pajkoola et du Maáso (qui n'a pas pris part au jeu du « *panal* ») de la célébration du Pahko. Pour eux le temps est enfin venu de prendre un repos bien mérité.

A partir de cet instant les Chapayecam ont repris leur pantomime et dans une interprétation assez libre (sous le regard de toute l'assistance devant la Ramada) ont singé les danses des Pajkoola et du Maáso ainsi que la façon de jouer de leurs musiciens.

Avec ses cutam, un Chapayeca faisait semblant de jouer du violon tandis qu'un autre, très maladroitement, tentait d'imiter les « *mulansas* » des Pajkoola.

Les Chapayecam, par cette mise en scène des actes rituels des Pajkoola et du Maáso, ont une nouvelle fois démontré toute la puissance comique et scénographique de leur représentation. Cette pantomime a été du meilleur effet comique et j'ai pu apprécier, encore une fois, le sens de l'humour des Yaqui. Pour clore la pantomime, les Chapayecam ont disposé sur le sol des peluches et des poupées, avec une petite soucoupe entre les mains. Les spectateurs ont lancé ou déposé des pièces dans les soucoupes, pour inviter les Chapayecam à poursuivre leurs bouffonneries.

A la fin de leur représentation tout le monde s'est dispersé et je me suis retrouvé tout seul devant la Ramada. Huírivis venait, en moins de temps qu'il ne faut pour l'écrire, de plonger dans cette atmosphère de village fantôme qui m'a accompagné jusqu'à la fin de mon séjour.

L'ensemble de la Kohtumbre, en fait, s'est dirigée vers l'église pour célébrer la messe. J'ai hésité un moment avant de rejoindre le cortège. De quelle façon pouvais-je me joindre à la cérémonie sans commettre un impair ?

Le cortège était organisé selon une hiérarchie rigoureuse. En tête du cortège marchait le Pilate mayor. Puis venait, les Maejtom, les Kiyoteim, les Kopariam, la Anhelwarda[Note349](#), les Kabayum encadrés par trois files de chaque côté et dans l'ordre suivant : les Chapayecam, les Soldats de Rome et les Autorités, eux aussi rangés selon leur grade.

Finalement, j'ai décidé de me placer derrière le dernier homme de la file des Autorités ; je me suis ainsi placé le plus loin possible du cadre sacré de la procession[Note350](#).

La messe a duré très longtemps ; quand je me suis retiré, vers quatre heures de l'après-midi, elle n'était pas encore finie. En revenant sur mes pas, je me suis arrêté devant la Guardia, où se réunit la Comunila, pour m'allonger sur un banc et dormir un peu.

Le bruit d'un camion et les voix de ses occupants, des militaires, m'ont réveillé. A partir de ce que j'ai pu entendre de la discussion entre les Autorités yaqui et les militaires, ces derniers venaient de retrouver l'avionnette qui transportait la drogue et ils se sont arrêtés pour en rendre compte aux Autorités de Huírivis.

Ensuite, j'ai essayé de localiser la petite maison que le Maejto Alfonso avait mise à la disposition du « *passeur* ». Quand je suis rentré, dans ce qui n'était qu'une pièce poussiéreuse, le « *passeur* » était allongé sur un « *catre* », un lit de camp. Je lui ai demandé comment il se sentait. Le son de sa voix m'a indiqué que son état n'était pas des plus encourageants.

J'interromps ici ce récit^{Note351}, car le poursuivre provoquerait un déséquilibre avec le dispositif méthodologique de mon étude. Mon séjour à Huírivis, à lui tout seul, insère une unité de sens qui pourrait très bien faire l'objet d'une étude à part. Le comportement des Yaqui, leurs actes, leurs silences, mais aussi leur appréciation des signes extérieurs, leur évaluation des formes étrangères à leur communauté, sont autant d'indicateurs du particularisme identitaire yaqui qu'il m'est impossible de restituer en quelques lignes. J'ai appris à avoir froid, à avoir faim, mais rien de comparable avec ce que les hommes de la communauté yaqui endurent depuis des générations et des générations. J'ai pu apprécier, par exemple, le prix de la liberté, du respect de l'autre dans l'attitude du Tamp'aleo qui les jours suivants, à chaque fois que je l'ai croisé n'a jamais répondu à mon salut. Ce que j'avais pris, dans un premier temps, pour une marque de mépris, était au contraire une manifestation de la liberté que cet homme m'a octroyée.

J'étais libre d'être là où je me trouvais, tout comme lui, qui est un yaqui, était libre de ne pas me saluer. Sans mépris et sans haine, il me donnait une leçon sur le véritable sens du respect de l'autre, c'est-à-dire que le monde que j'introduisais, par ma présence, ne pouvait en aucun cas lui être imposé.

L'arrivée de Volker Schüler-Will, six jours après, a donné le signal de notre départ. Prenant acte de l'état de santé du « *passeur* » il a forcé ce dernier à revenir à Hermosillo. Sur le moment je m'en suis voulu de ne pas avoir mieux apprécié la gravité de l'état de santé du « *passeur* » ; trop obnubilé par mon travail d'enquête, je n'avais pas su réagir avec intelligence. Et, sur le moment, je me suis plus inquiété du fait de ne pas pouvoir assister aux cérémonies du samedi Saint et du dimanche de Pâques, que de l'urgence de partir pour Hermosillo.

Je sais que le Mtro. Carlos Silva ne m'a pas tenu rigueur de cet incident et à même reconnu que cela avait vraiment été dommage d'avoir manqué la fin de la Waehma.

Aujourd'hui, je lui exprime encore une fois ma reconnaissance pour m'avoir donné la possibilité d'appréhender, par mon propre « *camino* », le monde intrinsèque de la communauté yaqui.

Casas Blancas

Malgré mon échec pour enquêter sur la médecine traditionnelle yaqui et les pratiques de la sorcellerie, je ne pouvais pas clore cette première partie sans aborder, avec les difficultés déjà rapportées, le monde magique et dangereux de la « *surnature* » que les sorciers et les guérisseurs yaqui manipulent.

En 1999^{Note352}, je connaissais quelques problèmes de santé et il aurait été absurde de ma part de ne pas saisir cette opportunité pour me faire soigner par un guérisseur ou une guérisseuse (jitebí) de la communauté yaqui. Cette initiative me permettait, dans une certaine mesure, de me confronter personnellement et directement avec l'univers de la médecine traditionnelle yaqui. La raison qui m'a poussé à me rendre spécialement chez doña María Matuz et non pas chez une autre ou un autre guérisseur, est sans doute à mettre

en relation avec le premier entretien que j'ai eu avec le « *manipulateur* ». Nous étions alors en 1994.

En 1999, l'époque en question, j'ai rencontré Crescencio Buitimea qui, pour répondre à mes questions sur la sorcellerie et les pratiques curatives, m'a parlé de María Matuz. Doña María Matuz habite à côté de chez lui et c'est une guérisseuse qui bénéficie d'une très grande considération. Mais, le plus surprenant, d'après les propos de Crescencio Buitimea, c'est qu'elle ne soigne que des yorim. Sa clientèle, comme j'ai pu m'en rendre compte, était, le jour où je me suis rendu chez elle, uniquement constituée de yorim.

Crescencio Buitimea m'a d'ailleurs raconté que des Nord-Américains traversent la frontière pour venir se faire soigner par doña María Matuz. Un Nord-Américain lui a même offert une voiture pour la remercier de lui avoir sauvé la vie. D'après Crescencio Buitimea et le récit que lui en a fait sa mère, l'homme était atteint d'un cancer et ses jours étaient comptés. Je rapporte les faits tels qu'on me les a racontés.

Le nom de María Matuz s'est donc imposé tout naturellement et grâce aux indications que Crescencio Buitimea m'a données pour localiser la maison de la guérisseuse, je me suis rendu chez elle pour une consultation.

Je savais que, dans la démarche de rencontrer une guérisseuse, il me serait impossible de me situer dans la position d'enquêteur à informateur ; ma demande de soins me défendait d'utiliser cette situation pour lui poser des questions. J'avais deux possibilités, soit me présenter en tant que patient soit agir en tant qu'enquêteur. Cette deuxième option, sans le concours d'un « *médiateur* », dans le cas présent, la médiation d'un Promoteur bilingue de la culture yaqui, était vouée à l'échec [Note353](#).

Doña María Matuz

Doña María Matuz est une femme qui doit avoir une soixantaine d'années ou un peu plus, avec de longs cheveux noirs tressés, le regard vif et profond. Elle vit à Casas Blancas, une localité qui se trouve à cinq kilomètres de Vicam Estación, sur la route qui mène à Vicam Pueblo. La maison de la guérisseuse est clôturée par des roseaux attachés avec du fil de fer barbelé dont l'entrée ouvre sur un patio assez ample où sont disposés des bancs et quelques chaises pour accueillir les patients. La première chose qui a attiré mon attention, en pénétrant dans la cour intérieure, c'est la disposition ingénieuse de quatre ou cinq petits arbres dont l'enchevêtrement serré du branchage, à moins de deux mètres du sol, ne laissait filtrer aucun rayon de soleil. Ainsi, l'ombre et la fraîcheur du patio rendaient l'attente agréable. Le vendredi matin, vers 9h00 du matin, je me suis présenté chez doña María Matuz. Je n'ai pas choisi ce jour par hasard car, d'après les indications communiquées par Crescencio Buitimea, le mardi et le vendredi sont les jours pendant lesquels la guérisseuse reçoit en consultation.

Dans la médecine traditionnelle, au Mexique, le mardi et le vendredi sont considérés comme des jours chargés d'énergie pendant lesquels se manifestent les « *spectres malfaisants* » [Note354](#). Alfredo López Austin précise, d'ailleurs, que ce sont des jours qui obéissent à la division du cosmos avec ses polarités complémentaires et dont la symétrie des forces, froides et chaudes, permet l'équilibre de l'être humain. Ainsi, « *l'être humain concevait sa propre nature comme une composition instable dont l'idéal était le parfait équilibre. Santé et maladie, tranquillité et inquiétude, harmonie et désordre, sagesse et folie, piété et impiété, devenaient des paires d'états corrélatifs. L'effort de l'individu le menait à l'harmonie avec le cosmos ; sa déviance à l'anormalité, à la souffrance, au non-lieu* » [Note355](#). Dans la division du temps, le mardi et le vendredi appartiennent alors à la polarité du chaud et sont propices pour manipuler le surnaturel ; durant ces deux jours les sorcières sont très puissantes.

La complémentarité des forces en opposition traduit, dans le cas de doña María Matuz, une maîtrise des forces surnaturelles qui lui donne la capacité de recevoir ses patients les deux jours [Note356](#), les plus saturés par les puissances de la « *surnature* ».

D'après les propos de José Antonio Mejía Muñoz^{Note357}, doña María Matuz a été initiée en rêve, à l'âge de dix ans, par des prophètes qui l'ont fait voyager dans la Sierra, sur des pics montagneux, sous la terre, dans l'eau, etc., et qui lui ont aussi appris les propriétés de certaines plantes. Pour doña María Matuz, sa connaissance est un don, un pouvoir que les prophètes (qui ressemblaient à San Jorge)^{Note358}, par la grâce de dieu lui ont octroyé.

Elle a aussi une entière confiance en Jesús Torres Castañeda, Evêque de Ciudad Obregón, assassiné dans les années 60 dans la Sierra de Durango. Son portrait, toujours selon José Antonio Mejía Muñoz, est suspendu dans une pièce juste à côté de la salle de soins. Enfin, doña María Matuz, avant de recevoir les patients, prend un bain pour que son corps et son âme soient débarrassés de toutes les impuretés, puis elle s'habille avec des vêtements propres et blancs tout en récitant une prière que José Antonio Mejía Muñoz appelle les « *doce palabras* »^{Note359}, les douze mots ou paroles.

Quand je suis arrivé à la maison de la guérisseuse, il y avait déjà beaucoup de personnes qui attendaient leur tour. J'ai dû patienter plus de deux heures, dans le patio, avant que mon tour n'arrive. Doña María Matuz ne parle pas espagnol ou très peu et c'est une jeune femme yaqui (sa fille, peut-être), assise derrière un pupitre, qui m'a adressé en premier la parole. Son rôle est de servir d'interprète et de secrétaire à doña María Matuz. La première pièce où j'ai pris place sert de bureau d'accueil dans lequel le patient fait part de ses problèmes de santé. Pendant l'entretien, la guérisseuse s'est placée ou plutôt assise sur ma gauche, dos à la porte d'entrée, tandis que la jeune femme yaqui, toujours à son pupitre, se trouvait en face de moi. Sur les murs de cette première pièce étaient suspendus différents portraits ou icônes ; juste devant moi, au-dessus de la tête de la jeune femme yaqui, une image pieuse de la Vierge et un peu plus sur ma gauche, au-dessus de la traverse d'une porte qui donnait, sur ce que je pourrais appeler la salle de soins, un portrait du Christ. Pour les autres images, mon souvenir est vraiment trop vague pour que je puisse, avec certitude, les décrire.

La jeune femme yaqui m'a alors traduit la première question posée par la guérisseuse. Elle voulait savoir d'où je venais et les raisons de ma présence sur le territoire yaqui. Je lui ai répondu franchement que j'étais étudiant et que je réalisais une étude sur la tradition orale des Yaqui. Sa curiosité satisfaite, elle m'a demandé, toujours par le biais de l'interprète, quels étaient mes problèmes de santé. La jeune femme yaqui tout en traduisant mes propos a noté sur un cahier, je crois, les indications symptomatiques que je lui ai données. M'ayant écouté, ou plutôt ayant écouté l'interprète avec attention, doña María Matuz s'est levée pour venir se placer derrière moi. Elle a alors posé sa main gauche, me semble-t-il, d'abord sur mon épaule gauche puis sur mon épaule droite tout en prononçant une sorte d'incantation. Elle m'a touché la tête et palpé délicatement trois fois la nuque. Elle m'a enfin pris la main gauche. Pendant ces différentes manipulations, la guérisseuse a poursuivi son incantation presque imperceptible, c'est-à-dire un flot de paroles rythmées qui a accompagné ses mouvements.

Ensuite, s'adressant en yaqui à l'interprète elle m'a fait dire que mes problèmes de santé étaient dus à un mauvais sort que l'on m'avait jeté ; un « *sii bóri* », un « *mal puesto* » comme ils le nomment en espagnol. La guérisseuse m'a alors proposé de me faire une « *limpia* »^{Note360}, une sorte de purification qui permet au guérisseur de résorber le mal. Doña María Matuz m'a alors invité à passer dans l'autre pièce, celle que j'ai appelée la salle de soins. Dans cette pièce était disposé un « *catre* »^{Note361}, sur lequel je me suis, dans un premier temps, assis. Juste en face de moi un autel que mon souvenir ne permet pas de décrire avec précision. J'ai tout de même remarqué qu'il y avait plusieurs petits lampions, des petites fioles, des bougies allumées, et aussi des plantes et des objets divers. Il y avait enfin différentes images de Saints que l'observateur attentif José Antonio Mejía Muñoz décrit comme Jésus Christ, la Virgen del Camino, la Virgen de Guadalupe^{Note362}, etc.

Doña María Matuz s'est d'abord installée devant l'autel sur lequel, je n'en suis pas très sûr, elle a pris un flacon avec lequel elle s'est aspergé les mains. Pendant cette opération elle me tournait le dos et je suis resté assis sur le « *catre* ». Puis la guérisseuse s'est tournée vers moi, a posé le bout de ses doigts sur ma tête, mes épaules, mon torse et a prononcé quelques mots inaudibles faisant plusieurs fois le signe de croix, mais aussi

une série de gestes et de mouvements. Ensuite, je me suis allongé sur le « *catre* » avec le torse nu et la guérisseuse, les mains imbibées d'un liquide à forte odeur, m'a massé tout en récitant une incantation que les guérisseurs appellent les « *doce palabras torneadas* »[Note363](#), les douze mots inversés, tournés ou torsadés, qui viennent, comme je l'ai déjà mentionné, perforer le corps pour rétablir l'équilibre entre les doubles polarités du cosmos.

Les informateurs consultés à ce propos, par les enquêteurs des organismes officiels (INI, IMSS, SSA, etc.), disent qu'il s'agit d'une incantation secrète et magique que les guérisseurs ne veulent pas révéler. La particularité de cette incantation, avec ses paroles inversées, participe de ce même langage secret que seul les « *Sages* » peuvent comprendre et que les Nahua appellent *nahuatlatolli*.

Après la « *limpia* », doña María Matuz m'a refait passer dans l'autre pièce où attendait la jeune femme yaqui. Elle m'a prescrit plusieurs remèdes que je devais prendre pendant quinze jours. Une poudre blanchâtre à prendre dans un verre d'eau, un petit flacon en plastique rempli d'un liquide jaunâtre avec lequel je devais me frictionner et enfin une bonbonne en plastique de cinq litres contenant une infusion que je devais boire matin, midi et soir, pendant toute la durée du traitement. La visite terminée, je suis reparti à Vicam Estación pour prendre le bus en direction d'Hermosillo.

Un monde magico-religieux

Dans la communauté yaqui, la médecine traditionnelle répond à une conception naturelle et magico-religieuse des facteurs étiologiques de la maladie et de la mort. Ainsi, les agents pathogènes responsables des déséquilibres organiques et corporels chez les individus proviennent autant du domaine « *naturel, psycho-religieux que surnaturel* »[Note364](#). La propriété de la médecine traditionnelle yaqui cherche alors à rétablir l'équilibre des individus avec les divinités, les esprits, la nature, les autres membres de la communauté[Note365](#), etc., qui seraient à l'origine du dérèglement physiologique. Dès lors, comme le souligne Aguirre Beltrán, le trait dominant de la médecine traditionnelle dans la plupart des communautés amérindiennes du Mexique, comme chez les Yaqui, se trouve imbriqué dans un climat mystique qui participe autant des pouvoirs du guérisseur que du caractère magico-religieux de la maladie. La croyance « *dans une étologie fondée sur la peur del hechizo, de l'ensorcellement, révèle la présence d'une grande anxiété et d'une véritable hostilité entre les membres d'un même groupe...* »[Note366](#). Et, pour réduire cette anxiété, cette hostilité, le thérapeute yaqui tente de restituer l'équilibre de l'organisme par le biais de rites et de médicaments qui correspondent le mieux aux agents pathogènes.

Enfin, il existe une autre modalité pour récupérer son équilibre, celle qui consiste à faire une promesse, une « *manda* », à l'une des confréries de la communauté yaqui pour devenir, par exemple, Matachinim. La durée de la « *manda* » est de trois ans minimum et de toute la vie s'il s'agit d'une pathologie grave. Ce procédé a pour autre objectif de favoriser aussi, auprès des membres de la communauté yaqui, ce que Héctor Antonio Ochoa Robles a défini sous le terme de « *internalización* »[Note367](#), c'est-à-dire la manière dont l'individu s'imprègne des normes culturelles qui fondent sa communauté. Cette imprégnation[Note368](#) s'exprime également dans le phénomène du « *tona* » ou de « *l'animal-tona* »[Note369](#), esprit gardien et protecteur de l'individu avec lequel, d'après les différentes sources[Note370](#), il partage le même destin. Le tonalisme, pour reprendre le concept en vigueur, c'est, selon Aguirre Beltrán, la « *représentation du lien mystique entre l'homme et l'animal* »[Note371](#). Ainsi, dans le tonalisme, il s'agit de la relation « *des actions exercées sur l'animal-tona et de leurs répercussions sur l'homme-tona* »[Note372](#), mais en aucun cas de la perte de la forme humaine et de la métamorphose propre au nahualisme. Le double animal ou animal-tona apparaît également, dans les communautés amérindiennes du Mexique, comme un substitut de l'image du père jusqu'à ce que l'enfant, dans sa relation de lien mystique et de dépendance avec son gardien-protecteur, soit pris en charge par le père. Le père, en tant que gardien-protecteur, intervient alors auprès de l'enfant pour favoriser sa « *soci-alisation* »[Note373](#) et maintenir, par la « *relation de dépendance entre l'individu et sa société, ... les valeurs et sanctions traditionnelles du groupe* »[Note374](#).

Chez les Yaqui, dès que le jeune garçon est en âge de participer aux cérémonies et aux rites religieux de la communauté, le père assume sa fonction de gardien-protecteur pour favoriser la « *socialisation* » de l'enfant. Les activités de la chasse et de la pêche servent également d'élément opérateur pour que l'enfant s'imprègne de la norme sociale. Ainsi, la « *internalización* » de l'autorité (celle du père ou de « *l'animal-tona* », le gardien-protecteur), pour reprendre le terme utilisé par Héctor Antonio Ochoa Robles, maintient et fortifie, pour les Yaqui, le respect des valeurs communautaires afin que le groupe assure de cette manière sa pérennité et son équilibre. Enfin, dans la communauté yaqui, la « *internalización* » de certains animaux sauvages^{Note375}, s'inscrit dans cette même exigence de préserver, avant tout, le lien mystique qui relie l'individu aux animaux du huya aniya, au monde du « *culte à la Montagne* »^{Note376} ; le binôme du huya aniya/yo aniya se manifeste alors pour valider la relation « *d'imprégnience* » entre les deux formes d'altérité.

La pensée naturelle et magico-religieuse des Yaqui, par la réciprocité des liens entre le monde naturel et le monde surnaturel, reconnaît un univers peuplé d'esprits^{Note377}, parmi lesquels ceux des animaux ont joué un rôle fondamental. Et, à ce propos, il faut considérer la fonction des animaux comme l'un des éléments moteurs à l'origine de la formation de l'identité yaqui. Ainsi, les animaux ont appris aux Yaqui à dominer la nature^{Note378}, c'est-à-dire des animaux qui ont défini les normes de conduite, les enseignements et les préceptes pour instruire les Yaqui dans l'existence du huya aniya/yo aniya et la maîtrise des « *arts magiques* »^{Note379}. D'ailleurs, d'après une légende yaqui, ce sont deux cerfs qui ont donné leur identité aux Yaqui, à ceux qui en réalité se nomment Yo'eme. Les deux cerfs ont vu un homme et ils l'ont appelé « *yebuku yoleme* » parce que « *Yo'eme est une personne* »^{Note380}. Dans la recherche de l'interaction entre le monde tangible et intangible, entre le huya aniya et le yo aniya, il faut concevoir que pour les Yaqui l'esprit de la nature se manifeste dans la dualité du monde en présence.

La médecine traditionnelle yaqui, dans sa relation avec les forces en opposition, avec les polarités équilibre-déséquilibre et le système de santé-maladie, s'organise sur un niveau d'interférence identique pour rétablir, auprès des individus, l'harmonie avec la « *nature, la société et les divinités* »^{Note381}. Par exemple, chez les Yaqui, l'opposition entre le jitebí, « *guérisseur* » (*curandero*, en espagnol), et celui qui constitue son antonyme, le moreakame ou yeé sisíbome, « *sorcier* »^{Note382} (*brujo*, en espagnol), traduit la polarité du processus de guérison. La restitution des équilibres, mais sur un niveau moins tranché de bipolarité, se manifeste aussi par la diversité de thérapeutes et de spécialistes que les Yaqui consultent ordinairement. Nous avons les usim yeu kechame, « *sages femmes* » (*parteras*, en espagnol), les yeewikeme, « *masseurs* » (*sobadores*, en espagnol), les jua jitoareo, « *herboristes* » (*hierberos*, en espagnol), les siliktiam wiikeme que l'on peut traduire en français par « *rebouteux* » (*hueseros*, en espagnol), mais aussi les « *espiri-tuales* » et les « *espiritistas* », sur lesquels j'avoue détenir trop peu d'informations pour pouvoir définir avec exactitude leur spécialité.

Il existe encore, d'après les informations récoltées, un autre type d'individu, possédant des pouvoirs spéciaux et magiques qui, dans la communauté yaqui, est appelé El Juan. Le Juan est surtout sollicité pour des accouchements difficiles et prolongés. Son intervention consiste à stimuler la sortie du placenta en exerçant une pression sur le ventre de la parturiente avec son pied gauche, lequel en même temps dessine une croix. La tradition orale yaqui fait également allusion, dans un mythe intitulé *El origen del Venado*^{Note383}, à un sorcier très puissant appelé Juan el Brujo. Ce sorcier vivait au pays des Surem. Dans ses guérisons et ses prédictions il ne se trompait jamais. Juan el Brujo était un sorcier respecté et admiré. Mais, un jour, un homme miséreux et malade s'est présenté chez Juan el Brujo pour se faire soigner. Le sorcier imbu de son prestige et de sa réussite a catégoriquement refusé de pratiquer les soins car il ne pouvait supporter l'odeur nauséabonde du pauvre homme déguenillé. Et, devant l'insistance du misérable, Juan el Brujo s'est mis à courir pour se réfugier dans la montagne et disparaître à tout jamais.

Juan el Brujo ne savait pas que l'homme misérable lui avait lancé un châtiment divin car en réalité c'était Dieu qui était venu éprouver, par son aspect misérable, la mansuétude du respectable sorcier. Depuis ce triste jour, Juan el Brujo n'est plus réapparu. Par contre, celui qui s'est alors manifesté a été un animal étrange, aux grands yeux brillants, le pelage luisant et se méfiant des hommes. C'était le Venado qui aujourd'hui encore se

réincarne dans le danseur Cerf.

Il subsiste, dans la tradition orale yaqui, d'autres récits qui font référence à un sorcier dénommé Juan et dont les pouvoirs sont très impressionnants. Ce sorcier est capable de se transformer en coyote, parce qu'il possède le moream. Il a le pouvoir d'annuler un envoûtement, c'est-à-dire de faire redescendre, grâce à un rituel très complexe, le *jiak biba*, le « *cigarrillo volador* »[Note384](#), que d'autres sorciers utilisent pour se déplacer et envoyer des sortilèges[Note385](#).

La persistance de la médecine traditionnelle yaqui, par son interaction avec les autres facteurs de l'identité culturelle, cherche à protéger la cohésion sociale du groupe. Ainsi, pour José Antonio Mejía Muñoz, l'interaction entre les facteurs de l'identité culturelle, le religieux et le politique, par exemple, est également tributaire du milieu naturel (*huya aniya/yo aniya*), parce que les facteurs cités représentent un élément fondamental pour garantir l'unité et l'organisation de la communauté yaqui.

Les Autorités religieuses (Temahtim) et les Autorités civiles (Kobanaom) sont d'ailleurs très attentives au respect et à la protection des pratiques curatives des guérisseurs yaqui. L'appui et l'approbation qu'ils reçoivent, de la part de l'Autorité yaqui, sont dans la plupart des cas illimités car les guérisseurs contribuent au maintien de la tradition de la culture yaqui. A ce propos, il semblerait que les observations de Andrés Pérez de Ribas, stigmatisant ce qu'il a appelé une « *Cátedra de Hechiceros* »[Note386](#), avaient déjà repéré la fonction manifeste des sorciers auprès des membres de leur communauté. Les procédés curatifs des guérisseurs se manifestaient donc comme partie « *intégrante du système de croyance et des pratiques religieuses* »[Note387](#), reconnues par les membres d'un même groupe.

Le guérisseur yaqui est le dépositaire d'une connaissance ancestrale, d'un pouvoir magique et surtout d'un don divin qui impliquent des notions d'échange et de réciprocité. C'est un individu considéré très souvent comme sacré auquel on attribue une double fonction. Il peut tout aussi bien soigner que provoquer le mal. Par exemple, comme l'écrit Héctor Antonio Ochoa Robles, le guérisseur « *obtient la cohésion du groupe, car celui qui s'écarte des normes sanctionnées par la communauté, court le risque de subir le châtiment-maladie que le guérisseur a le pouvoir de lui envoyer* »[Note388](#). Aucun membre de la tribu ne prend d'ailleurs le risque de se plaindre ou de dire du mal des guérisseurs. Si le cas se présente, la Comunila (Garde traditionnelle) fait jouer son autorité et invite le médisant ou le plaignant à respecter le guérisseur incriminé en lui faisant remarquer que ce dernier contribue à l'équilibre et au bien être de la communauté. D'ailleurs, le malade qui refuse de remplir la « *manda* » que le guérisseur lui a imposée, pour qu'il s'incorpore, par exemple, à l'une des confréries religieuses, met en danger le guérisseur lui-même. Ce dernier voit alors sa « *lumière divine* »[Note389](#), comme la dénomme Doña Petra Valenzuela Anguamea, s'affaiblir et disparaître. Le guérisseur agit comme un véritable instrument de contrôle social[Note390](#), avec le soutien de « *l'Eglise et des Autorités traditionnelles* »[Note391](#), autour duquel s'articulent les facteurs de l'identité culturelle de la communauté yaqui, c'est-à-dire ceux de la nature, de la religion et du politique. Dans une certaine mesure, le guérisseur s'imbrique dans un noyau d'interrelation constituant, par le biais de la réciprocité et des interconnexions entre les différents éléments, la pérennité du système. La résistance de la communauté yaqui traduit, en réalité, la protection du système dans sa totalité et ne peut dès lors accepter une quelconque interférence extérieure. Ce qui est en jeu, pour les Yaqui, c'est la cohésion du groupe qui doit éviter à tout prix les altérations et les ingérences dans le fonctionnement de son système communautaire.

Les ombres du corps

Le jitebí, pour synthétiser et redéfinir la fonction qu'il occupe au sein de la société, apparaît dès lors comme le gardien des coutumes et de la tradition médicale de sa communauté, mais aussi comme une autorité respectée qui agit en tant que contrôleur social[Note392](#). Il a le pouvoir de sanctionner, grâce à son ambivalence[Note393](#), et avec l'assentiment de l'Autorité yaqui, les individus qui ne remplissent pas leurs obligations religieuses ou qui transgressent les normes sociales.

Les pouvoirs magiques du jitebí (mis à part celui qui a reçu le don divin) et sa capacité à soigner, dans la majorité des cas, sont dévoilés par l'apparition de saints ou d'esprits ainsi que par la « *formation de figures révélatrices du pouvoir, dans la fumée des cigares rituels — macuchos — mais aussi dans l'eau et le feu...* »[Note394](#). L'apparition des différents esprits témoigne, en réalité, du pouvoir du guérisseur et de sa capacité à entrer en contact avec la « *surnature* ». Les esprits deviennent alors les alliés du guérisseur, des alliés dont l'ambivalence, c'est-à-dire bon et mauvais, vient conforter le pouvoir dual du jitebí. D'ailleurs, il est souhaitable pour le jitebí que celui-ci obtienne un nombre équilibré d'esprits[Note395](#). Le nombre idéal est de dix esprits, cinq mauvais et cinq bons, avec cette particularité que les esprits en question jouent également le rôle de protecteur. Les formes utilisées par les esprits pour se manifester sont, dans la plupart des cas, animales (petits oiseaux, vers de terre, serpents, scorpions, coyotes, etc.) mais aussi parfois humaines.

Les méthodes du jitebí, pour établir le diagnostic et le pronostic[Note396](#), (auquel, dans la médecine traditionnelle yaqui, on accorde beaucoup plus d'importance), reposent sur différents critères d'appréciation. Ainsi, l'habileté du jitebí pour faire ses pronostics se situe dans son pouvoir de divination, mais encore par un état de « *possession induite ou de transe mystique, qui lui permet de savoir si le malade va guérir ou mourir* »[Note397](#). Le pouvoir de divination du guérisseur yaqui se manifeste enfin par la maîtrise du rêve[Note398](#), ou par la fumée du cigare rituel, le macucho. Sur un niveau identique le regard ou plutôt le voir du guérisseur yaqui détient la capacité de pénétrer le regard ou le visage du patient pour découvrir et agir, grâce à ses quatre esprits du chemin de la lumière[Note399](#), sur les causes du mal. A l'époque préhispanique, selon López Austin, les pouvoirs du devin-guérisseur lui donnaient la connaissance du proche et du lointain, du présent et du futur, un pouvoir qui empruntait différentes voies dont celle du rêve.

Saisir toute la subtilité de la médecine traditionnelle yaqui répond surtout à la manière dont le jitebí, pour rétablir l'équilibre du malade, appréhende les particularités physiologiques, psychiques et pathologiques qui déterminent la perception du corps dans sa consubstantialité, c'est-à-dire pour les Yaqui la chair, le sang et l'esprit. Pour les guérisseurs yaqui, le corps se compose de « *sept ombres : trois de chaque côté et une au centre* »[Note400](#). L'ombre centrale reçoit plusieurs dénominations, on l'appelle Sendero de Dios, le « *Chemin de Dieu* », Sendal, « *Sentier, Chemin* », Aldilla, « *Chair* », Hueso[Note401](#), « *Os* », c'est-à-dire l'ombre qui « *enveloppe et qui protège tout le corps* »[Note402](#). Mais, en règle générale, le terme ou plutôt le trinôme qui sert le plus communément à définir l'équilibre du corps, reçoit la dénomination de Hueso-Cuerpo-Carne, « *Os-Corps-Chair* ».

Par exemple, lorsqu'un patient vient consulter, pour un désordre provoqué par une pathologie de nature froide, c'est-à-dire que le Hueso est froid à cause de la sortie de l'une des ombres, le jitebí se sert de la fumée du macucho (de nature chaude) pour restaurer l'équilibre du corps. Grâce à la fumée, le jitebí « *mobilise ses pouvoirs et peut ainsi observer si les sept ombres sont complètes et à leur place ; dès lors, par l'action du cigare, des esprits et des anges en son pouvoir... il procède à la restitution de l'ombre perdue* »[Note403](#).

Il faut en plus préciser, pour comprendre toute la complexité du rôle joué par l'ombre centrale, que cette dernière se charge de protéger le corps ou le Hueso et qu'en réalité les sept ombres constituent une seule unité appelée aussi sept vents ou sept souffles. La double signification du concept d'ombre, sous sa dénomination de souffle, me permet de revenir sur la notion de tonalli (ombre) et sur son introduction, dès avant la naissance, dans le corps de l'être à venir[Note404](#). Pour les Nahuas, le moment de l'enfantement était décrit de la façon suivante : otipitzáloc otimamalíhuac in muchan, in Omeyocan, in chicunauhnepanyuhcan, que Josefina García Quintana traduit par : « *tu as été fondu, perforé, dans ta maison, dans le lieu de la dualité, dans le lieu des neuf confluences* »[Note405](#). Mais, comme le fait remarquer Alfredo López Austin, le langage secret des guérisseurs nahua doit s'entendre avec sa double acception, avec le double sens, original, que recèle le mot pitza, « *fondre* », c'est-à-dire celui de « *souffler* ». Cela signifie que le nouveau né était insufflé par le souffle qui lui octroyait son tonalli. Dès lors, comme je l'ai déjà indiqué, le corps recevait le souffle perforant (mamali, « *perforer* ») que les dieux faisaient pénétrer dans l'organisme par le « *movimiento de giro* ».

Aujourd'hui encore, dans le cadre des pathologies de la perte de l'ombre, les guérisseurs yaqui soufflent (avec

la fumée de tabac) sur la fontanelle du patient, trois fois, pour que son ombre reprenne sa place dans le corps. La médecine nahuatl actuelle connaît une utilisation du tabac et du souffle similaire car, pour les guérisseurs, la fumée et le souffle sont la « *force et le pouvoir de communication avec le surnaturel* »[Note406](#) ; le tabac, pour la grande majorité des amérindiens du Mexique, est la plante sacrée par excellence, une plante (*Nicotiana rustica*) qui nourrit les dieux et détient la capacité de mettre en fuite la mort[Note407](#). Le souffle, pour les guérisseurs yaqui, révèle en plus une réalité que la langue espagnole permet de mieux restituer, c'est-à-dire que les mots « *aliento, soplo y viento* » introduisent les nuances nécessaires aux différentes fonctions ou actions du souffle. Par exemple, le « *aliento* »[Note408](#), renvoie à l'esprit « *principal, personnel, qui protège la vie* »[Note409](#), à la fumée du macucho symbolisant lui aussi l'esprit qui protège l'existence. D'ailleurs, le guérisseur yaqui décrit la pathologie du « *aliento ido* » comme l'abandon du corps par l'esprit. Le « *viento* »[Note410](#) renvoie, quant à lui, à l'intromission dans le corps humain d'un vent (froid) qui vient altérer l'équilibre et provoquer la maladie. Enfin, le « *soplo* », traduit aussi bien l'action bénéfique du souffle que celle de la fumée de tabac, mais sans oublier que le « *soplo* » participe également de l'ambivalence du froid/chaud[Note411](#).

La manifestation de la vie, dans la médecine traditionnelle yaqui, apparaît aussi sous la forme d'une luminosité sur la fontanelle antérieure que les guérisseurs sont les seuls à percevoir, grâce à une technique très particulière de clignement des yeux, et qu'ils dénomment « *Vela* »[Note412](#). Son intensité et sa taille permettent, entre autres, de déterminer pour l'homme sa durée de vie. D'autre part, la « *Vela* » c'est le Christ, c'est-à-dire la luminosité qui représente l'esprit et la dépendance de l'homme envers la lumière qui l'a fait émerger de l'obscurité[Note413](#). Ainsi, au moment de la mort, certains Yaqui considèrent que la vie s'échappe par la tête tandis que d'autres soutiennent que ce sont les trois ombres du côté gauche qui entraînent la vie. La « *Vela* », c'est la substance qui illumine la vie, celle qui, pour les Nahua de Yacuictlalpan[Note414](#), symbolise le yollotl[Note415](#), sous l'aspect d'une « *Vela imaginaria* »[Note416](#), d'une bougie imaginaire, dont l'intensité, la chaleur, la luminosité, sont déterminées par Dieu. Ici, se manifeste l'idée de chaleur renforcée par le sentiment que la substance provient du ciel, la force créatrice que les Amérindiens du Mexique attribuent au soleil. Le tonalli, le yollotl, la « *Vela* » sont alors observés comme des entités « *consubstantielles du soleil* »[Note417](#). Enfin, pour les Yaqui, mais aussi les Mixe et les Tzotzil[Note418](#), la substance se présente sous l'apparence d'une « *vela allumée sur la strate la plus élevée du cosmos* »[Note419](#).

Le corps est une ombre mais aussi une intensité, une luminosité, que le jitebíí appréhende à travers le pouvoir de la fumée de tabac et la maîtrise des incantations, parfois secrètes, qu'il prononce. Par ses mouvements (le langage corporel), ses paroles (le discours rituel), le jitebíí, pour lutter contre les différentes pathologies, cherche à rétablir l'équilibre entre l'esprit et le Hueso (le corps), entre la double polarité du froid/chaud, de l'interne/externe et de la vie/mort. L'altération des principes énoncés (l'esprit contre le corps, le froid contre le chaud)[Note420](#), détermine toute la spécificité des éléments en opposition, c'est-à-dire que le corps est une dualité dont l'harmonie se révèle dans la bipolarité et l'équilibre des forces en présence. Dès lors, ce qui pourrait se révéler comme antinomique définit, en réalité, l'unité du corps dans sa double nature. Par exemple, les Nahua appréhendent le corps, ou plutôt le tonalli-ombre, de la même façon, c'est-à-dire dans l'équilibre de sa dualité. Ainsi, le tonalli est une « *entité chaude, une luminosité, qui est consubstantielle du soleil ; par contre l'ombre est de nature froide et opaque, des attributs qui sont propres à la terre* »[Note421](#). Pour les guérisseurs yaqui, la double nature du Hueso, comme je l'ai indiqué, se manifeste de la même manière par la présence de la « *Vela* », pour sa qualité chaude, et de l'ombre, pour sa nature froide.

Le système de santé-maladie, entre les mains des guérisseurs yaqui, est donc indissociable de la réalité culturelle vécue par les membres de cette communauté et confirme la coalescence de l'Autorité autour de la socialisation des individus dans le respect des normes édictées, mais aussi de la parole des ancêtres, de la nature et de la « *surnature* ». Dans la communauté yaqui, les individus défendent, par le statut et le rôle qui leur sont attribués, les facteurs de la cohésion sociale ainsi que la pérennité de la parole ancestrale qui élaborent, pour chaque individu, son « *imprégnience* » avec le monde de la réalité et de la sur-réalité, c'est-à-dire sa relation de dépendance avec le huya aniya/yo aniya. Les Yaqui, comme un grand nombre d'Amérindiens du Mexique, ne connaissent pas la séparation entre le « *métaphysique et le physique, le divin et*

l'humain, entre la vie et la mort, mais au contraire, un continuum et une dépendance réciproque entre l'homme et le monde phénoménal... »[Note422](#) .

Ainsi, la persistance de la médecine traditionnelle yaqui, au sein de cette communauté, traduit l'existence d'une autre façon de voir et de penser[Note423](#), le monde (les relations de parenté, le statut de l'individu, les formes naturelles et surnaturelles du huya aniya, etc.). Il s'agit, sans aucun doute, de l'expression de la cosmovision yaqui, par la présence de la nature et de la « *surnature* », qui est intimement entrelacée avec les autres « *facteurs de l'identité culturelle pour préserver la cohésion sociale de la Tribu Yaqui* »[Note424](#) . José Antonio Mejía Muñoz, dans son travail sur la médecine traditionnelle yaqui, signale cet entrelacement autour du système de santé-maladie, lequel système tient à favoriser les pratiques médicinales qui ont été déterminées par un certain nombre de croyances. Aujourd'hui encore, l'interdépendance entre l'homme et la nature[Note425](#), est définie par la valeur symbolique et rituelle que les guérisseurs yaqui attribuent au binôme plante-animal[Note426](#) , et surtout aux interactions qui ont, à partir du binôme cité, élaboré le trinôme de l'homme-plante-animal[Note427](#) . Le monde de la médecine traditionnelle yaqui ouvre sur une réalité que les jitebíí, ainsi que les autres membres de la communauté, appréhendent et interprètent selon les éléments de signification capables de garantir l'unité autour de la nature/surnature, du politique/religieux et de l'individu/groupe.

Malgré les difficultés éprouvées pour observer le monde de la médecine traditionnelle yaqui, j'ai voulu, surtout grâce aux travaux de Héctor Antonio Ochoa Robles et de José Mejía Antonio Muñoz, mais aussi à partir de ma propre expérience, apporter quelques éléments de réflexion qui, dans la deuxième et la troisième parties, m'ont permis de situer les niveaux d'analyse de mon travail de recherche. Je me suis donc attaché à rendre compte de ce qui, dans mon propre regard, m'a confronté à un particularisme identitaire dont le but est de défendre l'unité, l'organisation et la cohésion sociale du Peuple Yaqui.

Enfin, de mon expérience auprès des guérisseurs yaqui, je ne retiendrais que ces deux mots de doña María Matuz : « *mala suerte* ».

DEUXIÈME PARTIE : UN PEUPLE RÉSISTANT

« El lujo y mímica estudiada de los sacerdotes los sedujo...

hay agoreros que avivan el odio al yori y hacen

renacer la esperanza de recuperar su tierra...

que usan un alucinante de un cactus...

les hacen dar contribuciones para la guerra...

los guerreros muertos en combate van al vientre

de la diosa Vateconhoatziqui, llevados en barca

a través de una laguna por el enano Batsu'Uni »[Note428](#) .

Fortunato Hernández

Le rapport d'altérité induit par l'expérience vécue nous a situé dans une enquête ethnographique dont la spécificité a été délimitée par les individus qui ont créé le cadre des rencontres et des échanges. L'attitude méfiante et de réserve, parfois agressive mais jamais hostile des personnes approchées, rend compte de la volonté de ces hommes de défendre la marque de leur individualité. Ainsi, l'individu, dans son rapport

conscient et téléologique avec les facteurs mythico-historiques de la société yaqui, est dès lors confronté à ce que Manuel Carlos Silva a appelé la valeur axiologique des formes d'expression, c'est-à-dire qu'aujourd'hui encore la tradition orale est le vecteur central de la transmission de la culture entre les générations.

La tradition orale c'est « *l'acte de parole* » qui s'exprime dans les valeurs individuelles de la communauté yaqui ; c'est la production d'un discours pour transmettre les informations, d'un individu à l'autre, qui renforcent le lien de « *internalización* »[Note429](#), de l'individu dans la société yaqui ainsi que son adhésion aux valeurs communautaires. Nous voulons parler des formes de l'expression orale collective comme acte de résistance où s'inscrivent les événements officiels qui restituent le sacrifice, l'engagement et l'abnégation du peuple yaqui pour préserver son territoire. Par la manifestation de ces deux éléments, des valeurs individuelles et des valeurs communautaires, apparaissent des distinctions trop souvent escamotées[Note430](#), qui déterminent le point de jonction réalisant la complémentarité des valeurs opposées. Ce point de jonction, entre les valeurs opposées, accorde une importance capitale à ce que nous avons nommé « *l'acte de parole* », car il définit le vecteur des liens communautaires individuels et collectifs. Dans le cadre des narrations interpersonnelles, ce vecteur des liens communautaires produit la transmission des informations significatives et symboliques (la narration de la rébellion contre la politique de déportation du Gouverneur Rafael Izábal, par exemple), distribuant les référents identitaires qui permettent à l'individu de consolider les liens communautaires.

L'initiation du danseur Cerf fait partie de ces modes de transmission significatifs quand l'apprenti danseur est instruit individuellement par le maestro/Venado[Note431](#), pour, en fait, si-tuer par cet enseignement personnel et spécifique, les « *différentes sphères de la participation sociale* »[Note432](#). Le nouveau danseur par l'interprétation du Maáso yi'iwa dans le cadre communautaire et collectif des fêtes religieuses crée les facteurs d'adhésion et de cohésion sociales au sein de la nation yaqui. La complémentarité des valeurs opposées instaure deux pôles dans la tradition orale des Yaqui, c'est-à-dire d'un côté le pôle qui tient à protéger l'individu et son individualité et de l'autre, le pôle qui oblige les mêmes individus à participer aux activités de la communauté yaqui comme facteur de résistance aux continuelles tentatives extérieures pour briser leur unité communautaire.

Les Yaqui par leur auto-déterminisme, au-delà des aspects socio-économiques, depuis leurs premiers contacts avec la pensée occidentale ont toujours manifesté la volonté de préserver leur équilibre culturel et traditionnel, équilibre transmis, en ce temps du batnaátaka, par leur Ancêtre Itom'achai. Cet Ancêtre est commun à toutes les populations amérindiennes du Nord-Ouest du Mexique. Elles le nomment « *Padre* » ou « *Abuelo* » parce qu'il est considéré comme « *l'Autre* »[Note433](#), c'est-à-dire le domaine « *ultra-terrestre* » où les étoiles représentent les âmes des frères ancêtres.

Les Yaqui se sont donc attachés à préserver ce monde autre, combattu dans un premier temps avec vigueur par les Pères jésuites et que le Mexique, par son historicisme, a complètement ignoré. Les Yaqui, en tant qu'individus libres, ont essayé de protéger ce monde naturel et visible des animaux, des plantes, des montagnes, de la pluie, des fleuves, des éclairs, etc. qui sont aussi les « *agents surnaturels* »[Note434](#), de l'infra et du supraterrrestre.

Les entités de la nature sont perçues comme des esprits où se manifestent les différents phénomènes de « *l'imprégnance* » de l'homme yaqui, cette vision du monde qui s'articule autour de quatre éléments, l'homme, les animaux, la montagne et le ciel. Aussi, cet individu, face à la réalité du monde sensoriel, va agir avec une extrême précaution pour, le moment venu, être en mesure, dans ces lieux du yo joara, de surmonter sa peur et de recevoir ainsi le don de pouvoir. Il se distingue alors pour devenir cet être transcendant, celui qui est admiré et respecté parce qu'il s'est transformé en sage de la parole, un Júu Swari ; ou le danseur Cerf qui a reçu le pouvoir du Yooeta ; ou encore le vaillant chef guerrier yaqui Sibalaume sur qui l'emprise de la mort, au cours des affrontements armés avec les troupes mexicaines, est restée sans effet.

Le discours historique appliqué aux Yaqui a toujours été tributaire du regard que les yo-rim ont porté sur l'identité yaqui[Note435](#). Par exemple, ils se sont appropriés les qualités attribuées à l'indien yaqui José María

Leyva, dit « *Cajeme* »[Note436](#), et ont défini, dans leurs récits historiographiques, une des images symboles de la « *formation de l'identité régionale* »[Note437](#). des autres héros non yaqui, figures emblématiques du Sonora. Dans ce même rapport historique, depuis l'époque coloniale, les Mexicains ont toujours considéré les Yaqui non seulement comme un peuple d'hommes libres et courageux, mais en même temps ils les ont constamment relégués au statut d'indiens sauvages et sanguinaires, une « *race obscurantiste et opposée à la civilisation* »[Note438](#). Ces considérations sont structurellement délimitées par le conditionnement historique de la société mexicaine dont la vision ethnocentrique a tenté de s'appropriier ou de récupérer, dans le cas des Yaqui, les traits caractéristiques de bravoure, de résistance et de force qui sont les aspects utilisés pour définir et « *élaborer le symbolisme des identités régionales non indiennes* »[Note439](#). Ainsi, le processus d'identification des « *Sonorenses* »[Note440](#), correspond exactement à l'historicisme conscient ou inconscient des sociétés occidentalisées, ici celle du Sonora, qui restitue les mécanismes contradictoires de l'appropriation sélective qui lui font nier son passé indien et métissé. Cette situation de l'homme créant son historicité répond, sans doute, à la position que ce dernier adopte dans son rapport à l'histoire et au temps, c'est-à-dire la trajectoire linéaire de sa continuité matérialisant l'illusoire périodicité du temps.

Les Yaqui, comme nous l'avons déjà précisé, se situent dans une perception du temps qui se manifeste et s'annihile dans l'immédiateté de la vie et de la mort ou de la mort et de la vie ; ce temps naît et meurt le « *jour même de sa naissance* »[Note441](#). C'est le retour à l'origine qui annule cet illusoire sentiment de la maîtrise du temps devant l'infini.

Le père Ignáz Pfefferkorn, dans son livre sur la *Description de la province du Sonora*, paru en 1795, avait également constaté que les Amérindiens du Sonora par leur perception du temps formaient des sociétés foncièrement anhistoriques. L'équilibre de cette perception du temps a été instauré en ce temps mythique, originaire et pré-humain, par celui qu'ils ont depuis lors appelé « *Abuelo* », Itom'achai pour les Yaqui, le principe abstrait de ce dieu incréé, lieu cosmique du retour vers l'unité de l'être.

L'histoire des Yaqui, principalement orale, correspond à ce sentiment anhistorique qui, dans le souvenir des traditions et le sens des luttes armées, se détache de la narrative historiographique tributaire des dates, des événements et des personnages, impliqués dans le contexte historique Sonorense.

La mémoire orale des Yaqui de leur propre histoire projette un décalage conceptuel où ce qui compte avant tout, c'est le sens profond des luttes et des sacrifices pour préserver l'autonomie d'un territoire qui encore aujourd'hui doit être défendu contre la convoitise des Ejidatarios mexicains, « *propriétaires terriens* ». Attitude qui, face aux comportements abusifs des Ejidatarios, par exemple, a pour finalité de « *fortifier la communauté yaqui, respectant ses us et coutumes, et surtout, ses lois, lesquelles ont des siècles et sont beaucoup plus profondes que celles d'autres gouvernements constitués* »[Note442](#). La détermination politique de l'Autorité yaqui, pour protéger ses droits, s'est d'ailleurs illustrée, en 1998, par une action en justice à l'encontre de l'ex-président du Mexique monsieur Ernesto Zedillo Ponce de León. Le gouvernement traditionnel yaqui lui reproche d'avoir, par le décret du 10 janvier 1997 (avec l'appui de hauts fonctionnaires), modifié la signature de la Résolution Présidentielle de Cárdenas de 1940 (laquelle reconnaît aux Yaqui la possession de 485 235, 9625 hectares et 50% des eaux du barrage de la Angostura) pour ne reconnaître aux Yaqui qu'un territoire de 452 000 hectares.

Après l'expulsion des agriculteurs installés sur les 33 000 hectares du litige, les Yaqui, en 2001, étaient prêts à prendre les armes si le gouvernement mexicain ne répondait pas favorablement à leur demande.

Le particularisme identitaire des Yaqui, par leur rejet de l'historicisme Mexicain, délimite deux visions diamétralement opposées où le souvenir des événements, du nom des agents, etc. se trouve constamment décalé ou hors contexte par rapport au cadre historique concerné. Ainsi, pour reprendre l'exemple de la figure du chef yaqui José María Leyva (emblème du caractère Sonorense) ce qui pour les Yaqui offre un intérêt indiscutable, ce ne sont sûrement pas les actes héroïques du personnage idéalisé par les Sonorenses et qui dans la communauté yaqui ne représente qu'un parmi tant d'autres (Juan Ignacio Usacamea, Juan Ignacio

Banderas, Sibalaume, Tetabiate), mais la mémoire, au travers de ces individualités, de la défense et de la protection de leur auto-déterminisme et des luttes séculaires pour l'autonomie de la terre de leurs ancêtres.

Enfin, pour exprimer plus précisément la contradiction entre le rapport à l'historicité des sociétés occidentalisées et le comportement anhistorique des Yaqui, il faut savoir que, la majorité de ces derniers, quand ils ont encore le souvenir de son nom, considèrent José María Leyva avec une certaine indifférence ou l'assimilent à un torocoyori, c'est-à-dire un « *traître* ». Il a reçu cette appellation pour avoir servi dans les rangs de l'armée du Général Ignacio Pesqueira et, de ce fait, pour avoir à cette époque pris part à la persécution des Yaqui rebelles.

La rivalité fratricide a depuis lors, après le processus de reconstruction de l'actuelle société yaqui à partir des années 20 et après qu'elle ait dû supporter le programme de déportation massive vers le Yucatán sous le régime politique de Porfirio Díaz, souligné la divergence entre les deux factions, désaccord qui était déjà apparu en 1909 au moment de « *l'appel de Pitahaya* »[Note443](#). Ces deux factions sont :

Les « Civilistes », composés par les Yaqui rebelles de la Sierra du Bakatebe.

Les « Militaristes », formés par les Yaqui ayant participé aux luttes constitutionnalistes.

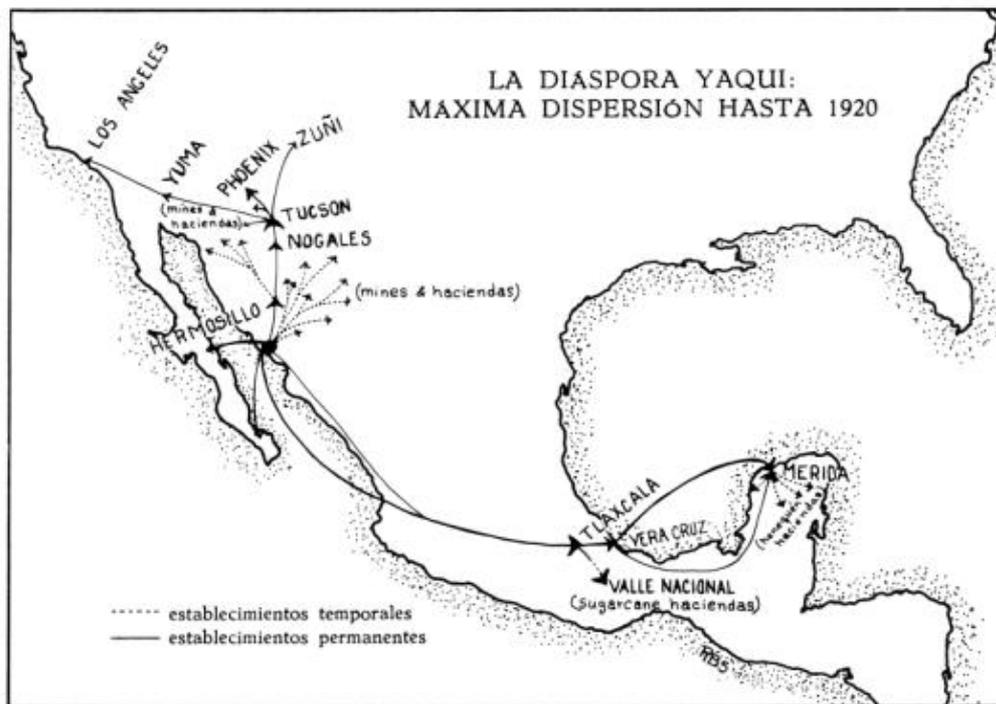
Nous sommes très loin de la figure idéalisée par l'identité Sonorense à partir du personnage de José María Leyva dans lequel étaient condensées les qualités intrinsèques au caractère de l'homme du Sonora.

A nouveau, nous voulons insister sur le décalage conceptuel introduit par l'importance que la tradition orale yaqui accorde, non pas aux événements et aux personnages historiques, mais à ce nous pourrions appeler la perception du particularisme yaqui où la conscience de l'historicité des individus doit s'effacer devant la sécularité du principe originaire, cet équilibre instauré au temps mythique du bat-naátaka et désormais institué par la « *Loi yaqui* »[Note444](#). La pérennité de la « *Loi yaqui* » a donc été légitimée et sanctifiée, comme l'a écrit Edward Spicer, lors de l'intrusion des jésuites (malgré leurs tentatives pour éviter tout syncrétisme religieux), par la constitution des Goi Naiki Pweblotam ; les « *Huit Villages* », qui dorénavant représentent le sanctuaire de l'ordre mythique. La protection et la sauvegarde des règles de la « *Loi yaqui* » sont aujourd'hui entre les mains des cinq Ya'uram, « *Autorités* »[Note445](#). Mais la réalité de la présence des jésuites sur la terre des Yaqui, repose sur une base qui marque toute la différence entre la conquête militaire par l'instauration du « *Presidio* »[Note446](#), et la conquête religieuse par l'institution des missions, qui s'était opérée sur les communautés amérindiennes voisines et qui chez les Yaqui devait prendre une dimension plus complexe.

Les Yaqui, pour mieux comprendre le niveau d'interdépendance entre eux et les jésuites, représentent un cas à part où les notions « *d'intrusion* », de « *réduction* », de « *sou-mission* », déjà employées avec beaucoup de précautions par Alejandro Figueroa ou par Edward Spicer, ne véhiculent pas le sens exact et extrêmement nuancé de l'ouverture au monde des missionnaires. Ces nuances nous les observerons, par exemple, dans la formation des Goi Naiki Pweblotam qui instaure un cadre de réflexion où la « *continuité* »[Note447](#), de l'identité yaqui, même face au programme de déportation au début du XXe siècle (Fig. 1), s'est maintenue dans une société que Spicer a présentée comme la plus dispersée du continent américain par rapport aux autres nations amérindiennes.

La diaspora Yaqui s'étendait de la Californie (les quartiers latins du Sud de la région) jusqu'aux plantations du Henequén dans la Péninsule du Yucatán où avaient été systématiquement déportés entre 5 000 et 8 000 Yaqui. Le gouvernement « *porfiriste* » avait vendu les Yaqui comme esclaves aux riches Hacendados du Henequén pour 65 pesos[Note448](#), l'un. Cette période de déportation des Yaqui sur environ six mille kilomètres avait créé une terrible réalité : le nombre de Yaqui vivants en 1910 dans les Villages de El Yaqui, était passé de 20 000 (d'après le recensement de 1880) à moins de 3 000 individus.

Partie 2 - fig. 1. La diaspora yaqui.



Source : Los Yaquis. Historia de una cultura, Edward H. Spicer.

Le décalage conceptuel du rapport au temps et à l'Histoire, au sein de la communauté yaqui, nous sert de marqueur différentiel pour restituer les caractéristiques identifiables qui sont, à notre avis, à la base de « l'adaptabilité » métapsychique du particularisme yaqui. Ainsi, face à la plus terrible des menaces (le programme de déportation) ils ont adopté des formes de résistance^{Note449} pour préserver, non pas l'unité territoriale et communautaire, mais la continuité de ce qui encore aujourd'hui définit le particularisme identitaire de la nation yaqui.

Le procédé méthodologique, mis en place dans notre deuxième partie, a pris en considération ces marqueurs de différenciation, dont les niveaux d'implication matérialisent pour nous les éléments porteurs du particularisme yaqui. Ce procédé est d'autant plus complexe qu'il se démarque du rapport chronologique habituel de la succession des faits historiques. Notre propos s'attache donc plus à ce qui, dans l'événement historique, devient le marqueur de différenciation entre la vision yaqui et celle des agents extérieurs (les missionnaires, les Conquistadors, les colons, les Mexicains, etc.) et qui inscrit les traits caractéristiques et souvent paradoxaux du par-ticularisme yaqui.

Ces ruptures chronologiques se matérialisent, par exemple, dans la juxtaposition d'événements distants de plusieurs siècles (comme la constitution des Goi Naiki Pweblotam et le programme de déportation) qui restituent la manifestation des « valeurs axiologiques » individuelles et communautaires des Yaqui.

La pertinence du procédé de rupture ne provient pas uniquement d'un choix personnel, mais du rapport que les Amérindiens entretiennent avec le temps^{Note450}. Les Yaqui, dans cette perception du temps, instaurent d'une certaine façon leur négation du temps (celui reconnu par la société mexicaine) pour réinitialiser (par exemple avec la célébration de la Waehma) l'origine du particularisme yaqui, c'est-à-dire que les Yaqui articulent l'ins-tantanéité du trinôme « passé, présent, futur » pour synthétiser leur retour vers le principe originaire. Ainsi, c'est « l'acte de parole » du Kuta nokame (l'Arbre prophète) ou la façon dont avaient parlé les Surem, en ce temps du bat-naátaka, qui ont fait que les événements se sont déroulés comme ils l'avaient prédit. Cet « acte de parole », les Surem, avec les sages visionnaires réunis autour d'un feu, l'accomplissaient

en fumant le *jiak biba*, « *tabac yaqui* »[Note451](#). (à base de *Nicotiana rustica*), le cigare qui leur apportait la connaissance. Sixto Sebisa, s'adressant au Mtro. Carlos Silva Encinas, lui a dit, à propos de l'usage du *jiak biba*, que c'était « *de cette façon, en parlant du futur, que les Surem avaient le contrôle sur ce qui allait arriver* »[Note452](#).

Le mythe de l'Arbre prophète et des Surem dispose les signes qui délimitent le cadre référentiel du peuple yaqui dont la réalité sociale et historique est validée par le discours mythique, une validation des événements historiques que la parole ancestrale du Kuta nokame ou des Surem avaient déjà justifiée.

Ainsi les Yaqui, par la négation du temps, ont maintenu l'équilibre mythique fondateur du principe cosmogonique qui institue la loi et les normes intangibles de leur vision du monde. Dans leur cosmovision, la nature, les animaux et les hommes, sont intimement liés par la manifestation d'agents surnaturels, c'est-à-dire ceux que l'homme perçoit à travers le « *rêve éveillé* » (*el ensueño*), et qui l'emporte dans les lieux de pouvoir du *yo joara*, ce monde enchanté des Surem que la réalité du mythe réactualise constamment, pour confirmer encore aujourd'hui, au sein de la société yaqui, l'existence de ces êtres.

Dans la communauté yaqui, l'existence des agents surnaturels, est parfaitement admise et le propos de Sixto Sebisa est parfaitement clair à ce sujet : « *...les Surem existent encore, j'ai vu dans certains villages des personnes âgées qui sont très petites comme des enfants, mais qui portent des moustaches. Ce sont des descendants des Surem...* »[Note453](#).

Sixto Sebisa ajoute finalement : « *...ils sont partis de l'autre côté des sept océans, là-bas se trouvent aussi les huit villages, dans la fin du monde. Un homme m'a dit qu'il avait parlé avec des Surem musiciens qui venaient de là-bas. Ils allaient à Mexico. Ils parlaient la langue* »[Note454](#).

Nous reviendrons sur le rapport intime qui lie les Yaqui aux Surem pour restituer ce monde énigmatique des pouvoirs ancestraux se tenant à la périphérie de la réalité sociale vécue par les Yaqui. Ce Monde des formes enchantées du *yo aniya* dans lequel, à tout moment, l'homme peut rencontrer la mort ou perdre la raison, parce qu'il sera abusé par un animal ou par une vision et où, pétrifié par la peur, il ne pourra surmonter l'épreuve et sombrera dans la folie.

La Terre ancestrale

Le Sonora est un État de 184 934 km², avec une population de 2 085 536 habitants, situé dans la région Nord-Ouest du Mexique. Il partage des frontières communes avec les États Unis au Nord, le Sinaloa au Sud, le Chihuahua à l'Est, la Basse Californie et le Golfe de Californie à l'Ouest. Le Sonora est constitué de 72 municipalités[Note455](#), dont les plus importantes sont Hermosillo (la capitale de l'État), Cajeme, Nogales, San Luis Río Colorado, etc.

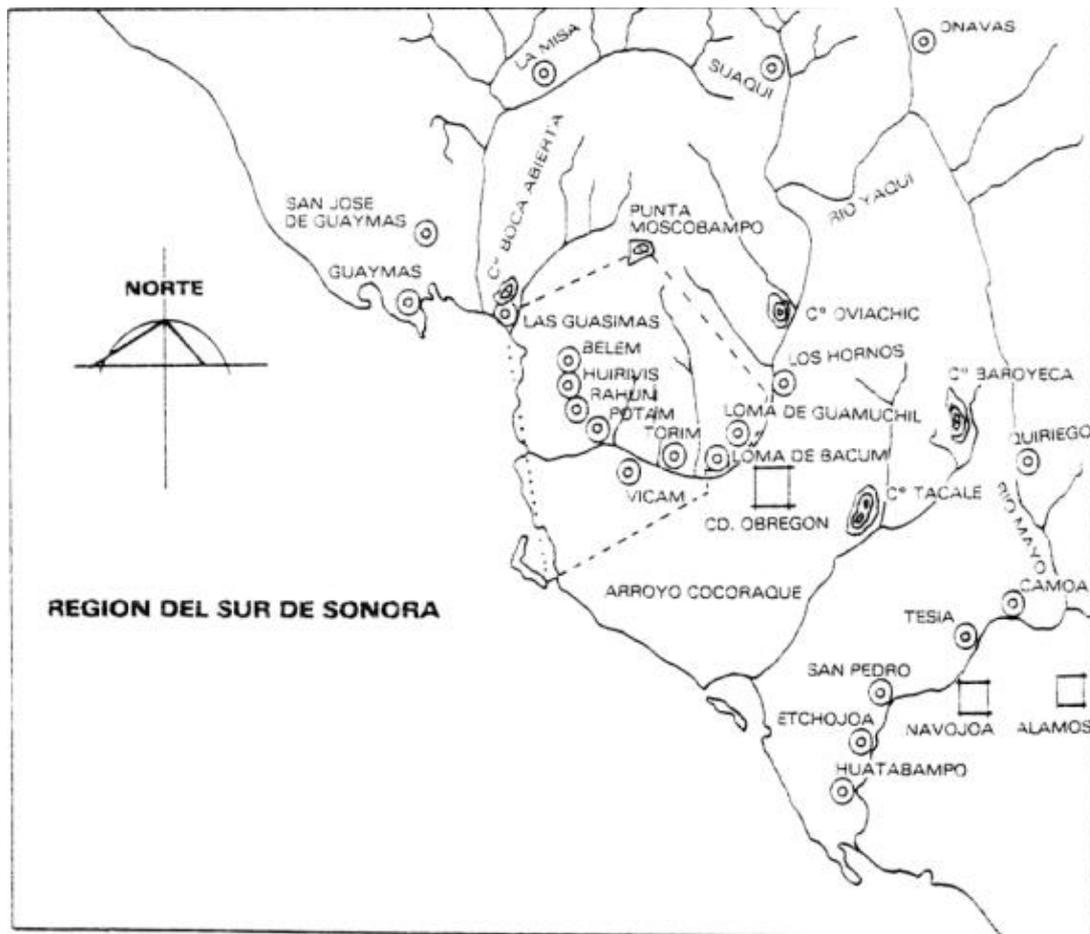
Partie 2 - fig. 2. Les États du Mexique et l'Amérique Centrale.



Source : La Méso-Amérique, Christian Duverger.

Le territoire yaqui ou plutôt ce qu'il en reste, c'est-à-dire les 485 235, 9625 hectares de la Résolution Présidentielle de Cárdenas de 1940, se trouve situé sur la partie sud-ouest de l'État du Sonora et comprend les municipalités de Guaymas, Bacum, Cajeme et Empalme. Nous devons également inclure dans ce territoire trois aires géographiques différenciées qui sont la Sierra del Bakatebe, El Valle del Yaqui, avec les terres irriguées, et la frange côtière avec, avant tout, la Bahía de Guásimas et la Bahía de Lobos. Les membres de la communauté yaqui sont regroupés, comme nous l'avons déjà précisé, autour de 52 localités sous l'autorité des Goi Naiki Pweblotam, les « *Huit Villages* », représentant le siège du gouvernement traditionnel yaqui. D'ailleurs, c'est pendant la présidence de Lázaro Cárdenas que les Yaqui ont pu reprendre possession des « *Huit Villages* »[Note456](#), afin que ces Villages retrouvent leur ancienne attribution de chef-lieu. Les Goi Naiki Pweblotam sont : Vicam, Potam, Bacum, Torim, Huírivis, Rahum, Belem et Cócorit. Mais, pour être vraiment précis, nous devons signaler que lors de la restitution des « *Huit Villages* », les Yaqui n'ont pu récupérer que six Villages sur les huit situés le long du Río Yaqui. Ainsi, Bacum et Cócorit ont été remplacés par Loma de Bacum et Loma de Guamúchil afin de préserver, encore une fois, le dispositif traditionnel et sacré des Goi Naiki Pweblotam[Note457](#).

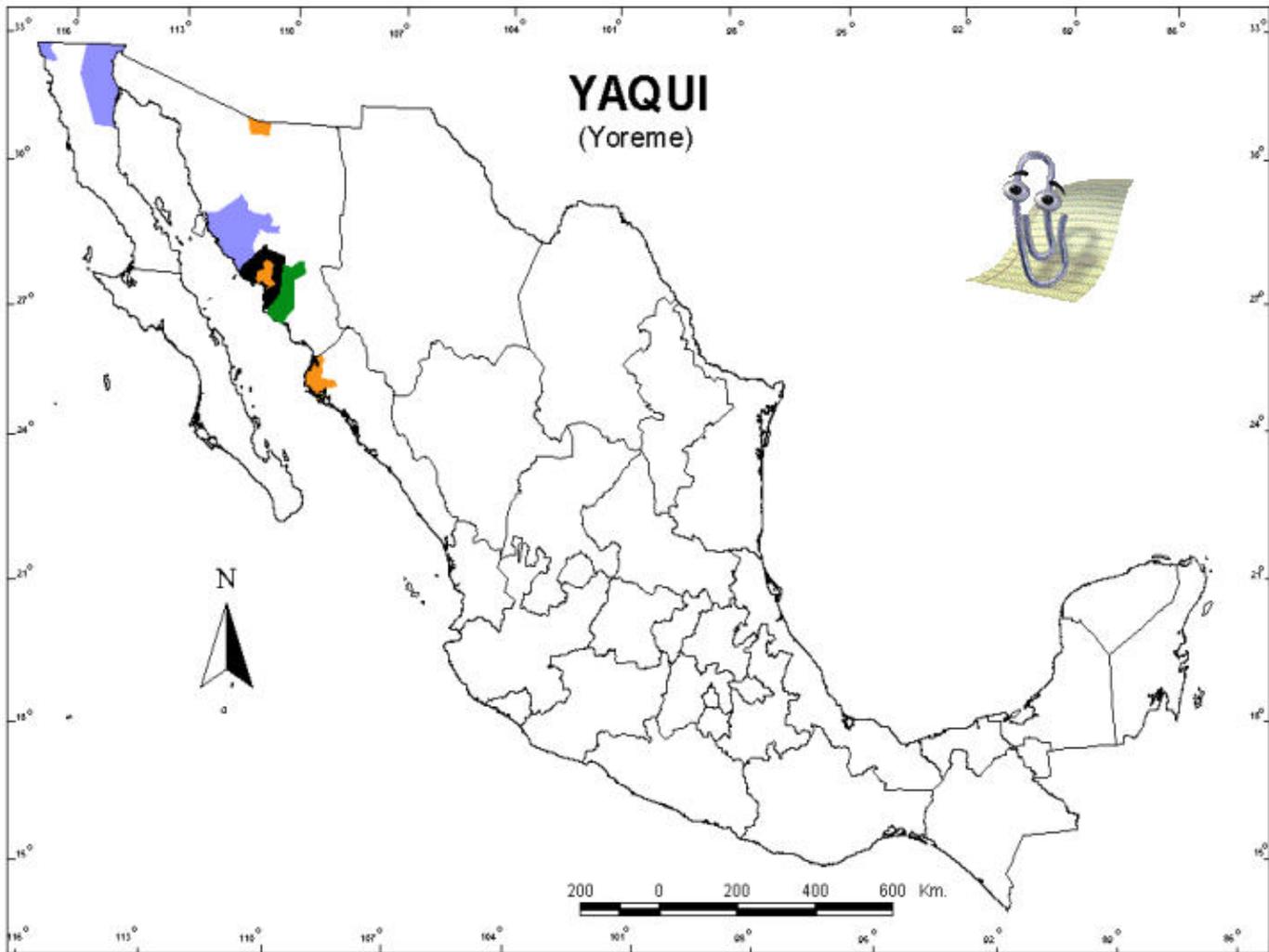
Partie 2 - fig. 3. Les nouvelles limites du Territoire Yaqui ont été reconnues par un décret du président Lázaro Cárdenas lors des accords du 27 octobre 1937 et du 10-12 juin 1939. Ce décret a été ratifié par la Résolution Présidentielle le 1er octobre 1940.



Source : El indio Cajeme y su nación del río yaqui, Palemón Zavala Castro.

La population yaqui du Sonora est estimée entre 25 000 et 32 000 habitants établis, pour la plupart d'entre eux, dans les municipalités de Bacum, Guaymas, Cajeme, Empalme et Hermosillo^{Note458}. En outre, il est très difficile de donner un chiffre plus précis de la population yaqui à cause, d'une part, de la mobilité des individus et, d'autre part, du particularisme yaqui qui pousse cette communauté à rester sur ses gardes lors des enquêtes menées par les organismes officiels du gouvernement mexicain. Il faut aussi signaler les membres de la communauté yaqui vivant en Arizona (Phoenix et Tucson), en Basse Californie, dans le centre et le sud-est du Mexique ainsi que ceux qui résident dans la Sierra del Bakatebe. Les Yaqui sont un peuple dont la survie a trop souvent été tributaire de leur capacité à se déplacer et à se rendre insaisissable pour que du jour au lendemain ils acceptent de se soumettre aux règles administratives du gouvernement mexicain.

Partie 2 - fig. 4. Répartition de la population yaqui. En noir la zone où la densité des personnes yaqui est la plus élevée.



Source : Instituto Nacional Indigenista. Subdirección de Investigación. Atlas de las Lenguas Indígenas de México, México D.F.

Pour les anthropologues, les Yaqui sont considérés comme un peuple faisant partie de Oasisamérica, région qui était habitée par des « *sociétés agricoles semi-nomades, dans les zones arides, et par des agriculteurs plus sédentaires, dans les zones montagneuses et les rives des grands fleuves...* »[Note459](#). Mais nous devons, comme l'expose Carroll L. Riley, envisager Oasisamérica comme une aire culturelle recevant l'influence de la grande tra-dition méso-américaine, créant par la même occasion une aire culturelle marginale[Note460](#), avec le phénomène expansif/rétrocessif des limites nord occidentales. Enfin, pour compléter ce tableau, il ne faut pas oublier l'aire culturelle de Aridamérica. Nous sommes en présence de trois aires culturelles avec trois formes distinctes d'organisation sociale.

Pour synthétiser, nous pouvons dire que Aridamérica[Note461](#) était habitée par des bandes nomades (Dieguino, Luiseño, Gabrielino, Salinan, Seri, etc.) qui ne pratiquaient pas l'agri-culture, Oasisamérica, qui s'étend du Río Gila (Sonora) jusqu'au Río Mocorito (Sinaloa), par des sociétés agricoles de langue uto-azteca (Pima, Pápago, Ópata, Cáhita, Tarahumara, Tubar, etc.), la Méso-Amérique, dont la frontière nord-ouest[Note462](#) se situait à la partie médiane de l'actuel État de Sinaloa, par des sociétés étatiques (Tahue, Totorame, Acaxee, Tepehuan, Xixime, etc., pour citer les moins connues) avec une organisation et une stratification sociale classique[Note463](#), très élaborées. Alfredo López Austin a, quant à lui, situé la limite des frontières septentrionales de la Méso-Amérique, au 16ème siècle, à partir des fleuves Yaqui, Mayo et Sinaloa, pour la

partie occidentale, et du Río Pánuco, pour la partie orientale.

Nous reviendrons sur les relations entre la Méso-amérique et Oasisamérica afin de souligner les interactions entre le Nord-Ouest et la partie centrale du Mexique.

L'histoire du peuple yaqui est révélatrice du profond sentiment d'autodétermination et de résistance que ces hommes ont affiché pendant plus de 400 ans pour défendre les limites sacrées de leur territoire. Ainsi, dès leurs premiers contacts avec les Espagnols, les Yaqui ont, dans la plupart des cas, toujours refusé le droit de pénétration sur leur territoire aux expéditions menées pour explorer cette région du Sonora. En 1533, Diego De Guzmán, neveu du premier gouverneur de la Nouvelle Galice Nuño Beltrán de Guzmán, est l'un des premiers ^{Note464} à affronter l'hostilité désormais légendaire des Yaqui. Il commandait une expédition qui devait prendre possession des territoires situés au Nord de Culiacán au nom de la couronne d'Espagne. Ainsi, le 4 octobre 1533, sur les berges du Río Hiaquimi l'avancée de la troupe commandée par Diego de Guzmán est arrêtée par un chef yaqui portant un scapulaire noir, sertis de perles fines, et dans la main un bâton de 75 centimètres incrusté de turquoises. L'Ancien, après avoir tracé une ligne sur le sol avec son bâton, enjoint au capitaine Diego de Guzmán de ne pas franchir la ligne et à se retirer si lui et ses hommes ne veulent pas mourir. Un des soldats de l'expédition a pris la peine de consigner, dans un rapport, toutes les journées passées dans le Sonora et en ce qui concerne la rencontre avec les Yaqui, il a écrit la chose suivante : « *L'un des Anciens se distinguait des autres car il portait un manteau noir avec des parures de perles incrustées à la façon d'un scapulaire, et il s'entourait de chiens, d'oiseaux et d'un cerf ; et d'autres choses encore. Et, si le jour se levait et le soleil tombait sur lui, il brillait comme l'argent. Il portait ses arcs et ses flèches mais également un bâton en bois ouvragé et c'était lui qui contrôlait les indiens* ».

Partie 2 - fig. 5. Noble azteca.



Source : Mexique Ancien, Maria Longhena.

Après un échange de paroles inutiles entre les deux hommes, Diego de Guzmán a alors pris l'initiative et au cri de « *Santiago* », ses hommes et lui ont engagé le combat qu'ils se sont targués, plus tard, d'avoir gagné. Mais le témoignage du chroniqueur anonyme rapporte, en réalité, la vaillance guerrière avec laquelle les Yaqui ont lutté et comment, si les conditions du champ de bataille avaient été plus favorables, les Espagnols auraient sans doute été battus. Et, c'est à partir du témoignage du chroniqueur anonyme que la réputation des Yaqui prend forme, parce qu'ils sont apparus dès lors comme un peuple résistant constitué de magnifiques et

de courageux guerriers.

Ainsi, pendant plus de soixante-dix ans, les Yaqui vont être libres de toute ingérence espagnole sauf lors de deux autres expéditions ; la première en mars-avril 1540, sous les ordres de Francisco Vázquez de Coronado qui, aveuglé par la relation de voyage de Alvar Núñez Cabeza de Vaca, était parti à la recherche des Sept fabuleuses Cités d'or de Cibola et de Quivira ; la deuxième en 1565, sous le commandement de Francisco de Ibarra, également à la recherche des Sept Cités d'or. Mais ce n'est qu'au retour que Francisco de Ibarra, voulant éviter les terribles difficultés de la Sierra Madre, a envoyé des messagers pour demander aux Yaqui le droit de passage sur leur territoire. L'accueil a d'ailleurs été très amical et les Yaqui, fait surprenant, ne voulaient plus les laisser partir.

Il faut attendre le début du 17^{ème} siècle pour que les Espagnols tentent à nouveau de pénétrer sur le territoire yaqui lors de la rébellion des Ocoroni dont les deux principaux chefs, Lautero et Babilomo, ainsi que quatre cents Ocoroni, s'étaient réfugiés chez les Yaqui. Le capitaine Diego Martínez de Hurdaide, à la poursuite des fugitifs, se présente sur les rives du Río Yaqui et demande aux Yaqui de lui remettre les deux chefs responsables du soulèvement des Ocoroni. Devant le refus et la détermination des Yaqui, Diego Martínez de Hurdaide décide de ne pas engager le combat et bat en retraite. Les véritables affrontements armés se sont déroulés en trois occasions, c'est-à-dire entre 1608 et 1610^{Note465}, avec, pour les trois batailles engagées, la défaite des hommes du capitaine Hurdaide. Lors du dernier affrontement, le capitaine Martínez de Hurdaide avait constitué une force armée composée de cinquante soldats espagnols et quatre mille guerriers des tribus Pima, Mayo, Ocoroni, Tehueco, Sinaloa, etc. De leur côté, les Yaqui se sont présentés avec 7 000 guerriers qui, après une journée entière sur le champ de bataille, ont humilié et mis en déroute l'armée du capitaine Martínez de Hurdaide. Ce dernier blessé, avec le peu de soldats espagnols restés à ses côtés, parvint, la nuit tombée, à déjouer la méfiance des Yaqui et à s'enfuir. Après cette défaite humiliante, le capitaine Martínez de Hurdaide ne veut plus entendre parler de la pacification des Yaqui et renonce à réorganiser ses forces militaires pour étendre la domination des Espagnols plus au nord. La victoire des Yaqui est indiscutable, mais c'est précisément à partir de cet événement que ces derniers vont changer de comportement et solliciter la présence des missionnaires jésuites sur leur territoire. Nous sommes à nouveau en présence du particularisme yaqui dont la singularité met en place un processus de négociation où c'est le vainqueur qui demande au vaincu de signer la paix. Ainsi, pendant cinq ans, les Yaqui vont définir des modalités de relation avec les Espagnols qui traduisent tout l'intérêt que les Yaqui portaient aux innovations introduites par les jésuites (culture du blé, des fruits, mais aussi élevage de chevaux et de bétails) dans les autres communautés amérindiennes du Sonora. Cette attitude démontre aussi que les Yaqui possédaient une « *organisation politique capable de résister* »^{Note466}, à l'intrusion d'éléments en opposition profonde avec leur façon de vivre et de se projeter. Les Caciques ou Yaut yaqui ont toujours procédé comme des hommes conscients de pouvoir obtenir les bénéfices des nouveaux progrès réalisés par les jésuites sans pour cela se soumettre à la pression militaire. C'est pour cette raison que les Yaqui ont tout fait, dans un tel rapport de force, pour « *obtenir la réalité constructive du programme des missionnaires sans devoir supporter, pour autant, les effets destructeurs du programme politico-militaire* »^{Note467}.

Le particularisme yaqui n'est pas un concept abscons mais la marque de la réalité que les Yaqui ont voulu imposer et vivre ainsi que le niveau d'indépendance sur lequel s'est élaboré, pendant plus d'un siècle, la vie communautaire de ce peuple. Sous l'impulsion de leurs deux principaux Yaut, Conibomea et Aniabailu'tek, avec la mission confiée aux deux ambassadrices yaqui de participer aux négociations préliminaires auprès des missionnaires et du capitaine Hurdaide, les Yaqui ont déterminé les modalités de collaboration avec les Espagnols. Ces modalités sont d'ailleurs résumées de la façon suivante par Edward Spicer^{Note468} :

Un temps préalable de discussion entre les deux parties pour savoir ce que pouvaient offrir les missionnaires tout en respectant la volonté des Yaqui.

Une démonstration concrète du fonctionnement des missions en dehors du territoire yaqui, missions que les Yaqui ont pu inspecter.

La négociation des intérêts communs et la possibilité, pour les Yaqui, de prendre l'initiative dans les choix à faire.

Un nombre restreint de missionnaires, seulement deux au début et ensuite un nombre proportionnel à la population yaqui (cinq en tout).

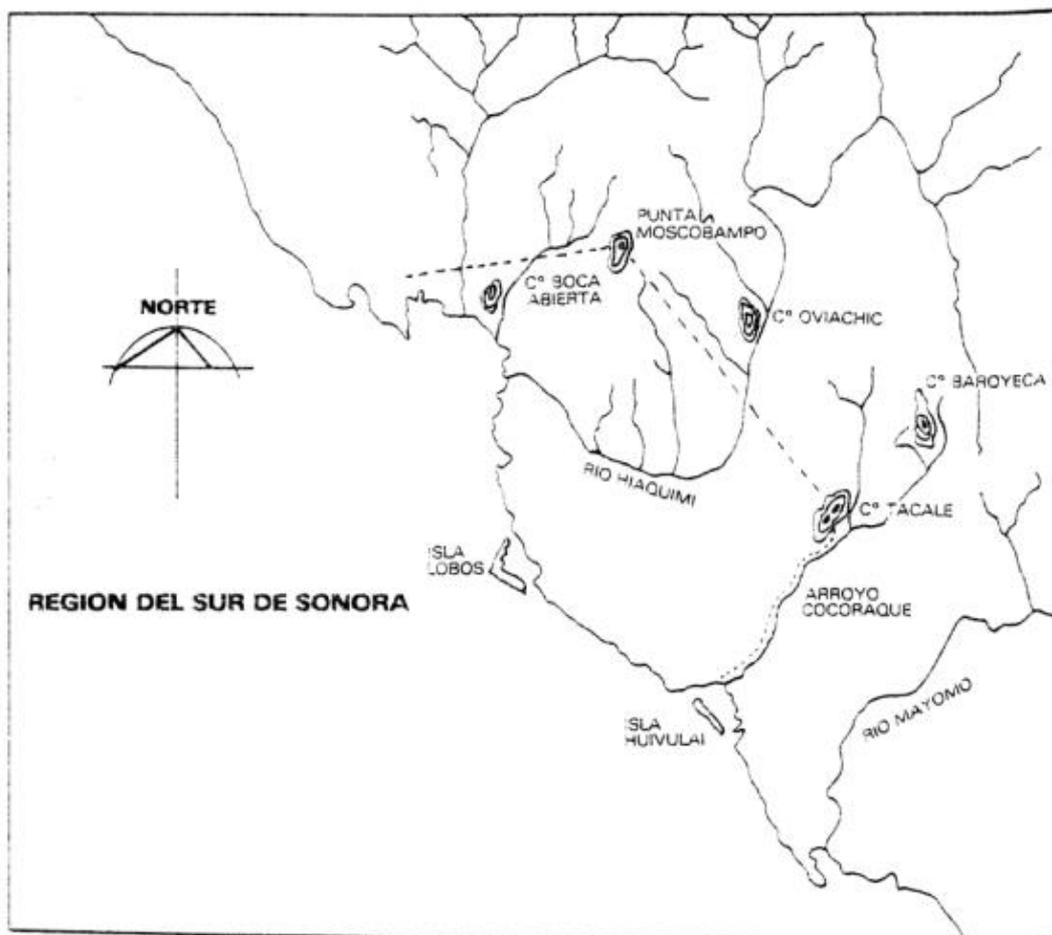
Aucun usage du pouvoir coercitif de la part des missionnaires pendant les cent premières années.

Parrainage systématique des Yaqui afin que les innovations introduites, par les missionnaires, soient en accord avec le contexte des significations et des interprétations du peuple yaqui.

Les modalités de collaboration entre les missionnaires et les Yaqui, démontrent et prouvent que l'autonomie du peuple yaqui répond à un sentiment profond et renvoie au lien qui unit ces hommes, ces Yo'emem, à leur Terre. Ainsi, après avoir répondu favorablement à toutes les exigences des Yaqui, ce n'est qu'en 1615, cinq ans après sa dernière défaite, que le capitaine Martínez de Hurdaide signe le traité de non agression avec les deux Yaut yaqui, Aniabailu'tek et Conibomea, traité qui dispose aussi les frontières du territoire yaqui. Deux ans après, en 1617, les pères jésuites Andrés Pérez de Ribas et Tomás Basilio, accompagnés de deux Yaut yaqui, sont enfin reçus en territoire yaqui. Dès lors, de 1617 à 1739, comme nous l'avons déjà indiqué, les Yaqui participent amplement à la mise en place d'un nouveau dispositif communautaire.

Mais en 1740, suite à la « *crise du système missionnaire* »[Note469](#), avec, entre autres, le développement de la conscience politique des Autorités yaqui et leur désaccord sur la façon dont les jésuites administraient les biens de production, éclate la rébellion yaqui-mayo sous l'impulsion du gouverneur de Rahum, Juan Ignacio Usacamea, dit « Muni », et du gouverneur de Huírivis, Bernabé Basoritemea[Note470](#). Edward Spicer, pour expliquer la rébellion yaqui-mayo, insiste sur les manœuvres politiques du gouverneur du Sinaloa, le colonel Manuel Bernal de Huidobro, à l'encontre du pouvoir jésuite. En outre, il faut aussi signaler, à propos de la mise en danger de la stabilité du système missionnaire, la présence encore manifeste de certains sorciers yaqui prêts à rétablir leurs croyances et pratiques religieuses[Note471](#).

Partie 2 - fig. 6. Limites du territoire yaqui en 1615.



Source : El indio Cajeme y su nación del río yaqui, Palemón Zavala Castro.

Alors, pendant l'absence de Juan Ignacio Usacamea et de Bernabé Basoritemea, qui étaient partis à México pour exposer leurs doléances au vice-roi, et suite à des rumeurs sur la mort ou l'incarcération des deux hommes, Juan Calixto Ayamea, Baltazar Baojisuame et Martín Mobuelachay, sont les instigateurs de la plupart des combats qui ont opposé les Yaqui aux soldats espagnols. De ces combats, nous pouvons mentionner les deux lourdes défaites subies par les guerriers yaqui. La première, a eu lieu à El Cerro del Tambor, la « *Montagne du Tambour* », et la deuxième à Otancahui, la « *Montagne des Os* », défaites que Agustín Vildósola a infligées aux Yaqui. Par ailleurs, Agustín Vildósola, qui vient de remplacer Huidobro au poste de gouverneur du Sinaloa, accorde son attention aux rumeurs qui accusent Ignacio Usacamea et Basoritemea de préparer une nouvelle conspiration. Prêtant foi aux rumeurs et prenant l'initiative, il les fait arrêter et exécuter le 23 juin 1741. Basoritemea, devant un tel acte de lâcheté et d'injustice, interpelle le gouverneur pour lui dire : « *Monsieur le Gouverneur, je vais mourir, il n'y a rien d'autre à faire, ... Mais, dites-moi la raison pour laquelle je vais mourir, pour que je demande à dieu sa miséricorde, parce que moi je ne la connais pas* »[Note472](#).

Les paroles de Basoritemea expriment, encore une fois, la noblesse de l'homme yaqui et le particularisme identitaire de ce peuple qui vient légitimer son engagement politique, religieux et guerrier, pour défendre le droit à la Liberté.

Les mouvements insurrectionnels définitivement anéantis, les jésuites, jusqu'à leur expulsion en 1767, ont essayé de rétablir les niveaux de productivité et de rentabilité que El Valle del Yaqui avait connus avant les troubles mentionnés. La période qui suit marque l'intervalle de paix le plus long, c'est-à-dire de 1740 jusqu'à

1825 (85 ans), pendant lequel les Yaqui n'ont pas pris les armes. Le début du 19^{ème} siècle marque un tournant décisif dans l'histoire de la Nouvelle Espagne avec la guerre d'Indépendance déclaré le 16 septembre 1810 par Miguel de Hidalgo. Mais, la guerre d'insurrection est étouffée, sans être définitivement atomisée, en 1817 par l'armée royaliste. Ce n'est qu'en 1821 que le mouvement indépendantiste renaît sous la conduite de Agustín Iturbide lequel proclame, depuis la capitale, l'indépendance du Mexique le 27 septembre 1821. Pendant cette période, les Yaqui sont restés en marge du conflit, sauf une ou deux compagnie de soldats yaqui qui ont lutté aux côtés des royalistes^{Note473}. Les tensions entre les Yaqui et le nouveau gouvernement de l'État interne de l'Occident sont apparues dès que celui-ci a favorisé le processus de colonisation, de privatisation ainsi que l'implantation d'une administration locale pour contrôler le territoire yaqui. Devant le refus des Yaqui de se soumettre à la nouvelle autorité mexicaine, le gouvernement de l'État de l'Occident a envoyé des troupes militaires qui ont fusillés les représentants des protestations de la communauté yaqui. Ainsi, de 1825 à 1833, Juan Ignacio Usacamea^{Note474}, dit « *Banderas* » ou « *la Bandera* », organise la révolte des Yaqui avec le soutien des Ópata et de leur chef Dolores Gutiérrez, mais aussi des Mayo. La confédération Indienne du Sonora, tel que l'a nommé Juan Ignacio Usacamea, voulait créer un État Indien indépendant au Nord du Mexique. Après deux années de véritable opposition militaire et de succès francs, Juan Ignacio Usacamea ainsi que Dolores Gutiérrez sont finalement exécutés à Arizpe en 1833.

Les années qui suivent sont marquées par les luttes entre les centralistes et les fédéralistes, période occupée aussi par une campagne d'extermination des Yaqui pour s'appro-prier leur territoire. Les Yaqui, pris dans une situation de troubles politiques, en 1856 par exemple, apportent leur soutien, sous les ordres de Mateo Barquín, à Manuel Gándara lors de son affrontement contre les troupes du général José Urrea. En 1857, le colonel Ignacio Pesqueira, qui rétablit le fédéralisme, est élu gouverneur. Il doit alors faire face à plusieurs soulèvements avec en 1858 l'attaque du port de Guaymas par les Yaqui, qui sont repoussés par les troupes du capitaine Nemesio Martínez. Puis en 1859, les Yaqui, Ópata (sous les ordres des chefs ópata Juan et Refugio Tánori), Pima et Mayo, s'opposent aux hommes du colonel García Morales. En 1860, nouveau soulèvement des Yaqui et des Mayo, sous les ordres des conservateurs, que les troupes fédéralistes parviennent à contenir. Le gouverneur Ignacio Pesqueira, en 1862, envahit le territoire des Yaqui et des Mayo auxquels il propose de signer la paix à Torim. Mais, en 1865, se produit un nouveau soulèvement des Yaqui (avec José María Barquín), des Mayo, des Ópata et Pima (avec Refugio Tánori), année qui marque aussi l'invasion du Sonora par les Français. Ignacio Pesqueira, pour repousser les Français et leurs alliés amérindiens, organise une armée de 6 000 hommes^{Note475} dont une partie ce qui peut paraître surprenant et détermine à nouveau le particularisme yaqui sont des Yaqui. Parmi les soldats yaqui qui ont rejoint l'armée de Ignacio Pesqueira se trouve le légendaire José María Leyva, dit « *Cajeme* ». Enfin, en 1866, les Français sont battus et expulsés du Sonora.

Les Yaqui et les Mayo ne déposent par pour autant les armes et les mouvements de rébellion se poursuivent avec l'un des premiers épisodes les plus sombres de l'histoire du peuple yaqui, c'est-à-dire qu'en 1868 à Bacum, le colonel Bustamente fait ouvrir le feu sur les Yaqui (hommes, femmes et enfants) qu'il avait enfermés dans l'église du village. Sur les 450 prisonniers plus de 120 ont trouvé la mort. Après cet épisode sanglant, les forces rebelles yaqui sont dans l'incapacité, pour l'instant, de s'opposer au programme de colonisation de leur territoire. D'ailleurs, en 1872, le gouverneur Ignacio Pesqueira, par un décret du cinquième Congrès Constitutionnel, prive les Yaqui de leur citoyenneté et déclare que l'organisation du peuple yaqui est une « *anomalie* ». En outre, pour rétablir la pacification du peuple yaqui, le gouverneur Ignacio Pesqueira nomme José María Leyva Alcade mayor (Juge de paix) del Yaqui, lequel, comme nous l'avons déjà signalé, a par ailleurs servi dans l'armée fédérale de Pesqueira avec le grade de capitán de caballería (capitaine de cavalerie). Ainsi, comme l'écrit Cécile Gouy-Gilbert la « *logique historique qui devait conduire à une rapide colonisation des terres yaqui allait de nouveau être contrariée* »^{Note476}.

En 1875, José María Leyva revendique l'indépendance du peuple yaqui qui doit se libérer du joug Yori, s'opposant dès lors au processus de colonisation du territoire yaqui. Et, quand José Pesqueira, fils de Ignacio Pesqueira est élu gouverneur, les mouvements de révolte sont de nouveau à l'ordre du jour. Cette élection est aussi à l'origine de la révolution dirigée par Francisco Serna, dont l'objectif est d'en finir avec la dynastie des

Pesqueira. Un an plus tard, en 1876, le général Porfirio Díaz proclame le plan de Tuxtepec et occupe la présidence du nouveau gouvernement fédéral, à laquelle il a consacré plus de 30 années de sa vie. Ce dernier favorise alors, au Sonora, le triumvirat formé par les frères Torres, Ramón Corral et Rafael Izábal, soutien qui apporte à Luis E. Torres, en 1879, le poste de gouverneur du Sonora. José María Leyva et les Yaqui affrontent dès lors la période la plus terrible de leur histoire, celle de la Guerre del Yaqui, avec, avant tout, le programme de déportation massive vers le Yucatan, mis en place par le régime dictatorial de Porfirio Díaz. De 1884 et 1886, ont lieu des affrontements violents entre les guerriers yaqui de José María Leyva et les forces fédérales du général José Guillermo Carbo ou du général Bernardo Reyes, comme par exemple ceux du Cerro Omteme, de Guimachoco, de Chumampaco ou Buatachive, au nord de Torim, où sont morts plus de deux cents yaqui et deux mille autres faits prisonniers. José María Leyva est finalement capturé à San José de Guaymas et exécuté, en application de la Ley Fuga (c'est-à-dire assassiné), en Avril 1887.

Le Sonora semble définitivement pacifié et les Yaqui complètement soumis, mais on voit surgir un nouveau Ietchi dénommé Juan Maldonado, connu aussi sous le nom de Tetabiate. L'Autorité yaqui avec son organisation politico-religieuse et militaire, celle-là même que le gouvernement du Sonora considère comme une « *anomalie* », par la détermination des Temahtim, des Prophètes, du Pweblo yo'owe, le « *Conseil des anciens* », décide de poursuivre la guerre sainte pour la terre et nomme Tetabiate chef des guerriers yaqui, avec pour mot d'ordre : biba atoha, « *se rebeller* ». Juan Maldonado organise alors un système de guérilla qui lui permet d'appliquer la technique du pega y corre, « *frappe et cours* » ; l'esprit de résistance des Yaqui n'était pas encore annihilé. Le fait le plus marquant de cette période est la signature de la paix d'Ortiz, le 15 mai 1897, un traité qui encore une fois n'est pas respecté et pousse les Yaqui à reprendre le chemin de la rébellion et de la guérilla. Alors, à partir de 1900, se met en place, sous les directives de Rafael Izábal le programme de déportation des Yaqui que Alejandro Figueroa dénonce sous l'appellation du « *génocide yaqui* »^{Note477}. Ainsi, les Yaqui capturés, mais aussi les Mayo, sont soit assassinés soit déportés vers le sud du Mexique. Tetabiate meurt le 10 juillet 1901 à Mazocoba dans la Sierra del Bakatebe. Mais la mort du Ietchi Juan Maldonado n'a pas l'effet prévu et à nouveau la rébellion yaqui s'organise autour d'autres chefs, connus sous les noms de Ignacio Mori, Luis Matuz, Sibalaume, Luis Bule, etc.

L'analyse des événements survenus depuis le premier contact des Yaqui avec les Espagnols, ainsi que les luttes incessantes pour faire respecter les frontières de leur terre sacrée, nous permet d'affiner notre regard sur le particularisme yaqui. Les Yaqui n'ont pas cessé de lutter et leur participation à la révolution mexicaine traduit l'engagement de ce peuple à défendre la « *Loi yaqui* », vecteur immémorial de leurs révoltes successives. Proposer une lecture de la participation des Yaqui à la révolution mexicaine dépasserait le cadre thématique de notre étude. Il faut cependant indiquer encore certaines dates pour montrer comment les Yaqui, malgré les politiques d'extermination qu'ils ont dû affronter, ont défendu le monde dans lequel ils voulaient vivre. En 1913, les Yaqui participent aux luttes constitutionnalistes auprès du général Obregón qui s'était engagé à leur restituer leur territoire. Promesse qu'il n'a d'ailleurs pas tenue car il a considéré qu'une telle décision ne faisait que *perpétuer la barbarie*. Le général Obregón, en 1915, décide, à ce propos, d'organiser une campagne militaire contre les Yaqui où le conflit entre civilistes et militaristes traduit lui aussi la complexité du problème yaqui. En 1919, l'élection de Adolfo de la Huerta au poste de gouverneur permet de reprendre le processus de pacification. Pendant les années 20 avec les présidences de Obregón et de Plutarco Elías Calles, les Yaqui poursuivent leur révolte et sont confrontés, lors de ce que l'on a appelé la dernière rébellion yaqui en 1926-1927, à une guerre qui prend une dimension moderne. En effet, pour la première fois au Mexique^{Note478}, l'armée expérimente les bombardements aériens ainsi que des gaz asphyxiants pour déloger les rebelles yaqui réfugiés dans la Sierra del Bakatebe.

Enfin, après les horreurs de ces guerres continues, en 1937 les Yaqui adressent au président Lázaro Cárdenas un document signé par les Goi Naiki Pweblotam qui demande au président de reconnaître le droit aux Yaqui de récupérer leur territoire. Les accords du 27 octobre 1937 et du 10-12 juin 1939, restituent aux Yaqui, comme nous l'avons déjà mentionné, 485 235, 9625 hectares, accords définitivement ratifiés en 1940 par la Résolution Présidentielle de Cárdenas. Le particularisme yaqui traduit la façon dont ce peuple a tenu à préserver sa différence et ses codes culturels, cet engagement indéfectible pour protéger le territoire sacré que

les Yaqui considèrent avoir reçu comme un héritage d'êtres surnaturels.

Pusolana. La terre des Cáhita

La terre des Yaqui ou plutôt des Cáhita renferme les vestiges d'une longue présence humaine. Sans pour autant retracer tout le cadre de la pénétration de l'homme sur le continent américain, il est important de préciser divers éléments pour bien situer l'aire d'éclosion des Cáhita, et plus précisément celle des Yaqui.

Lorena Mirambell^{Note479}, à partir des données récentes, établit l'apparition de l'homme sur le continent américain autour de 70 000/30 000 ans par une migration dont les étapes successives sont détaillées de la façon suivante : « *La possibilité de pénétrer sur le continent américain depuis l'Alaska vers le Sud commença il y a 70 000 ans, avec quelques interruptions, et elle devint plus facile de 32 000 à 23 000 ans, et de cette date jusqu'à 12 000 pratiquement nulle et ensuite très simple à partir de ce moment là* »^{Note480}.

Pour le Mexique, la période lithique est comprise entre 35 000/30 000 à 7 000 av. J.-C., une période que Lorena Mirambell, à partir du matériau culturel étudié, a divisé en trois séquences :

« *Archéolithique, Cénolithique (inférieur et supérieur), et Protonéolithique* »^{Note481}.

Ces trois séquences sont délimitées de la façon suivante :

Archéolithique, de 35 000 à 14 000 av. J.-C.

Cénolithique inférieur de 14 000 à 9 000 et supérieur de 9 000 à 7 000 av. J.-C.

Protonéolithique, de 7 000 à 4 500 av. J.-C.

Les sites et les zones géographiques correspondant aux datations les plus anciennes de la présence de l'homme sur le continent américain qui ont été effectuées à partir de la technique du carbone 14 ou de la thermoluminescence (datations TL) sont par exemple :

Le site de American Falls, Idaho, date de 43 000 ± aP.

Le site de Santa Rosa, Californie, plus de 37 000 ± aP.

El Cedral de San Luis Potosí, México, 31 850 ± 1 600 ; 33 300 ± 2 700/1 800.

Le site de El Bosque, Nicaragua, ± 32 000 aP.

Le site, découvert par une équipe franco-brésilienne, de la Toca do Boqueirao do Sitio da Pedra Furada, au Brésil, ± 45 000 aP.

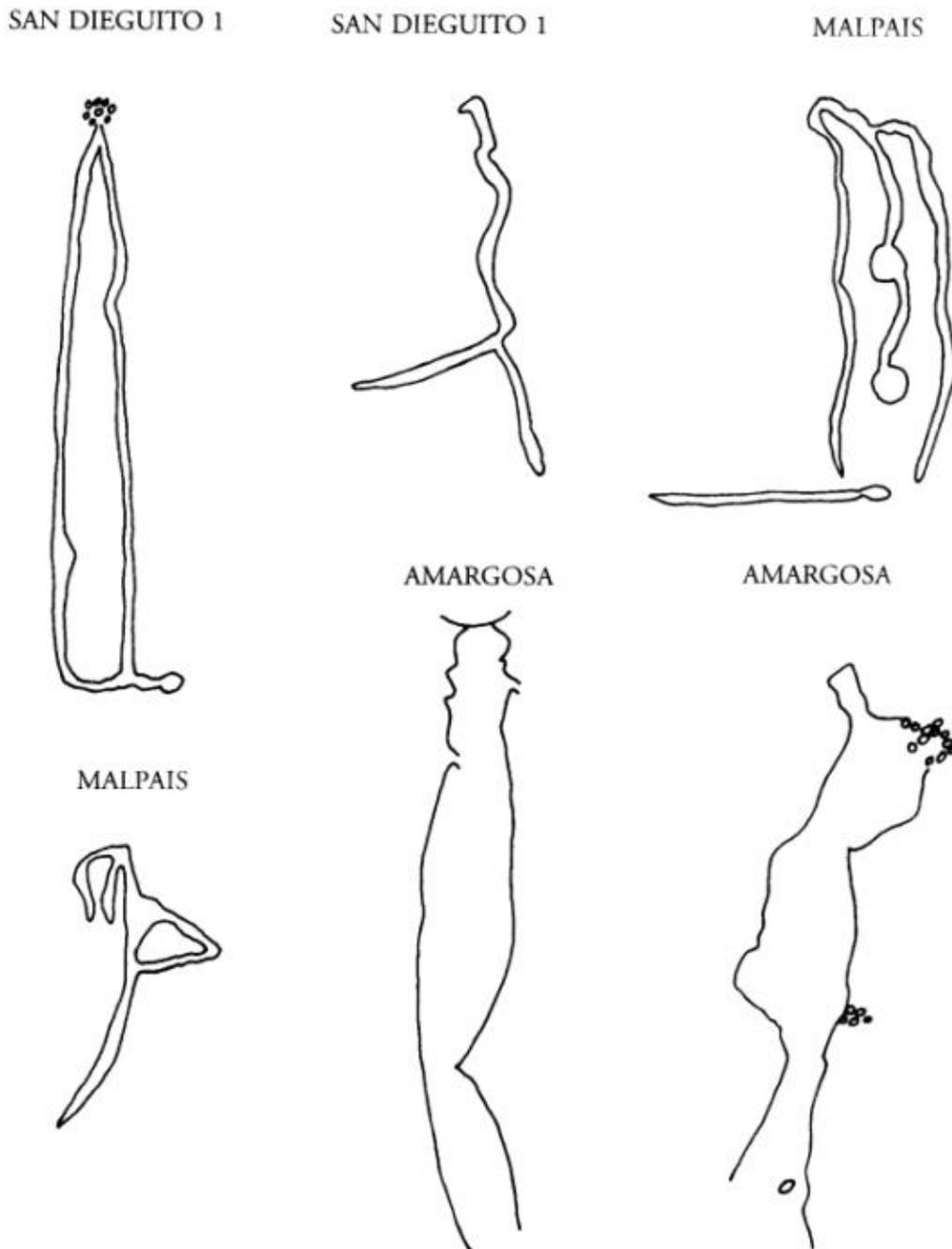
Le Mexique, selon Lorena Mirambell, dont le champ de recherche est encore très sous exploité, devra, dans un futur proche, révéler des sites avec des datations tout aussi éloignées.

L'État du Sonora, même si les travaux entrepris dans cette région comme le souligne Manuel Robles Ortíz^{Note482}, sont loin d'être aussi poussés que ceux des régions mentionnées (ce dernier rendant ainsi hommage aux travaux de Beatriz Braniff, de Lombardo Ruiz et de Dominique Ballereau) apporte sa contribution à l'archéologie mexicaine.

Les figures les plus anciennes de l'État du Sonora sont les géoglyphes^{Note483}, qui se trouvent dans la Sierra del Pinacate du « *Complexe Malpais* » (dessin ci-dessous) et que Julian D. Hayden datent de 30 000 ans.

Manuel Robles Ortíz précise que cette datation doit être prise avec beaucoup de précautions.

Partie 2 : fig. 7. Géoglyphes de la Sierra del Pinacate. Sonora. (Hayden 1981).



Source : Sonora. Arte rupestre. Tradiciones, Mitos e Historia, Manuel Robles Ortíz.

Par contre, pour les géoglyphes du « *Complexe San Dieguito* » dont les similitudes avec ceux du « *Complexe Malpais* » sont indéniables, les dates proposées et confirmées par carbone 14 [Note484](#), indiquent environ 12 000 ans. Ils seraient l'œuvre d'un groupe [Note485](#) de chasseurs collecteurs qui a possédé des instruments lithiques rudimentaires et très semblables à ceux qui étaient en possession du « *Complexe Malpais* » ; ce groupe a poursuivi l'élaboration de géoglyphes à même le sol rocailleux et volcanique de la Sierra del Pinacate. Ces dessins asymétriques et sinueux nous les retrouvons vers 5 000 ans, période où la Sierra del Pinacate offrit de nouveau des conditions de vie supportables, avec l'apparition de nouveaux groupes

humains, tels que les « *Amargosanos* »[Note486](#), qui seraient originaires de la vallée du Nevada. Les figures qu'ils dessinent sont des rangées ou des monticules de pierres[Note487](#), à même le sol au lieu d'être raclées comme les géoglyphes « *Malpais* » ou de « *San Dieguito* ».

Les Cáhita appartenaient à une aire géographique à laquelle les peuples en question octroyaient des limites très importantes. Par exemple, Santos García Wikit nous a dit que cette terre, origine du peuple Suré, s'étendait du Nord au Sud, de la région des Sioux, en passant par le Gila pour aboutir à « *Masobwiya ou Mazohuia* », la « *Terre des Cerfs* », nom qui a été « *nahuatlisé* » pour devenir Mazatlán. Le territoire était alors dénommé Pusolana, « *Terre fertile* », et comprenait les régions occupées par les Utah, au Nouveau Mexique, ainsi que les régions du Chihuahua et du Sinaloa. Pour Manuel Sandomingo, Pusolana était le nom d'un peuple qui provenait de l'ouest du Canada présentant de nombreuses affinités avec la famille Ópata-Pimana. La racine Puso ou Pusso, a été le nom que les Lana ont attribué à leur déité zooïde. Mais, d'après l'étude d'Ernesto López Yezcas[Note488](#), membre fondateur de la Sociedad Sonorense de Historia, sur le terme Pusolana, il faudrait reconsidérer l'étymologie du mot et prendre en compte la façon dont ce terme s'est retrouvé dans les ouvrages sur l'histoire du Sonora.

C'est le Père José Antonio Alzate, d'après Don Agustín Escudero, qui a été le premier à utiliser le mot de Pusolana auquel il attribue une origine amérindienne car il désignerait les provinces du Sinaloa et une partie du Sonora. Par la suite, d'autres auteurs, comme Manuel Orozco y Berra, Francisco del Paso y Troncoso, mis à part un ou deux cas isolés, ont dû exploiter la même source, c'est-à-dire la citation faite par Don Agustín Escudero, dans son étude (page neuf) *Noticias Estadísticas de Sonora y Sinaloa*, car ils n'apportent aucune autre information sur le terme lui-même. C'est Horacio Sobrazo, toujours selon les propos de Ernesto López Yezcas, qui a fait remarquer qu'il n'existait pas un tel nom dans les langues amérindiennes du Sonora ou du Sinaloa et qu'il faudrait alors considérer que cette dénomination aurait été donnée par un missionnaire à cause de l'abondance de Puzolana, « *Pouzzolane* », dans l'aire géographique en question. Enfin, Ernesto López Yezcas fait remarquer que le Père Alzate ne mentionne à aucun moment, dans ses travaux, le terme de Pusolana, sauf dans son Étude Topographique sur la Vallée de México, dans laquelle il insiste sur l'abondance de Pouzzolane et l'utilisation qui en était faite dans la ville de México. Pour notre part, il nous est encore impossible de dire si le terme Pusolana, comme Sonora et Sinaloa[Note489](#), a une origine amérindienne, même si pour notre informateur yaqui, Santos García Wikit, Pusolana prend le sens de « *Terre fertile* ».

Les Cáhita appartiennent à la famille du phylum uto-azteca ou uto-nahua dans lequel nous pouvons inclure les Ute, Comanche, Hopi, Pápago, Pima, Ópata, Yaqui, Mayo, Tarahumara, Cora, Huichol, Azteca, etc., c'est-à-dire des peuples amérindiens dont les idiomes prennent racine dans la langue mère, appelée le proto-uto-azteca, qui existe depuis 6 000 ans. D'après Armando Hopkins Durazo[Note490](#), la première langue à s'être détachée du tronc ancestral, il y a plus de 5 500 ans, c'est le Hopi. Au Sonora, le Pápago est la langue la plus vieille avec plus de 4 500 ans d'ancienneté, tandis que la langue cáhita compte un peu plus de 2 500 ans d'existence. En 1984, 83 000 personnes, toujours selon Armando Hopkins Durazo, parlaient cáhita.

Lourdes Gracia Vilches et Germán Ayala Lagarda[Note491](#), de la Universidad de Sonora, Unidad regional Sur, proposent d'accorder aux Cáhita une séquence culturelle qui pourrait débiter vers 8 000 ans, c'est-à-dire pendant la période archaïque[Note492](#), et considèrent dès lors que les Cáhita seraient l'une des premières branches des Nahua à s'être séparées pour se diriger vers le Sud. Ainsi, les Cáhita, dans leur pérégrination, auraient fini par s'installer dans le Nord-Ouest du Mexique, c'est-à-dire dans l'aire géographique comprise entre le Río Yaqui, le Río Mocorito et sans doute le Río Culiacán[Note493](#).

Les Cáhita, dans les ouvrages de référence, sont présentés comme un peuple agriculteur, sédentaire ou semi-nomade, précurseur d'une culture née de la terre, de l'eau, du soleil, du Cerf, de la pitahaya, du carrizo (roseau) et du Mezquite (sorte d'Acacia). Un arbre, que les Yo'emem, par exemple, vénéraient comme une véritable déité. D'ailleurs, quand les jésuites ont introduit leur religion, les Yo'emem ont utilisé le bois du Mezquite pour confectionner des croix comme symbole des deux religions en présence. A propos de la dénomination Yo'emem (au pluriel), il est intéressant de préciser que les Amérindiens de El Valle de Sinaloa

(où vivaient les Guasave), surtout ceux du nord de l'État, rejettent l'appellation de Cáhita et revendiquent aujourd'hui celle de Yo'emem. Les Yaqui et les Mayo sont des Yo'emem, mais est-il possible que d'autres groupes, comme les Guasave, voire les Tepahue, Warohío, Sinaloa, etc., aient connu la même dénomination ?

Pour rester dans le cadre des cultures et des peuples qui captent notre attention, les Cáhita ont surtout cultivé le maïs, la calebasse, le frijol (haricot), le coton et le chile (piment). Les Yo'emem (Yaqui), par exemple, étaient de très bon pêcheurs et cela constituait un élément de subsistance non négligeable. La cueillette de fruits sauvages comme les tunas, pitahayas et pechitas (graines de Mezquite) venaient compléter le régime alimentaire des Cáhita. Au Sinaloa, il était courant de moudre les pechitas pour en tirer un atole (boisson) au goût sucré ou bien d'en extraire de la farine pour en faire des petits pains. Ces peuples ont aussi domestiqué certains animaux comme le guajolote, le « *dindon* », le chien et peut-être des oiseaux. La chasse était une activité très importante, pratiquée soit individuellement soit collectivement. La chasse collective, surtout celle du cerf, prévoyait un rituel spécifique et sacré dont le rôle fondamental cherchait à maintenir la « *cohésion interne de ces sociétés* »[Note494](#). Plus de trois mille hommes participaient à la chasse qui, selon Alejandro Figueroa, agissait comme un dispositif social d'organisation et d'entraînement des guerriers, dont les plus habiles seraient amenés à occuper la fonction de chef. L'habitat des Cáhita était constitué de maisons appelées chiname, c'est-à-dire des habitations rondes ou rectangulaires confectionnées avec des roseaux, du bambou tressé, recouverts de boue séchée pour les murs tandis que le toit, de forme conique, était élaboré, selon les régions, avec du roseau, du jonc ou de la palme. Sans oublier de mentionner aussi la Enramada ou Ramada (une sorte d'auvent), un toit de roseaux ou de joncs supporté par des poteaux en bois de Mezquite, qui servait pour la préparation des repas ou, quand la chaleur était trop forte, pour dormir.

Les Cáhita pratiquaient de nombreux jeux dont le plus répandu et encore en usage s'appelle le hulama, un jeu de balle semblable à celui des Méso-Américains. Ils jouaient aussi à un jeu de dés appelé patolli. Les jeux de hasard étaient d'ailleurs l'occasion de faire de nombreux paris pour lesquels les hommes étaient prêts à miser tous leurs biens (manteaux, peaux, coquillages et pierreries). En outre, les confrontations entre les deux équipes donnaient lieu à des cérémonies très compliquées pendant lesquelles les sorciers essayaient de favoriser, par différents sortilèges, l'une des deux équipes. Les Yaqui, par exemple, jouaient au womi[Note495](#), au ochia bweha (pratiqué par les femmes) ou au gogímmari. Ces jeux pouvaient rassembler toute la population de plusieurs villages.

Enfin, pour clore ce rapide survol de la spécificité des peuples cáhita, nous devons nous arrêter sur le point autour duquel tous les chercheurs s'accordent : les Cáhita étaient de magnifiques guerriers. D'ailleurs les Espagnols, dès leurs premiers affrontements avec les Cáhita, les ont présentés comme les meilleurs guerriers de tout le Mexique. Les armes offensives et défensives des Cáhita étaient l'arc, les flèches (souvent empoisonnées), la massue, la lance en pointe d'obsidienne et le bouclier en peau de caïman. Les guerriers se peignaient le visage et le corps, portaient des ornements de plumes de papagayo ainsi que des coquillages et des perles. Le gouverneur Francisco de Ibarra[Note496](#), rapporte qu'il a été reçu par mille guerriers Sinaloa, distribués en quatre escadrons parfaitement ordonnés, portant de riches boucliers décorés de plumes ainsi que des lances, des massues, ornées de coquillages, de perles et de plumes. L'organisation politique autour de la guerre était sous l'autorité du « *Conseil des anciens* »[Note497](#), des caciques, des sorciers et de certains guerriers qui s'étaient illustrés par leur bravoure. Il faut en outre préciser que la guerre ne résultait pas de « *l'échec des relations commerciales* »[Note498](#), mais avant tout de la nature guerrière des peuples cáhita qui, pour préserver leur autonomie, se distribuaient en « *unités sociologiques égalitaires, libres et indépendantes* »[Note499](#). Pour les Cáhita, selon Juan José Rodríguez Villarreal, le guerrier, constamment poussé à réaliser de nouvelles prouesses, n'avait pas d'autre alternative que la mort. Le guerrier est un être de la mort, de la mort qui va le dissoudre dans le ventre de Vateconhoatziqui pour qu'il puisse rejoindre la demeure de Itom'achai. Le destin du guerrier Cáhita ressemble à celui que les guerriers azteca, morts sur le champ de bataille, connaissaient, c'est-à-dire accompagner Tonatiuh dans sa course du levant au zénith. La cosmovision des peuples cáhita s'inscrit, à partir des éléments mis en évidence, dans le trinôme Religion-Guerre-Mort, c'est-à-dire une triade dans laquelle s'exprime leur spiritualité, leur culture guerrière et leur attitude face à la mort[Note500](#). Ainsi il faut préciser, que la cosmovision des Cáhita ne s'est pas

seulement organisée autour de la divinité Vateconhoatziqui et du nain, Batzu'Uni, qui faisait traverser, sur sa barque, les esprits des guerriers morts, mais aussi autour d'autres déités comme Vari sehua ou Vairubi. Les croyances religieuses des Cáhita se manifestaient autour des phénomènes de la nature comme le vent, la pluie, le feu, les éclairs, etc., mais aussi autour du Soleil (principe masculin), de la Lune (principe féminin) et d'idoles en bois ou en pierre aux multiples dénominations et fonctions. Les Cáhita accordaient aussi une valeur profonde aux phénomènes de la « *surnature* » que les Yaqui, par exemple, appréhendaient dans le huya aniya/yo aniya. Le Jitebíí, chez les Yaqui, aujourd'hui encore, utilise les esprits du huya aniya, à travers la fumée du macucho, pour se rendre maître des pouvoirs invoqués.

Afin d'apporter une dernière précision, pour apprécier à sa juste valeur la réalité socioculturelle des Cáhita, nous pouvons dire, d'après les travaux de Sergio Ortega Noriega, que la population cáhita était, avant l'arrivée des Espagnols, estimée à 220 000 habitants auxquels nous devons ajouter 200 000 Tahue que Spicer, pour sa part, tient à incorporer dans l'entité cáhita.

Après ces différents commentaires sur la population cáhita, nous allons aborder de nouveau le phénomène des interrelations entre les groupes de Oasisamérica et ceux de la Méso-Amérique. Il faut encore préciser qu'avant sa division, le Sonora, entre 1810 et 1832, était le plus grand État de la République, devant le Chihuahua. Le Sonora a été finalement divisé pour créer le Sinaloa, État limité au Nord par le Río Fuerte et au Sud par le Río Acaponeta (Fig. 8). Le Sonora était une aire géographique immense, que nous devons aussi considérer dans le phénomène de sédentarisation et d'expansion méso-américaine qui, à partir de 500/600 apr. J.-C., établit les frontières de ce qui est présenté comme la Méso-Amérique [Note501](#), et cela jusqu'à l'arrivée des Espagnols (Fig. 9). Alfredo López Austin fait d'ailleurs remarquer, malgré la diversité culturelle et linguistique des peuples méso-américains, que tous ces peuples provenaient d'une base culturelle commune, c'est-à-dire qu'ils étaient tous agriculteurs et vivaient de la production du maïs, de la Calebasse, du haricot et du piment.

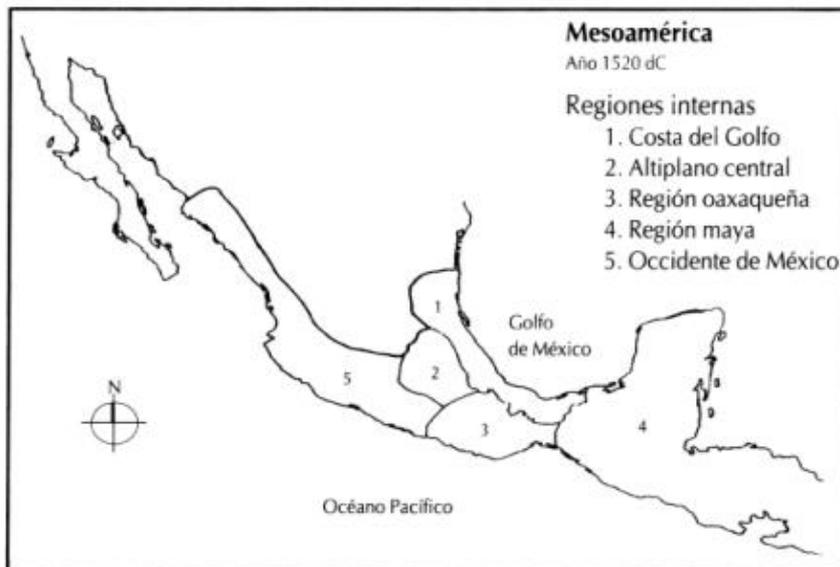
Eduardo Matos Moctezuma pense d'ailleurs, qu'entre l'émergence de la société Olmeca et celle des Azteca, il ne se « *produisit pas de changement radical, qualitatif, qui puisse faire penser à un nouveau mode de production, ou si l'on préfère, à des sociétés dans lesquelles seraient apparus des changements fondamentaux dans le tout social* » [Note502](#). Cette affirmation contredit les différences établies par les spécialistes entre le Classique et le Postclassique, entre les sociétés théocratiques et militaristes, qui pour Moctezuma n'ont plus lieu d'être. Pour lui, il n'est observé aucun changement qualitatif, mais simplement des modifications « *superstructurelles* » [Note503](#).

Partie 2 - fig. 8. Carte des limites Nord-Sud du Sinaloa.



Source : Historia antigua de México, vol. 1, Manzanilla Linda y Leonardo López Luján.

Partie 2 - fig. 9. Carte de la Méso-Amérique.



Source : Historia antigua de México, vol. 1, Manzanilla Linda y Leonardo López Luján.

Sans chercher à produire une synthèse des relations et des échanges entre l'aire méso-américaine et celle que l'on nomme Oasisamérica, compte tenu de la fluctuation expansionniste et rétrocessive de la frontière

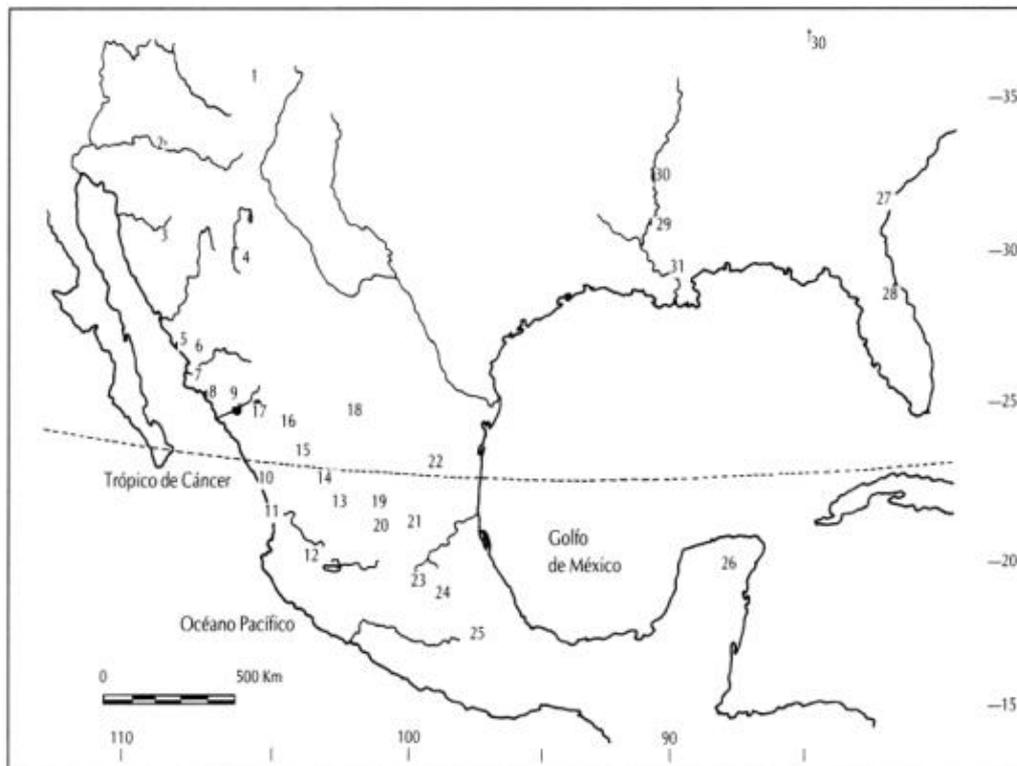
septentrionale du concept Méso-américain^{Note504}, nous citerons quelques éléments qui, à notre avis, sont très intéressants et parfois étonnants. Par exemple, la découverte d'une Archive de Codex dans le village yaqui de Torim.

Pour reproduire les interactions entre les deux aires géographiques (Fig. 10) nous utiliserons les travaux de Beatriz Braniff Cornejo, Marie-Areti Hers et Arturo Guevara Sánchez.

Nous pouvons déjà mentionner les matériaux archéologiques qui certifient par leur provenance les interrelations entre le Nord-Ouest et la Méso-Amérique^{Note505}. Par exemple, nous avons eu le cuivre, le *chacmool*, le tzompantli, le *cloisonné*, l'aigle en train de dévorer un serpent, etc. qui étaient déjà représentés dans le Sud-Ouest des États Unis (chez les Hohokam) avant leur apparition en Méso-Amérique.

Pour le Sonora, le site le plus ancien pourrait être, dans un premier temps Huatabampo^{Note506}. 180 av. J.-C. (le n° 5 sur la carte ci-dessous) ; le « *Complexe Huatabampo* » avec sa céramique et ses figurines du style « *smooth face qui appartiennent à la phase Gavilán à Amapa, Nayarit, entre 300 aC et 200 dC* »^{Note507}.

Partie 2 - fig. 10. Zones des interrelations.



Source : Los Yaquis. Historia de una cultura, Edward H. Spicer

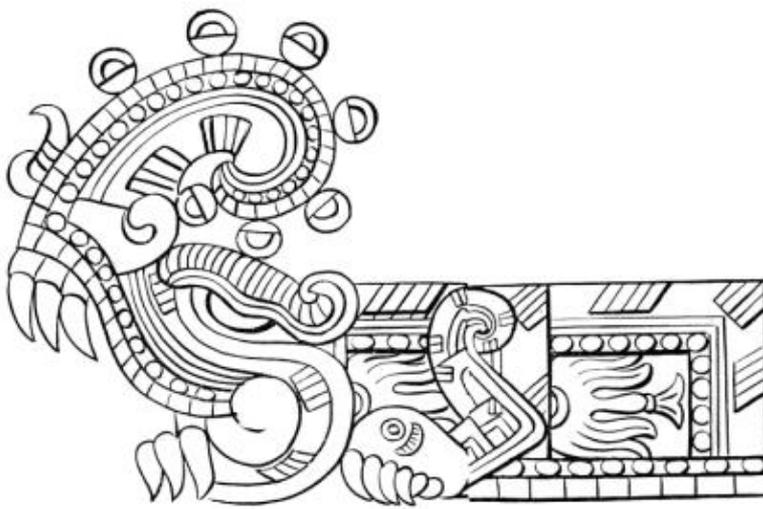
En outre, nous pouvons signaler la « *séquence Snaketown entre 300 aC et 550 dC* »^{Note508}, le n° 2 sur la carte ci-dessus avec, par exemple, le « *miroir* » incrusté de turquoises de forme circulaire, les dessins zoomorphes, qui « *peuvent être considérés comme des symboles iconographiques, systèmes de communication et d'intégration sociale, concepts religieux et formes de pouvoir, qui en accord avec Niederberger sont des diagnostics de la structure méso-américaine depuis la période Olmeca* »^{Note509}. D'autres indications nous sont fournies comme ce terrain de jeu de balle^{Note510} datant de 500 apr. J.-C., à Snaketown, où la présence des traits identiques à ceux de la Méso-Amérique fait dire à Arturo Guevara Sánchez : « *nous sommes arrivés à considérer que l'aire qui maintenant nous occupe* », Oasisamérica et Mesoamérica, « *formèrent une unité*

entre 350 et 1350 dC, hypothèse qui pour être combattue réclamerait beaucoup de temps et d'efforts vu l'actu-elle et évidente carence de données à ce propos »[Note511](#). .

Enfin, Marie-Areti Hers signale le « *Complexe Aztatlan* » entre le VI^e et IX^e siècle apr. J.-C. ; des restes archéologiques de cette phase appelée « *tolteca* »[Note512](#). ont été retrouvés le long des fleuves Sinaloa et Fuerte.

Le « *Complexe Aztatlan* », d'après les commentaires de Beatriz Braniff[Note513](#). , proposait aussi un système mercantile local (Nayarit et Sinaloa) qui par la suite est devenu l'organisa-tion mercantile du « *Grand Aztatlan* »[Note514](#). s'étendant du Sud-Ouest des États Unis au Sud-Est du Mexique. Ce « *système mercantile proposait la distribution du cuivre et de la turquoise et était accompagné du concept idéologique du Xiuhcōatl* »[Note515](#). , c'est-à-dire le serpent du feu libérateur pour Quetzalcōatl ou arme cosmique dans les mains de Huitzi-lopochtli[Note516](#). .

Partie 2 - fig. 11. Xiuhcōatl, qui est également le nahual de Huehuetōtl.



Source : Los Yaquis. Historia de una cultura, Edward H. Spicer.

Le corridor de la frange côtière occidentale du « *Complexe Aztatlan* », confirmerait la réalité des interrelations entre le Nord-Ouest et le centre du Mexique et viendrait appuyer l'hypothèse d'Arturo Guevara Sánchez sur l'unité des interactions, de 350 à 1350, entre Oasisamérica et la Méso-Amérique avec le phénomène « *expansif/rétrocessif* » des limites nord occidentales.

D'ailleurs, la séquence chronologique du « *Complexe Aztatlan* » est encore tributaire de l'appréciation qu'en font les différents auteurs ; pour certains, la phase culturelle d'Az-tatlan se situe entre 750 et 900 dC et pour d'autres entre 450 et 600 dC.

Il faut également préciser que l'habitat avait, autour des fleuves San Lorenzo et Culiacán, à l'arrivée des Conquistadors, aux ordres du capitaine Nuño de Guzmán, la forme de villes prospères, avec d'importants marchés, exerçant leur domination sur un nombre important de « *rancherías* »[Note517](#). ou « *aldeas* » tout le long des fleuves.

Malheureusement, d'après Marie-Areti Hers, il n'est pas encore possible de dater précisément l'apparition de ces centres urbains.

Les preuves des contacts entre le centre du Mexique et le Río Fuerte, pour la zone la plus éloignée (près de 2 000 km), sont, d'une part, certifiées par la « *présence — sur la céramique de fabrication locale — de motifs similaires à ceux du type noir sur orangé Azteca I de Culhuacan et à ceux des Codex du groupe Borgia* »[Note518](#), et d'autre part également attestées par leurs « *similitudes avec les types céramiques Coyotlatelco, Mazapa et Matlatzinca, en plus de la présence de formes similaires à celles des poteries orangées fines et Plombées de distribution pan-méséo-américaine...* »[Note519](#). Et, si nous considérons la distance entre les deux pôles les plus éloignés, 2 000 kilomètres entre le centre du Mexique et la zone du Río Fuerte (Sinaloa), comment les artisans potiers du Nord-Ouest ont-ils pu reproduire les mêmes motifs ?

Des réponses apportées nous ne retiendrons que l'hypothèse la plus moderne qui fait état « *d'un complexe réseau commercial dominé par des gens du centre* »[Note520](#).

Cette hypothèse, d'après Marie-Areti Hers, devrait « *orienter les futures enquêtes de terrain qui ne pourront laisser de côté une autre question difficile à résoudre : comment les artisans potiers de chaque localité ont-ils intégré à la décoration de leurs poteries des motifs propres aux Codex ? On a implicitement nié la possibilité de la présence de Codex dans ces contrées et en Occident en général et, à plus forte raison, leur production locale* »[Note521](#).

Le professeur Sandomingo nous apporte un élément de réponse très intéressant au sujet de la présence de motifs propres aux Codex dans ces régions et ouvre de nouvelles perspectives pour l'étude sur les interrelations entre les peuples Cáhita et les sociétés méso-américaines. C'est la découverte dans le village yaqui de Torim d'une Archive de Codex qui, selon les propres dires du professeur, provoqua la stupéfaction des Espagnols qui quelque temps après promulguèrent un Autodafé pour brûler tous les Codex. Le premier archevêque de la Nouvelle Espagne, D. Juan Zumárraga, avait promulgué la destruction des signes de la manifestation du démon que les chúculi cuálim, les « *jupes noires* »[Note522](#), comme les ont dénommés les Yaqui, ont méthodiquement appliqué[Note523](#). Les jésuites avaient compris que pour asseoir leur domination sur les « *Indigènes* », ils devaient casser le pouvoir exercé par les Caciques et les Hechiceros.

La conquête spirituelle des Amérindiens justifiait alors la négation et la destruction des signes réels de l'existence d'une pensée religieuse et philosophique chez ces hommes de l'autre monde. Les actes d'extirpation et de conversion imposés à ces sauvages sans foi ni lois, étaient dès lors un pas de plus vers leur humanisation ; la controverse de Valladolid a fait date dans l'histoire humaine et les arguments défendus par Las Casas contre Sepúlveda ont finalement doté les Indiens d'un corps et d'une âme.

Les Codex de Torim étaient la personnification du mal et ils fallaient tous les brûler. Pourtant, ces Codex brûlés, d'après le professeur Sandomingo, se composaient surtout de différents types de documents, des traités d'alliance, des manuscrits, des peintures, qui provenaient soit des butins dérobés lors des campagnes militaires contre les ethnies voisines soit des échanges qui se produisaient entre les sociétés méso-américaines et les populations de la frange côtière nord occidentale. Rien de maléfique et de destructeur.

Un jésuite anonyme du Rectorat des Trois Saints Martyres du Japon[Note524](#), a pris la peine de déchiffrer, sur un vieux papier en fibres de maguey, un nombre important de glyphes idéographiques : par exemple, la rivière Bacoachi ou Bacuachi, était représentée par plusieurs signes que le jésuite décompose de la façon suivante :

« *Ba, un tourbillon d'eau ; Coa, un serpent à la tête dressée ; Chi, terme révérenciel* »[Note525](#), ou bien pour Cahuiona ou Kawiona, une « *montagne représentée par une ligne incurvée et en-dessous un cercle avec des points, qui disait : Cahui, montagne et Ona, sel et le mot tout entier Cahuiona, la Montagne du Sel* »[Note526](#).

Nous savons que la rivière Bacoachi a été une voie de contact entre la Culture Trincheras et les Seri de la côte avec lesquels la Culture Trincheras faisait le commerce de coquillages (l'espèce *Glycimeris*)[Note527](#), et où, vers le lieu-dit El Reliz Pintado, ont été découvertes des pictographies de couleur orangée appartenant le plus vraisemblablement à la culture Seri ou à leurs ancêtres mythologiques, les « *Six KóosiaT* »[Note528](#).

La destruction des documents en fibres de maguey, en peaux de cerfs ou en toiles de coton d'agave^{Note529}, est une perte irréparable pour « *l'Histoire Sonorense et la Préhistoire du vieux Púsolana* »^{Note530}. L'art de la gravure comprenant les peintures rupestres, les géoglyphes, les pétroglyphes, mais aussi les Codex de l'ère Olmeca, est le patrimoine culturel qui, sans la mémoire de la tradition orale, aurait eu une signification incomplète.

Au Sud de la Sierra del Bakatebe, près du Rancho Agua Caliente, nous trouvons, sur une pierre appelée par les Yaqui Muteka et connue sous le nom de Pierre écrite ou de Pierre ancienne, des dessins finement gravés. Le Mtro. Carlos Silva, confirme la venue de plusieurs spécialistes étrangers qui ont tenté de déchiffrer les pétroglyphes, mais sans succès.

Les pétroglyphes de cette Pierre dont il n'existe, à notre connaissance, aucune reproduction, datent de la même époque (au moins 4 000 ans pour les plus anciens) que les pétroglyphes du site de Caborca (ci-dessous), situés sur le territoire des Pima-Pápagos, qui présentent des similitudes flagrantes avec le style des Pierres découvertes en Californie et au Nevada, dans cet endroit de « *Coso Range* » qui en compte plus de 14 000.

Partie 2 - fig. 12. Pétroglyphes de la « *Provedora* » Caborca.



Source : Los Yaquis. Historia de una cultura, Edward H. Spicer.

Ambrosio Castro Buitimea^{Note531}, poète yaqui, a écrit un poème sur la Pierre écrite de Muteka.

A Muteka.

De Muteka al oriente,

está el aguaje Los Limones ;

Púsolana. La terre des Cáhita

rodeado de grandes mezquitones.

Y hace bonito ambiente.

Sale el agua de una peña,

brinca las piedras que forman galería.

Pasa el arroyo la ranchería

que en dulces éxtasis sueña.

Las cabras de Tía Chalía,

frente a la antigua vinata.

También una palma muy alta

con el viento hace armonía.

En mi casa dos chalates

y otras ramas con espinas,

en el patio muchas gallinas

y entre ellas unos chanates.

En el fondo del arroyo,

incrustada una piedra,

como estampa una culebra,

donde el agua hace murmullo.

Pour restituer seulement l'allusion métaphorique à la pierre, voici la traduction littérale des quatre derniers vers :

« Dans le fond de la rivière,

incrustée une pierre,

pour estampe un serpent,

là où l'eau murmure ».

Le motif sur la pierre, seulement pour celui qui est mentionné (il nous a été impossible de trouver un croquis), semble restituer l'association du serpent et de l'eau. Les deux éléments font réapparaître la thématique des valeurs opposées dans la combinaison du serpent et de l'eau, qui synthétisent les trois niveaux de la transcendance. Quant aux pé-troglyphes de Caborca, les plus anciens représentent soit des figures humaines, des Borregos Cimarrón^{Note532}, des Berrendos (*Antilocapra americana sonoriensis*), des petits mammifères,

des reptiles, des insectes ou des dessins abstraits et des formes géométriques [Note533](#).

Les peintures des Borregos, ainsi que celles des autres figures anthropomorphes et animales (Fig. 13), dans les Sierra de San Francisco, San Borja, San Juan et Guadalupe, sont presque toujours de couleur noire et rouge, avec parfois du blanc et du jaune ; ces couleurs rouges et noires sont celles que les maîtres des Codex, utilisent pour conserver la mémoire de leurs mythes.

In tllili in tlapilli, « *la couleur noire et rouge, la connaissance* », les couleurs de la sagesse, de la dualité, de la lumière et de l'obscurité, de la mort et de la vie, symboles de l'au-delà, de la conscience enfin maîtrisée par ceux qui ont accompli la jonction entre les opposés.

Partie 2 - fig. 13. Figure anthropomorphe en noir et rouge.



Source : Los Yaquis. Historia de una cultura, Edward H. Spicer.

Sur d'autres peintures, représentant des scènes de chasse, des figures humaines portent dans leurs mains le atlatl, le « *propulseur* », instrument que les hommes de la préhistoire ont inventé pour chasser et pour se défendre.

A propos de la chasse, la scène représentée sur les pétroglyphes de la « *Provedora* » [Note534](#), de Caborca (Fig. 12) est une cérémonie de chasse qui se rapproche de celle que les Azteca organisaient en l'honneur de leur divinité Camaxtli/Mixcóatl, la chasse du Momazaizo, que nous avons déjà décrite [Note535](#).

Manuel Robles Ortíz précise que certaines des figures humaines montrent une tête représentée par deux cercles concentriques, qui pourraient être l'expression de la dualité. Pour lui, la représentation suggère l'emploi d'un masque qui symboliserait le concept de la dualité.

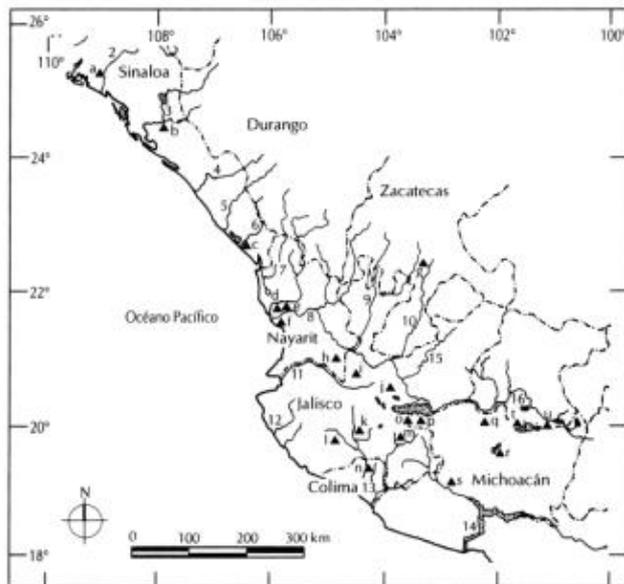
La marque de la dualité nous la trouvons dans le principe originaire, c'est-à-dire Ometéotl, symbole de la dualité, car il porte le masque du double, Tezcatlipoca/Tezcatlanex-tia, figurant la « *représentation de l'autre moi* », telle que Walter Krickeberg l'a définie.

Pour les Yaqui, les Pajkoola, au cours des danses rituelles avec le Maáso, participent de la même marque du double par le port d'un masque figurant des animaux. Les deux po-sitions du masque, de profil [Note536](#), et de

face, révèlent ce phénomène de la métamorphose et de la dualité. Il s'agit de l'acte transcendant de la mimésis d'imprégnation [Note537](#). en cet instant qui voit les Pajkoola se transformer en colibri, en coyote, en lézard, en serpent, etc.

Dans ce rapport de correspondance autour de la dualité, la découverte de l'Archive de Codex dans le village yaqui de Torim, pourrait confirmer que la région du Nord-Ouest (qui dès les premières vagues migratoires des hommes préhistoriques a toujours été un corridor naturel de migration vers le Sud), soit devenue une région importante (celle du peuple Cáhita) parce que « *c'est une aire de transition entre la culture méso-américaine et la culture des indigènes du Nord-Ouest. [...] C'est aussi, une zone de flux et de reflux où la frontière avance ou recule* » [Note538](#). Le phénomène de « *méso-américanisation* » [Note539](#). dans la zone mentionnée, connaît alors une certaine continuité entre 700 et 900 apr. J.-C.

Partie 2 - fig. 14. Ouest et Nord-Ouest depuis 700/900 apr. J.-C.



La carte donne les emplacements des sites ayant eu des interrelations avec la Méso-Amérique.

Source : En le País de los Yaquis, Ma. De Los Angeles Orduño García.

A partir de ces indications, il est fort possible que les interactions entre Teotihuacan et des sites aussi éloignés que ceux du Río Fuerte (Fig. 15) n'aient posé aucun problème.

D'ailleurs, Dominique Michelet, à partir des travaux effectués par J. Charles Kelley ou Marie-Areti Hers, considère que cette partie de l'occident a connu « *son apogée au mê-me moment que le grand centre classique de Teotihuacan* » [Note540](#).

Il paraît donc tout a fait probable que le peuple Cáhita (par exemple, les groupes du site de Guasave, lettre a de la Fig. 14) ait, pendant la période mentionnée, profité du réseau commercial pour faire des échanges. Sergio Ortega Noriega [Note541](#), signale que les cultures préhispaniques de Sinaloa étaient des sociétés très développées et c'est pour cette raison que les archéologues les classent dans l'aire culturelle nommée Méso-Amérique ; Guasave est donc considéré comme la frontière Nord de la Méso-Amérique.

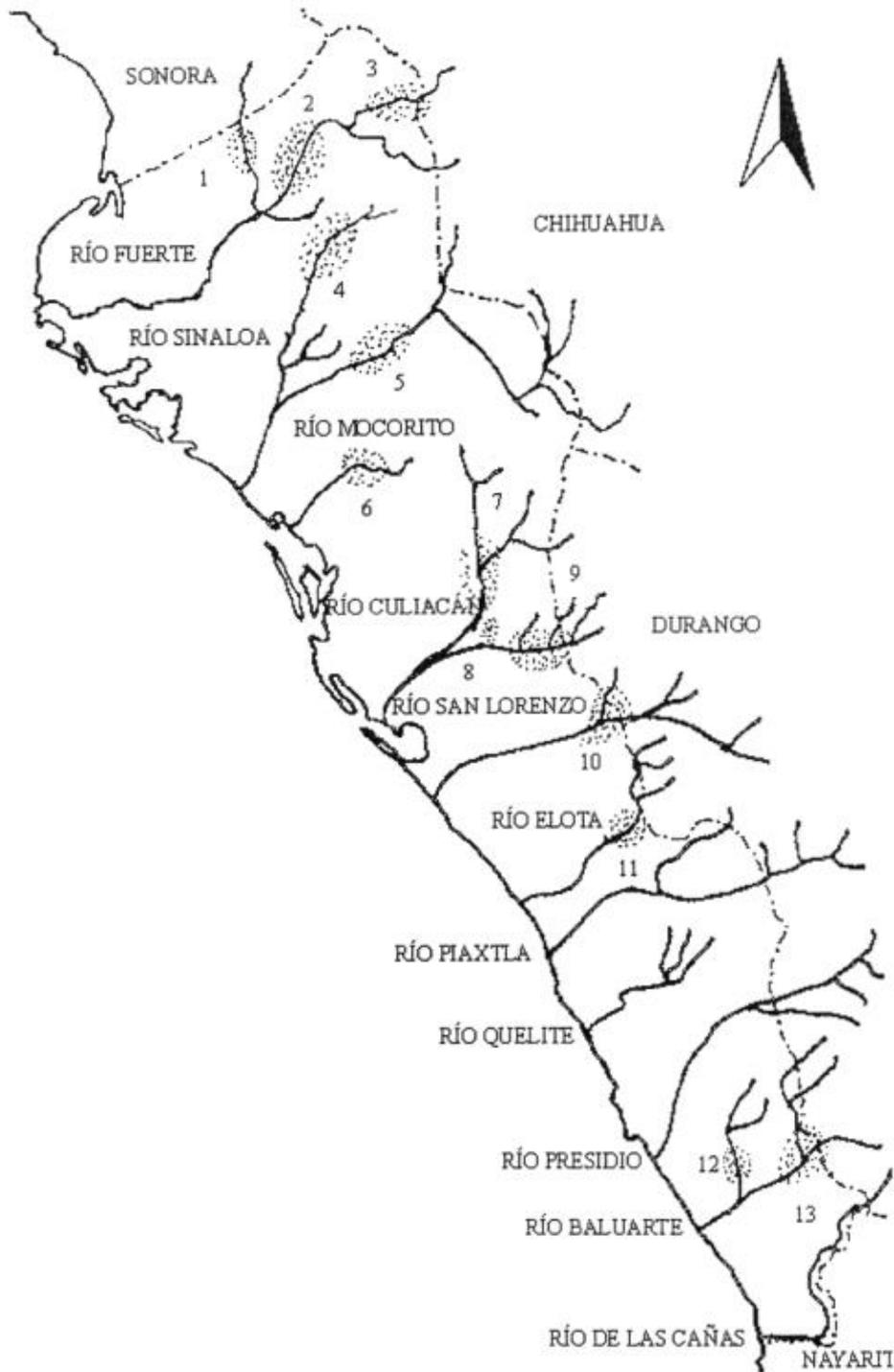
Les archéologues, toujours selon Sergio Ortega Noriega, « *affirment que les cultures préhispaniques de Sinaloa étaient une extension des cultures du Nayarit, et que le plateau sinaloense était un corridor de*

communication par où circulaient les influences culturelles réciproques entre la Méso-Amérique et les groupes du Nord »[Note542](#) .

Enfin, Guasave est le site où les archéologues ont trouvé les plus nombreux vestiges de la culture qu'ils ont nommée « *Complexe Aztatlan* ».

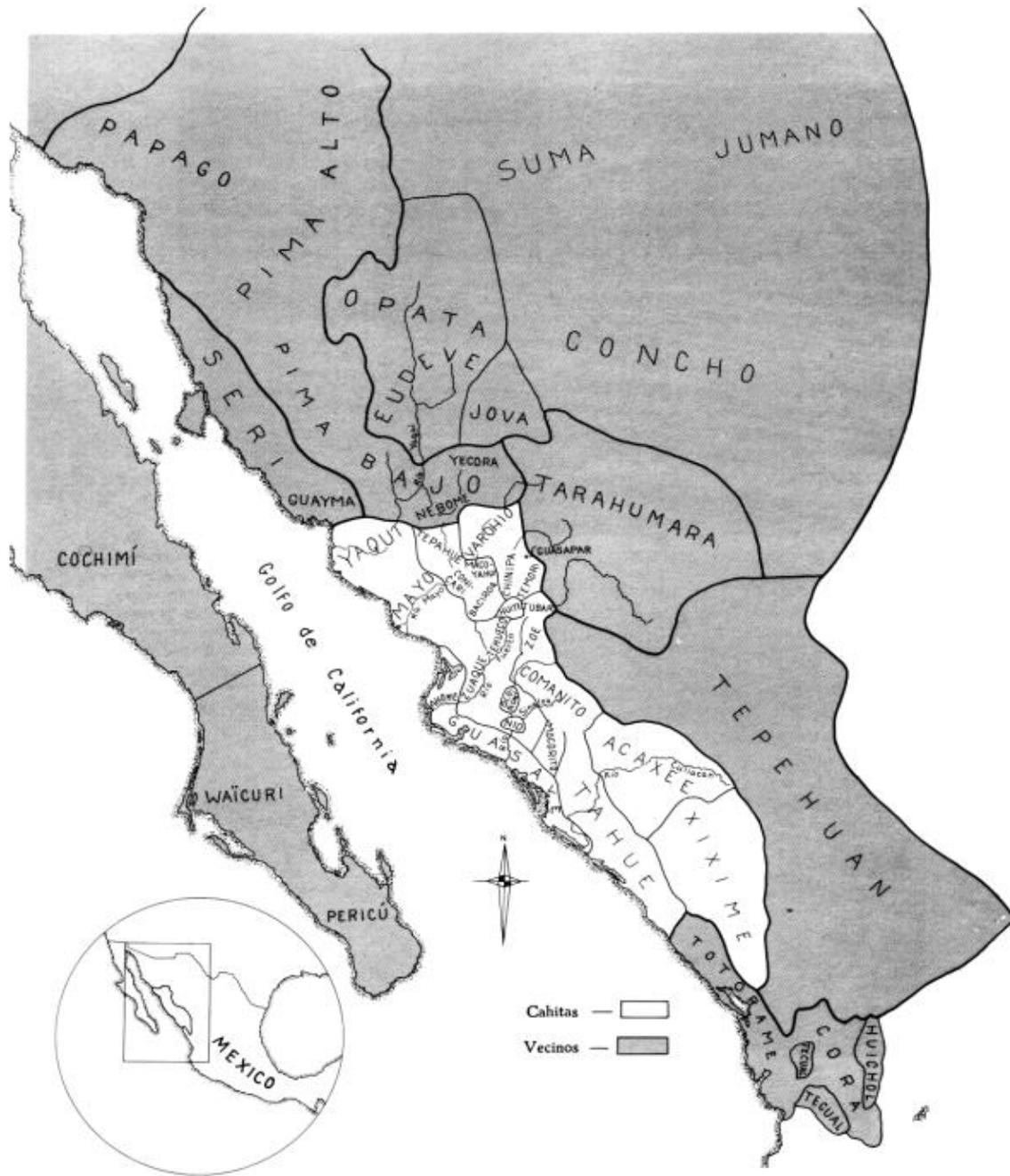
Dans ce champ des interrelations entre les sociétés mentionnées, Wigberto Jiménez Moreno voit dans les Tahue, qui se situaient entre le Río Piaxtla (ou Piantla) et au Nord de celui de Culiacán (ou Culhuacan), mais aussi chez les Totorame[Note543](#) , des sociétés qui possédaient un haut degré de stratification sociale avec une organisation politique basée sur une technologie agricole très développée. Les témoignages des premiers chroniqueurs, lors de leur incursion sur ce territoire, confirment ce point ; en effet ils comparent ces sociétés avec les groupes situés dans les États de Jalisco et du Michoacán.

Partie 2 - fig. 15. Les onze fleuves de Sinaloa.



Source : Neo'Okay, PERIÓDICO BILINGÜE YAQUI, Dirección General de Culturas Populares, Sonora, Abril y Julio de 1993.

Sergio Ortega Noriega, considère également que la culture de ces deux groupes, les Tahue et les Totorame, avait atteint un niveau très élevé de production avec la capacité d'exploiter les terres moins fertiles ; leur économie basée sur l'agriculture « *incluait le commerce organisé et la manufacture de textiles et de la céramique* »Note544 .



Source : En le País de los Yaquis, Ma. De Los Angeles Orduño García.

La société des Tahue, d'après Sergio Ortega Noriega, était hautement stratifiée avec un pouvoir politique qui s'était organisé autour du concept du « Cacicazgo » sans pour au-tant établir une cohésion pérenne avec les autres centres de pouvoir sous l'autorité d'un Cacique^{Note545}.

Chez les Yaqui, la situation était un peu différente avec une production agricole tributaire d'inondations régulières qui permettaient deux récoltes annuelles. Alejandro Figueroa considère que les Yaqui^{Note546}.

possédaient une organisation sociale et politique supéri-eure à celle des autres groupes Cáhita. Et, cela est confirmé par la réalité territoriale des Yaqui qui, selon Alejandro Figueroa, apparaissaient comme une confédération^{Note547}, regroupant plusieurs communautés qui leur donnait une unité politique basée sur le sentiment d'appartenir, malgré les rivalités ethniques, à une même communauté.

Un autre élément complique un peu plus cette perception des Yaqui : leurs affinités avec les Mayo. Les Yaqui s'appellent entre eux yo'emem ou yolemem et les Mayo yoremem, c'est-à-dire une autodénomination lourde de sens, car yo'eme (au singulier) est le terme qui en fait donne son identité à ces hommes qui ne deviennent des Yaqui ou des Mayo, qu'à partir du moment où ils rentrent en contact avec les Espagnols.

Ainsi, la perception du peuple Cáhita, comme le fait remarquer Alejandro Aguilar Zeleny^{Note548}, devrait se situer sur des positions plus ouvertes où par exemple, pour nous intéresser à d'autres groupes Cáhita ou voisins, il faudrait considérer les liens de parenté entre les Warohío ou Guarijío avec les Rarámuri (Tarahumara), et entre les Warohío et les Mayo du Sinaloa et du Sonora, ainsi qu'avec les Yaqui.

Le découpage du Mexique (Fig. 2) avec ses différents États et la redistribution ethnico-étatique, sont des facteurs qui ont introduit plusieurs niveaux de confusion sur l'appartenance des groupes à certains États, comme par exemple les Yaqui avec le Sonora ; en effet il faut se garder de définir ces groupes ethniques uniquement par rapport à leur assise géographique, désormais délimitée par les frontières étatiques du Mexique moderne.

Ainsi, faire abstraction de la territorialité ethnolinguistique des Cáhita, telle que Edward Spicer (Fig. 16) la présente, serait occulter un rapport pluriethnique qui débord largement du cadre restreint établi par le découpage actuel des États mexicains. García Wikit Santos, pour sa part, montre son désaccord quand il donne les limites de Pusolana. Il inclut une approche beaucoup plus large de l'influence exercée par les premiers groupes Cáhita qui au cours de leur sédentarisation ont dû subir ce phénomène de la territorialité produisant les dissemblances entre les groupes humains du même tronc linguistique.

D'ailleurs, la limite méridionale de Pusolana, Masobwiya, avant qu'elle ne soit « *na-huatlisée* » en Mazatlán, laisse entrevoir les affinités culturelles qui, malgré l'évolution logique des langues, se retrouvent dans l'expression des codes mythiques et culturels des Cáhita. Par exemple, la récurrence de ce patron culturel autour de la figure du Cerf, source de connaissance et de sustentation.

En effet les témoignages recueillis par Buelna et Acosta^{Note549}, sur le groupe Cáhita des Yaqui, signalent l'existence d'une grande nation, comme le prouve l'unité du langage dans la zone concernée ; mais une nation qui, au moment de ce premier contact, s'était déjà fractionnée en de nombreuses ethnies. Les Yaqui possédaient, selon les sources historiques, un territoire qui s'étendait du Río Yaqui (le Jiak Ba'tue) jusqu'au Río Mocerito, soit du Nord au Sud près de 400 kilomètres, et en faisait les voisins directs des Tahue.

Les Cáhita créent une zone intermédiaire entre Oasisamérica et Mesoamérica, par leurs affinités culturelles et linguistiques, car ils participent aux interrelations commerciales entre les deux aires. Enfin, il faut se rappeler que les Yaqui sont considérés comme le groupe Cáhita présentant une unité sociale et politique capable de maintenir une autonomie que les Espagnols ne pourront pas briser.

Les zones d'influence

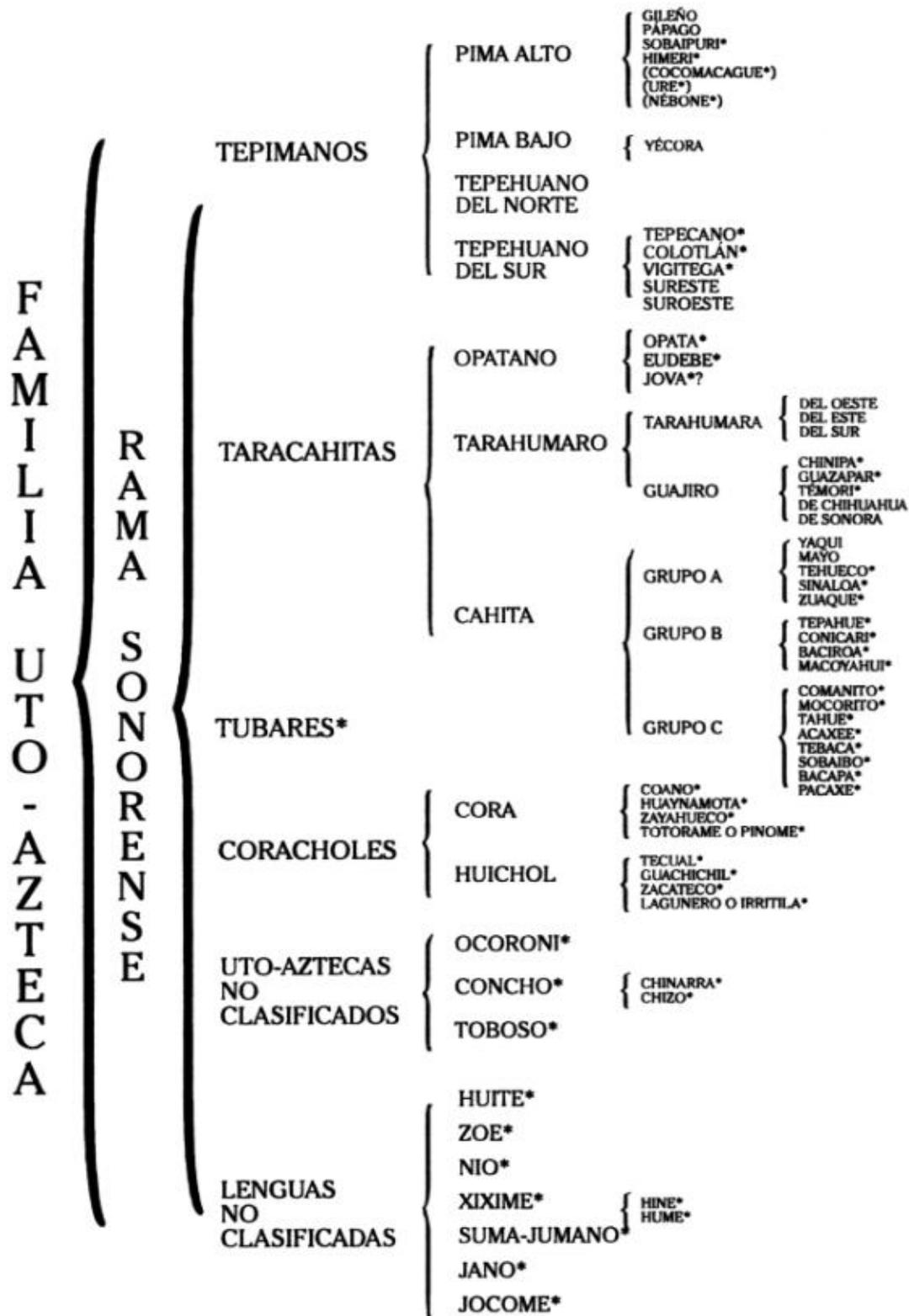
Prendre aujourd'hui comme seul facteur de réflexion la répartition étatique des groupes cités, serait une absurdité puisque nous savons d'après Duverger que le phylum des uto-azteca aurait été « *en place dans le Nord depuis au moins 5 000 ans avant la Conquête* »^{Note550}. A ce propos, le cadre ethnico-linguistique offre une diversité d'outils qui pour l'étude différentielle et comparative des groupes du Nord-Ouest, nous permet par exemple d'apprécier pour le sous-groupe Taracáhita (Fig. 17) constitué actuellement par les Tarahumara, les Mayo et les Yaqui, des caractéristiques qui présentent une série de coïncidences où nous observons des

traits culturels et linguistiques identiques.

Le mythe Tarahumara de la « *Danse de Goló* »[Note551](#), par exemple, fait référence au monde où les animaux et les montagnes avaient le don de la parole[Note552](#) ; ce mythe met en scène un Oiseau immense et dévorateur qui immédiatement nous fait penser au Yoobwa des Yaqui. Cet Oiseau, comme celui du mythe yaqui, ne mangeait que des hommes très petits qui ne se nourrissaient que d'air. Les Surem dans la mythologie yaqui sont les hommes très petits qui se sustentaient de vapeur d'eau et qui devaient continuellement se protéger du terrifiant Yoobwa.

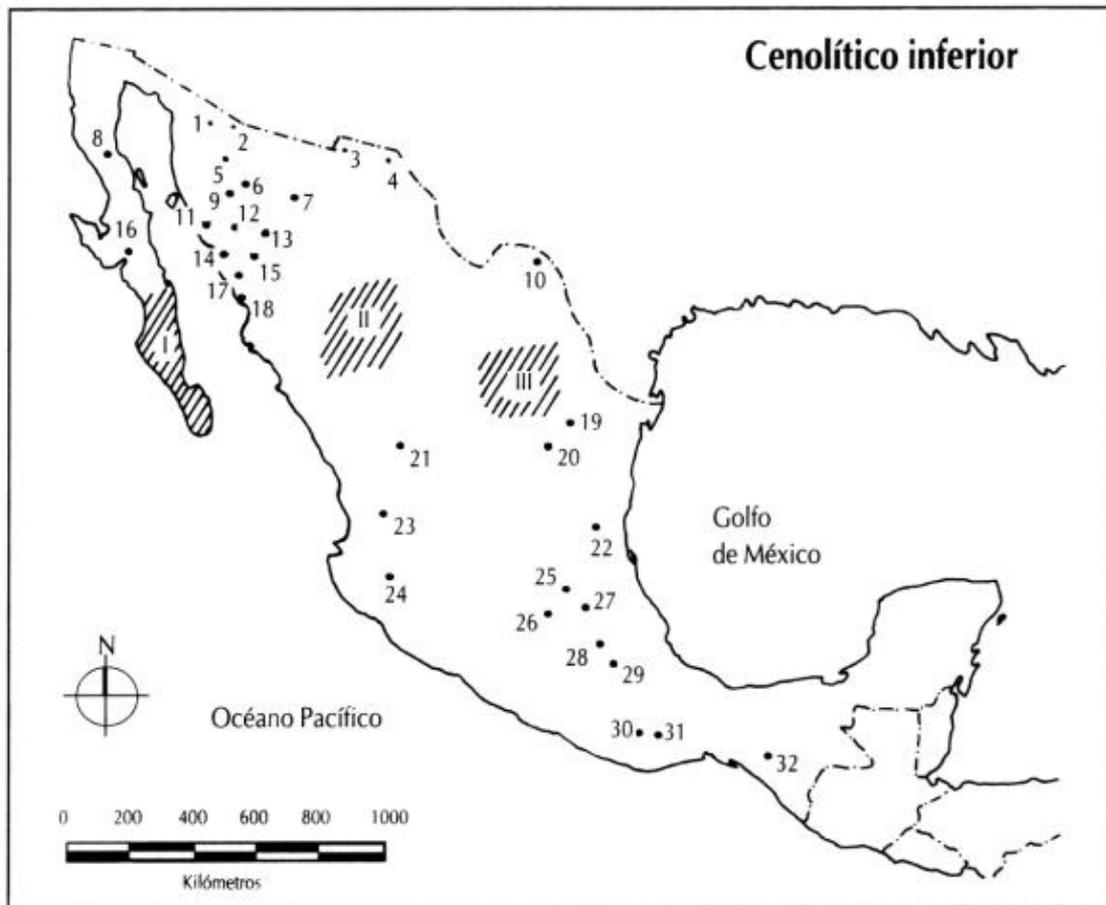
Miguel Olmos Aguilera dans son livre sur la musique et la mythologie de trois groupes taracáhita (les Yaqui, les Mayo et les Tarahumara) écrit que les ressemblances entre ces groupes lui « *font penser à l'existence d'un univers spirituel commun qui s'exprime au travers des coïncidences et des oppositions d'un modèle esthétique, rituel et mythique...* »[Note553](#), qui précise un peu plus une cosmovision émergeant du même tronc culturel. La région de Oasisamérica place les différents groupes dans un fond mythique commun d'un être au monde soumis aux relations établies avec, par exemple, un animal « *méta-symbolique* » : le Cerf. Le Cerf est l'animal qui des Plaines du Nord jusqu'au plateau de l'Anahuac, avec la chasse au cerf des Azteca (le Momazaizo) crée le complexe symbolique où la danse du Maáso yi'iwa chez les Yaqui est encore de nos jours la mémoire de leur particularisme identitaire.

Partie 2 - fig. 17. Famille uto-azteca. Les astérisques signalent les langues éteintes.



Source : En le País de los Yaquis, Ma. De Los Angeles Orduño García

Ainsi, les Yaqui, par la préservation de leur identité, ainsi que de leur unité territoriale et ethnique, au cours du phénomène de sédentarisation et de différenciation des groupes Cáhita, sont les seuls à opposer une résistance militaire que les Conquistadors n'ont pu à aucun moment soumettre.



Source : Historia antigua de México, vol. 1, Manzanilla Linda y Leonardo López Luján.

Les études historiographiques dans cette aire de Oasisamérica occupée par les Cáhita, malgré les destructions et les pillages de nombreux sites archéologiques, confirment une présence humaine depuis plus de 5 000 ans, sans pour autant pouvoir affirmer que les peuples Cáhita étaient déjà constitués à une époque aussi ancienne.

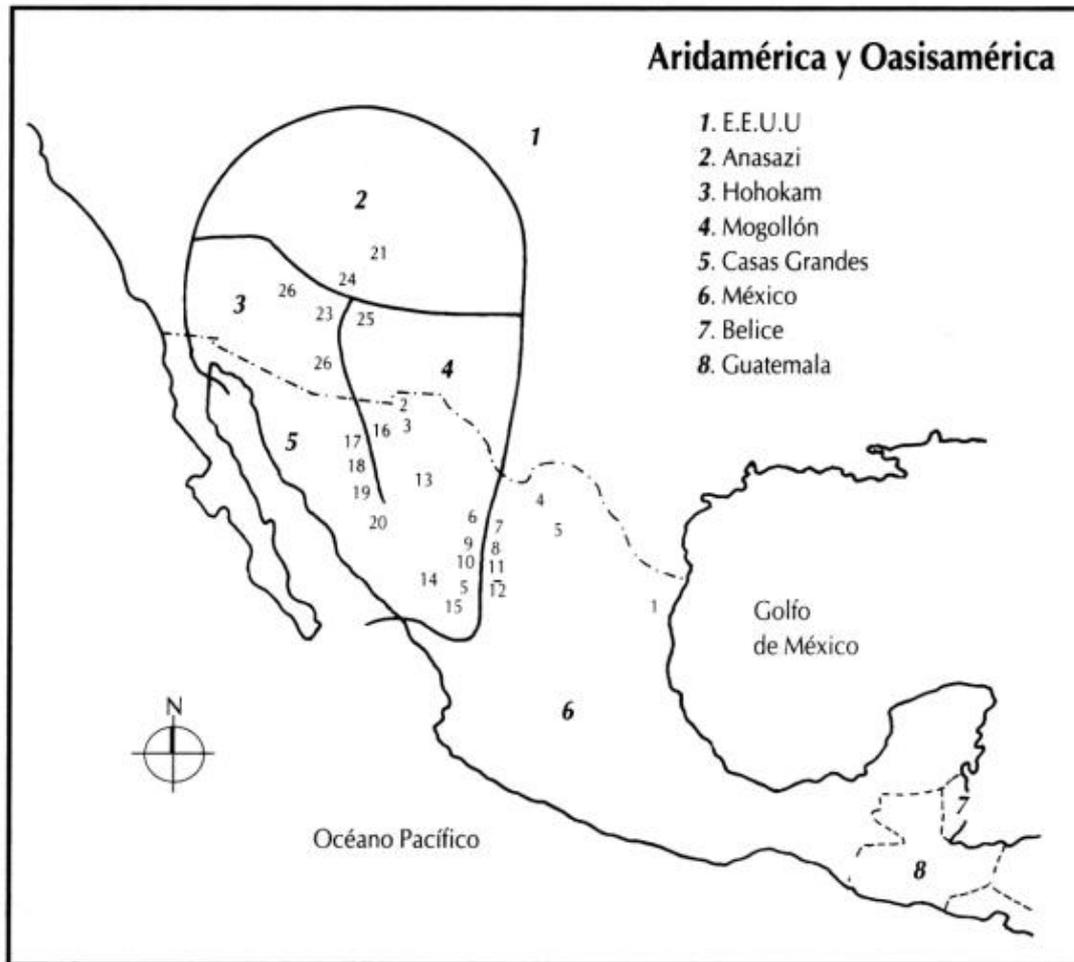
Le professeur Sandomingo propose la même datation considérant également que l'homme primitif de Pusolana occupait déjà cet espace depuis 5 000 ans. Ces estimations depuis les travaux récents [Note554](#), sont rendues caduques par la découverte de pointes cannelées du type « Clovis » et « Folsom », datant pour les premières de 15 000 à 10 000 ans [Note555](#). av. J.-C., et pour les secondes de 9 500 à 7 000 ans toujours av. J.-C. A Guaymas et à Cerro Prieto, des pointes Folsom sont datées entre 8 000 et 7 000 ans av. J. C. La carte de la localisation des pointes Clovis (Fig. 18) tracée par Lorena Mirambell, nous permet de voir pour le Sonora (la zone Nord-Ouest de la carte) les lieux de fouilles où ont été découvertes ces pointes.

Pour le Sonora, les sites concernés par la période du Cénolithique inférieur sont :

El Plomo, le n°1 ; Sásabe, le n°2 ; La Playa, le n°5 ; El Bajío, le n°6 ; Huásabas, le n°7 ; Pozo Valdez, le n°9 ; Los Janos, le n°11 ; Cerro Izábal, le n°12 ; Rcho Pimas y Algame, le n°13 ; Tostiota, le n°14 ; Las Peñitas, le n°15 ; Cerro Prieto, le n°17 ; et enfin le Cerro Guaymas, le n°18.

Au Sonora, mais aussi au Chihuahua et en Basse Californie [Note556](#), nous trouvons les vestiges archéologiques de la culture Cochise [Note557](#). (à partir de 8 000 av. J.-C.) qui a donné naissance aux groupes désormais connus sous les appellations d'Anasazi, de Hohokam et de Mogollón, groupes à qui, pour la zone mexicaine (Chihuahua, Sonora, Durango et Zacatecas), on a donné le nom de Cultura de Casas Grandes [Note558](#). (Fig. 19).

Partie 2 - fig. 19. Aridamérica et Oasisamérica.



Source : Historia antigua de México, vol. 1, Manzanilla Linda y Leonardo López Luján.

Dans l'État du Sonora en 1936 à Yécora et en 1937 à Soyopa, ont été découverts des restes de momies pétrifiées dont la plus ancienne (photographie ci-dessous) aurait près de 10 000 ans.

Partie 2 - fig. 20. La momie de Yécora.



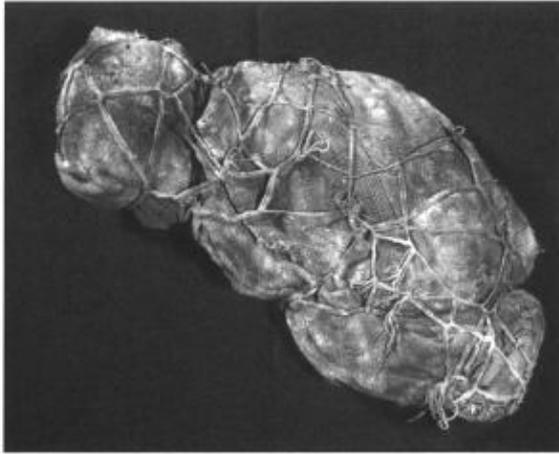
Source : Momia de Yécora, Fortunato Contreras Soto.

Fortunato Contreras Soto^{Note559}, a décrit en détails la momie de Yécora qui était dans un très bon état de conservation. Pour en donner un aperçu, la momie était enveloppée par six nattes (petates) attachées par une corde faite de palme et recouverte de pierres à chaux et d'écorces de pin. Elle portait une cape blanche et une tunique bleue qui, à partir des analyses effectuées sur la toile, ne seraient ni en coton ni en laine, mais en *ixtle*^{Note560}, c'est-à-dire en fibres de maguey filées. Enfin, il s'agissait d'un homme d'une trentaine d'années mesurant à peu près un mètre soixante quinze qui devait être un grand personnage^{Note561}, si l'on considère la confection du « *bulto mortuario* »^{Note562}, et si on le compare aux autres momies qui n'étaient pas enveloppées ou alors d'une seule natte.

Les fibres végétales étaient également utilisées pour fabriquer des filets, des liens, des cordelettes, des sacoches, des sandales, des musettes, des jupons pelviens, des sacs, et par conséquent des « *paquets mortuaires* » (Fig. 21).

Lorena Mirambell, d'ailleurs, attribue déjà aux hommes du Cénolithique supérieur, implantés dans des sites comme ceux de Basse Californie Nord avec le « *Complexe San Dieguito* », Basse Californie Sud avec le « *Complexe Comondú* » et le « *Complexe Cochise* » dans le Sonora, le Chihuahua et la Basse Californie Nord^{Note563}, ces progrès technologiques.

Partie 2 - fig. 21. Paquet mortuaire. Grotte de la Candelaria. Coahuila.



Source : Historia antigua de México, vol. 1, Manzanilla Linda y Leonardo López Luján.

Le Protonéolithique offre une situation presque identique, mais instaurant désormais la transition culturelle qui voit les débuts des premières tentatives agricoles, ce que montre la découverte dans la Cueva de la Golondrina de restes de maïs datant d'au moins 5 000 ans^{Note564}. Ces groupes de chasseurs-cueilleurs n'abandonnent pas pour autant la confection des objets en fibres végétales qui représentent, déjà à cette époque du Protonéolithique, l'une des particularités identifiables des tribus, ni celle de la confection d'artefacts lithiques avec un détail et une finition beaucoup plus minutieuse.

Enfin, pour apporter une vue d'ensemble des ethnies de Oasisamérica, les groupes de chasseurs-cueilleurs de la période archaïque, 7 000 à 2 000 av. J.-C., partagent des affinités matérielles qui s'expriment dans les premières cultures de maïs, de haricots, de Calebasses.

D'autres ressemblances sont également observées par exemple, la confection de textiles à partir de fibres végétales (agave, maguey, yucca), le maniement du atlatl, de massues en bois ou de bâtons incurvés, de cornes de cerfs, l'apparition de mortiers, de meules, de pipes tubulaires ainsi que de pierres chauffées pour cuisiner, la découpe de coquillages et de conques en chapelets, en boucles d'oreilles, en pectoraux, en oreillettes pour garder des épines d'agave, mais aussi la consommation de produits naturels de la famille des cactacées (biznagas, pitahayas, nopales), du mezcal, des cœurs d'agave et de palme, des racines, des tubercules, du miel, etc.

Les groupes de chasseurs-cueilleurs utilisent très largement le peyotl comme hallucinogène et produit stimulant, une pratique qui s'inscrit directement dans « *leurs coutumes religieuses, la magie, la sorcellerie, la médecine, les danses rituelles accompagnées par des instruments tels que des grattoirs, des tambourins, des hochets en Calebasses, des gourdes et des grelots* »^{Note565}. Walter Krickeberg, précise que l'enivrement par le peyotl est très répandu chez les « *Tarahumara et les Cáhita des États du Sonora, Chihuahua, Durango et Sinaloa* »^{Note566}. Gonzalo Camacho confirme cette indication : en préface du livre de Miguel Olmos Aguilera, il écrit, en parlant des ethnies situées dans cette aire de Oasisamérica, que « *les caractéristiques économiques, écologiques et culturelles des groupes qui habitèrent pendant la période préhispanique cette zone, correspondaient à un type culturel connu comme groupes des chasseurs-cueilleurs. Leur culture était reliée à la vénération d'animaux, comme le cerf, le dindon et l'ours, et à certaines plantes propres à la région, comme le peyotl* »^{Note567}.

Pour les groupes de chasseurs-cueilleurs la guerre était une activité très fréquente et ils avaient la coutume de brandir, lors des fêtes célébrant la victoire, les têtes ou la chevelure de leurs ennemis en guise de trophée. Ces populations de Oasisamérica avaient pris l'habitude de se peindre sur le corps et le visage des bandes de

différentes couleurs, noir, rouge, orange et blanc.

Les tatouages étaient également très usités comme chez les Yaqui, Yuma, Pima, Ópata, Maricopa, Sonora, Sinaloa, etc., qui portaient des bracelets, des boucles d'oreilles, des colliers, confectionnés à partir d'os, de graines, de pierres, de coques ou de coquillages. Les pratiques propitiatoires consistaient à se faire saigner avec des épines d'agave, la langue, le scrotum, les mollets, les cuisses, dans l'offrande de sang pour vénérer les formes stellaires (le Soleil, la Lune et les Étoiles) ou les esprits des plantes, des montagnes, des rivières, en un mot des éléments naturels.

Les brûlures faites par le feu étaient une autre forme du rituel propitiatoire ; cette pratique renvoie directement au Mamalhuatzli, le « *Perforateur* », qui reproduit le rapport symbolique avec les forces célestes et le feu intérieur qui libère l'individu de sa mortalité.

La période archaïque, d'après les matériaux sauvés des pillages, a joué un rôle important dans l'éclosion des cultes religieux qui, avec l'émergence « *d'une culture matérielle, constituèrent les fondements des futures civilisations méso-américaines* »[Note568](#).

Ces traits culturels, pour établir les rapports de concordance, entre Oasisamérica et ce qui est devenu Mesoamérica, sont représentés par le atlatl, les fibres végétales (avant que le coton ne vienne les supplanter) pour la confection des vêtements et des Codex, l'enivrement par les plantes hallucinogènes, l'auto-sacrifice par le saignement de la langue et d'autres parties du corps, les brûlures sur l'avant bras, les tlaquimilolli (les paquets mortuaires) où par exemple sont conservées les trois pierres du foyer, c'est-à-dire Tozpan, Ihuitl et Mixcóatl. Trois pierres qui rappellent le fondement de la « *Pierre divine* »[Note569](#), provoquant l'impact procréateur de la vie sur terre, de Chicomóztoc, qui dans une autre version du mythe de la création de l'humanité, voit Iztacmixcóatl, la « *Voie Lactée* » ou le « *Serpent de nuage blanc* », et Ilancueitl « *Jupes de vieille* », c'est-à-dire Cihuacóatl, « *Femme serpent* », donner la vie aux six enfants, Xelhua, Ténuch, Ulmécatl, Xicaláncatl, Mixtécatl et Otomitl, qui sont à l'origine des grandes générations des peuples Naha.

Dans la mythologie yaqui, la Napo Wisaim Jisnakame, la « *Voie Lactée* », est l'essence de vie à l'origine des Surem, les ancêtres des Yaqui ou Yo'emem, hommes de petites tailles qui évoluent pour devenir, surtout ceux qui vivaient au Nord, des kikimam, c'est-à-dire des géants[Note570](#).

La cosmovision des peuples amérindiens du Nord, Oasisamérica et Aridamérica, offre une symbolique où les marqueurs de la coalescence, voire plutôt de « *l'in-coaction* »[Note571](#), reproduisent cette dimension qui mène vers la liberté : celle que Quetzalcóatl réalise.

Oasisamérica, à partir de 5 000 ans, dans la constitution de sa réalité culturelle, voyait déjà se mettre en place la formation des premiers villages sédentaires et agricoles (entre 5 500 et 2 500 av. J.-C.) où la présence de l'homme s'était déjà illustrée par la production de pétroglyphes, géoglyphes et autres pictogrammes : un art fait de formes géométriques, points, lignes et cercles, mais aussi de figures humaines, animales et abstraites.

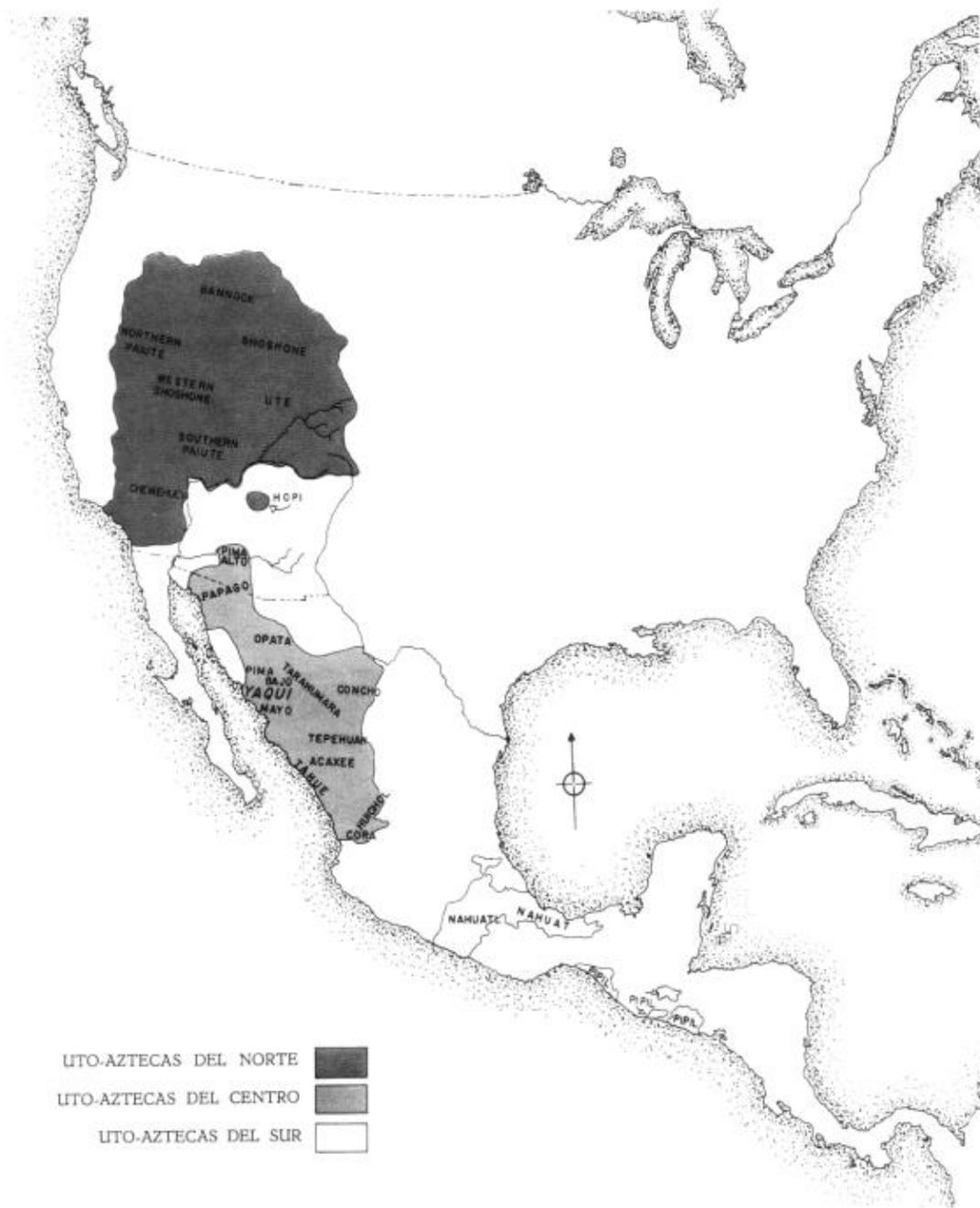
Le phylum uto-azteca (déjà actif depuis 5 000 ans), pour nous rapprocher des peuples Cáhita et de Pusolana, nous amène à considérer les mouvements migratoires des Naha. La présence des Naha sur le continent mexicain, selon la réflexion de Duverger dans son livre sur la Méso-Amérique, pourrait se situer dans un cadre temporel de l'ordre de 7 000 à 8 000 ans ; pour les Cáhita ou plus précisément pour un groupe[Note572](#), très ancien dont on ne connaît pas le nom, Lourdes Gracia Vilches et Germán Ayala Lagarda, se placent dans une période similaire qui débute vers 8 000 ans.

A défaut de nous appuyer sur les hypothèses avancées, nous suivons le professeur Sandomingo qui confirme l'entrée des Naha, sur le territoire cáhita, depuis au moins 3 000 ans, par l'Est de la Sierra Madre, dans les États aujourd'hui appelés Chihuahua, Sonora et Sinaloa jusqu'au Río Fuerte.

Les prémices culturelles de la civilisation nahuatl sont déjà présentes 4 000 ans [Note573](#). av. J.-C., avec le noyau de diffusion qui a pris le nom de «*culture archaïque*» [Note574](#). A ce propos et comme le fait remarquer Krickeberg, il serait inexact de penser que les «*créateurs de cette culture*» [Note575](#). étaient des hommes «*primitifs*».

Pour Carlos Basauri, la culture archaïque est descendue du Nord en empruntant le corridor de la côte occidentale et a laissé des traces de sa présence dans les États de Nayarit, Colima, Jalisco, Michoacán et dans une partie de Guanajuato [Note576](#), dont le centre d'épanouissement se situe dans la vallée de México avec les sites de Ticomán et de Zacatenco, que Vaillant différencie pour établir une distinction entre la culture de Zacatenco et son origine occidentale et la culture de Ticomán et ses influences venues de la côte du Golfe. Les autres sites d'importance sont ceux del Arbolillo, de Tlatilco et de Cuicuilco.

Partie 2 - fig. 22. Les Uto-azteca.



Source : Los Yaquis. Historia de una cultura, Edward H. Spicer.

Les hommes de la culture archaïque « possédaient déjà la plus plupart des caractéristiques d'une culture supérieure ; ils étaient sédentaires et agriculteurs et ils disposaient de différents moyens techniques (surtout la poterie et le tissage) ; c'est-à-dire qu'ils possédaient tous les germes d'une culture qui en moins de 1500 ans atteindrait l'apogée des cultures Toltèques et Aztèques, après être passée par l'ère théocratique » [Note577](#).

La théorie de Tozzer et de Spinden [Note578](#), qui considère que la langue de la culture archaïque provenait du même groupe linguistique que celui des Tolteca et des Azteca, c'est-à-dire du « *nahuatl* » ou plutôt du « *nahuat* » [Note579](#), devient recevable quant à l'ancienneté désormais reconnue aux Nahua ainsi qu'à celle de

l'agriculture.

En fait, cette théorie apporterait la « *preuve que les Nahua furent les porteurs de la dissémination de l'art archaïque, étant donné que la séparation a dû s'effectuer après la culture de la céréale* »[Note580](#).

La culture archaïque avec ses créations comme les figurines, les *metates* (pierres pour broyer ou moudre le maïs), la poterie, mais aussi le pilon, les meules et autres artefacts, qui sont venues « *enrichir le sous-sol depuis le Nord de México, (Durango, Zacatecas, etc.), jusqu'aux zones sud-américaines, (Colombie, Venezuela, Equateur, etc.)*... »[Note581](#), est loin d'être celle d'un peuple de « *primitifs* ».

Comme le souligne Walter Krickeberg, les « *découvertes archéologiques ... permettent de conclure ... que les hautes cultures des temps les plus anciens reçurent d'une même patrie les forces qui produisirent leur ascension. Les strates les plus profondes ... montraient toujours et n'importe où l'héritage de deux peuples très anciens, précurseurs de toutes les hautes cultures méso-américaines : les Archaïques et les Olmèques* »[Note582](#).

Mais la distinction entre les deux cultures, apparaît moins évidente si l'on se réfère à la théorie de Duverger qui donne une ancienneté de 7 000 à 8 000 ans aux Nahua qui, compte tenu de leur particularité à être les seuls à se sédentariser ou à se nomadiser, selon la nécessité, portent les germes d'une connaissance et d'un mode de pensée à même de produire ce phénomène « *d'accrétion* »[Note583](#), capable d'intégrer les vagues successives des migrations nahua.

Par exemple, le phénomène « *d'accrétion* », autour de la forme circulaire de la pyramide de Cuicuilco, nous renvoie aux formes spiralées des peuples uto-azteca du Sonora, qui seront évoquées dans la troisième partie de notre travail, avec son symbolisme du feu et de l'eau sacrée et nous renvoie aussi à l'apparition, pour la période de l'archaïque final, de la figure de ce vieillard portant sur son dos ou sa tête un pot en terre, représentant le vieux dieu du feu : Huehuetéotl. Il participe aussi au mythe de la chute de Técpatl avec l'émergence de Chicomóztoc.

La distinction, par contre, apparaît beaucoup plus opérante, dans le dénominateur commun des peuples Chichimeca, si, à partir des traditions et des mythes, nous situons les deux groupes qui sont venus s'établir dans la Vallée de México. Nous aurons donc, les Otomi ou Quinametzin[Note584](#), groupe de la famille Oto-Mangue à laquelle Duverger attribue une très grande antiquité et les Teochichimeca ou Nahua, qui d'après les estimations précédemment établies pourraient bénéficier de la même ancienneté.

Ainsi, la valeur référentielle du terme « *Chichimeca* », pour les Otomi et les Nahua, renvoie à une origine commune qui prend naissance dans la mythique caverne de Chicomóztoc ; la matrice féconde des peuples appelés Nahua-chichimeca, Oton-chichimeca (les Otomi)[Note585](#), Nonoalca-chichimeca (les Olmeca de la côte du Golfe) ou Tolteca-Chi-chimeca.

Sahagún, à propos du processus de différenciation, présente les Otomi comme des hommes « *maladroits, rustiques et inhabiles* »[Note586](#), et le mot le plus usité pour désigner la maladresse et la grossièreté d'une personne quelconque était celui de « *Otomite* ».

Les Nahua ou Teochichimeca sont par contre présentés, certes comme des barbares (tous les Chichimeca l'étaient) mais aussi comme de très bons chasseurs, de superbes tailleurs de pierres (pointes de flèches ou pierres précieuses), d'excellents plumassiers et corroyeurs, et surtout comme les inventeurs de la médecine traditionnelle grâce à leur connaissance des plantes.

Les Oto-Mangue peuvent donc être considérés et à juste titre, comme les « *autochtones du Mexique central* »[Note587](#), ceux dont l'installation sur le plateau de l'Anahuac doit être située « *au début du processus de sédentarisation qui commença huit mille ans avant J.-C.* »[Note588](#). Mais, il ne faut pas pour autant ignorer

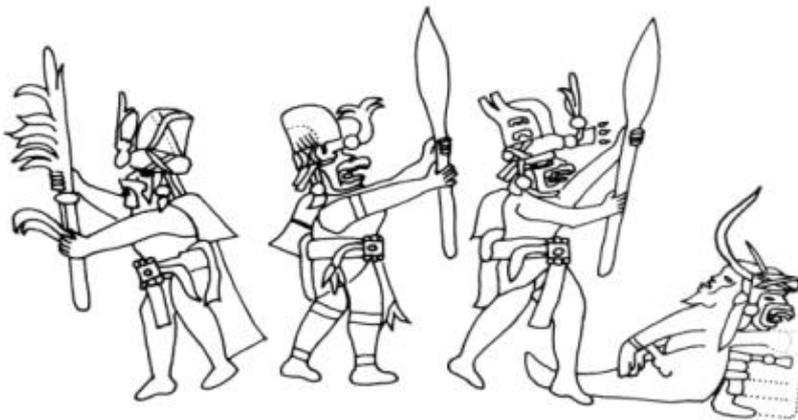
que les Nahuas (dont nous devons admettre que « l'autochtonie » sur le Plateau central n'est pas encore reconnue) sont les seuls à présenter la particularité d'intégrer les deux « systèmes culturels »[Note589](#), du nomadisme et de la sédentarisation ; ce « processus d'accrétion » que les Otomi étaient incapables de produire.

Christian Duverger, à propos des Oto-Mangue, a d'ailleurs écrit : « La grande continuité territoriale qui les caractérise indique que ce groupe eut historiquement peu de goût pour l'expansion et la dissémination. Il y a là un élément important qui aide à comprendre la nature de la sédimentation historique de la Méso-Amérique »[Note590](#).

Les Nahuas constituent donc le seul peuple qui soit capable d'induire ce phénomène de mutation ou de régénération évolutive, créant les modalités d'homogénéisation qui fondent le facteur d'unité que Duverger a appelé : « Nahuatlité »[Note591](#). Le flux constant des populations uto-azteca restituent parfaitement ce processus qui leur permet d'imposer leur système de pensée ; par exemple dans le cas des Olmeca, le relief de Chalcatzingo dans l'État de Morelos (Fig. 23), exprime la suprématie des Olmeca sur les Otomi ou plutôt sur les Quinametzin, ces géants qui, dans la *Légende des Soleils*, sont dévorés par les jaguars annonçant la fin du premier Âge, celui de Tezcatlipoca.

Ce dessin représente une scène où trois guerriers Olmeca, portant chacun un masque de jaguar et brandissant un bâton, viennent de vaincre un Quinametzin.

Partie 2 - fig. 23. Relief de Chalcatzingo.



Source : Los antiguos reinos de México, Nigel Davies.

Pour préciser encore un peu plus les liens de parenté entre les « Archaiques » et les Nahuas et définir aussi une séquence temporelle plus longue que celle communément accordée à la présence des Nahuas dans la Vallée de México[Note592](#), le professeur Sandomingo, nous permet de reconsidérer ce point.

Les « Archaiques » sont décrits, par le professeur Sandomingo, comme des hommes raf-finés, savants et artistes qui ont donné naissance au « Toltecat »[Note593](#). Ils pratiquent des rites funéraires de sépultures ou de crémation pour honorer leurs morts, ainsi que la coutume, héritée des peuples de chasseurs-cueilleurs, de s'extraire par des ponctions, incisions et autres perforations, du sang des différentes parties du corps. Les Nahuas ont gardé cette pratique dans leurs rites de purification et leurs cérémonies propitiatoires.

Les Olmeca, dans la normalisation de l'écriture glyphique, ont intégré le signe de la croix de Saint-André qui est à la base du glyphe azteca ullin^{Note594}, et qui est un élément indispensable de la cosmovision générée par les Tolteca, car il est associé à la dimension « *plus ultra* » du dieu Quetzalcóatl.

Pour donner un deuxième exemple, le motif en U qui en « *Méso-Amérique est associé à l'eau et à la lune* »^{Note595}, nous renvoie au symbole nahuatl connu sous le nom de yacametztlī, « *nez de la lune* », qui correspond à la pratique de la perforation du septum nasal, com-me représentation, chez les Nahuā, des dieux de l'ivresse et des déesses lunaires. Ornement nasal que les Yaqui ont porté jusqu'à l'arrivée des missionnaires.

Les influences de la Toltecáyotl, « *Toltéquité* », émergent lentement dans les manifestations culturelles et artistiques de Cuicuilco^{Note596}, de Tlatilco^{Note597}, ou del Arbolillo, où sont déjà présents les maîtres des arts, les « *Toltecat* »^{Note598}, que nous retrouvons, quelques millénaires plus tard, comme artisans de la fondation de Teotihuacan. Brasseur de Bourbonnais, à propos de Teotihuacan, a découvert, dans un manuscrit de la collection Aubin, que le véritable nom de la métropole de Teotihuacan était Toltecat^{Note599}, et que les bâtisseurs de la ville furent les Tolteca, c'est-à-dire les maîtres de la Toltecáyotl.

Nous faisons référence ici à cette civilisation que Miguel León-Portilla appelle les « *an-ciens Tolteca* »^{Note600}, les créateurs de Teotihuacan, pour les différencier des « *récents Tolteca* », les fondateurs de Tula ou Tollan.

Les Azteca, la dernière des sept tribus à être sortie du mythique Chicomóztoc, reconnaissent en Teotihuacan la cité des Dieux où fut créé le cinquième Soleil ; le legs des anciens Tolteca que Tlacaélel réinterprète pour imposer la vision mystico-guerrière du Peuple du Soleil. Mais, à la même époque, d'autres Seigneuries comme celles de Texcoco ou de Huexotzinco, avec Netzahualcóyotl et Tecayehuatzin, ont tenté de préserver la pensée des temps anciens, connue sous le nom de la « *vision Quetzalcóatl du mon-de* ».

Ainsi, à partir des informations en notre possession et avant de réussir à valider cette hypothèse d'une migration nahuatl beaucoup plus ancienne, nous pouvons affirmer que les migrations nahua, sur la terre des Cáhita, sont confirmées depuis 3 000 ans av. J.-C., avec une première vague composée de Tolteca. Vers 1 000 ans av. J.-C., nous avons une deuxième vague composée aussi de Tolteca. Cette deuxième vague a introduit l'écriture hiéroglyphique avec ses trois modes : le représentatif, l'idéographique et le phonétique^{Note601}. Manuel Orozco y Berra confirme ce propos : « *En arrivant du Nord, les Tolteca pour fonder la monarchie de Tollan, apportaient déjà l'écriture hiéroglyphique, mise en pratique dans leur ancienne Huehuetlapallan* »^{Note602}. Il fait également référence aux niveaux de langue distincts entre le vulgum et le prêtre, dont la lourde tâche consistait à conserver la mémoire de l'avènement de leur mythologie, de leurs dieux, du savoir ésotérique, des histoires légendaires et des dates mémorables illustrées sur les peintures des Codex.

Puis, les Azteca sont passés entre le IXe et le Xe siècle et les hordes de Chichimeca à partir du Xe siècle^{Note603}.

Les chemins du Nouveau Monde

Les Yaqui ou plutôt les sept peuples Cáhita^{Note604}, sont les descendants directs des anciennes tribus nahua qui, lors de leurs migrations vers le Plateau central, se sont détachées du tronc commun pour donner naissance aux futures nations de Pusolana, comme par exemple, les Pima (500 à 300 av. J.-C.), les Ópata et les Pápago (300 apr. J.-C.), les Tarahumara (600 av. J.-C.) et bien sûr les Yaqui (200 apr. J.-C.).

Le « *Complexe Cochise* », par la continuité de sa séquence culturelle, qui s'étend sur plusieurs millénaires, pourrait constituer, dans une certaine mesure, la souche commune à l'origine des futurs groupes de Oasisamérica dans laquelle nous pouvons supposer que les Nahua prendraient également leurs racines. Cette

supposition [Note605](#), s'appuie sur un fait indiscutable : nous savons que les Nahua « *appartiennent à la grande famille linguistique Nord-américaine* » [Note606](#).

La figure 24 nous permet de situer les différents noyaux où ont été observées les interactions entre les langues parlées par les peuples mentionnés mais dont la situation ethnolinguistique ne signifie pas forcément une continuité culturelle. Le premier noyau important de diffusion est celui des peuples Athabasca ou Athapasca, à partir duquel sont apparus, par exemple, les groupes Californiens, Yuma, Dieguino, Luiseño, Gabrielino, Chumash, Salinan et les groupes de la Basse Californie, Cochimí, Waicurí et Pericú.

Le deuxième noyau de dispersion propose une distribution beaucoup plus ample avec, pour ne citer que les groupes les plus significatifs, les Apaches et leurs neufs familles apparentées, également les Sioux, Hopi, Shoshone et les sept familles Nahuatlaca, d'où sont issus les Azteca, c'est-à-dire le noyau de la filiation Shoshone-Azteca [Note607](#), dont les in-fluences sont encore observables chez les Pima, Tepehuan, Huichol, Cora, etc. Les Tolteca sont peut-être issus du noyau des Shoshone-azteca, si les « *Shoshone parlaient effectivement nahuatl* » [Note608](#). Enrique J. Palacios fait référence ici au groupe Tolteca de 1000 av. J.-C. qui constitue, selon les informations en notre possession, la deuxième vague migratoire des nations Nahua.

Partie 2 - fig. 24. Les noyaux des familles linguistiques.



Source : Apuntes sobre el dialecto yaqui, Palemón Zavala Castro

Mais, pour évoquer la thèse la plus communément acceptée quant à l'origine des fondateurs de la « Méso-américanité », Sahagún et les précurseurs^{Note609}, des études méso-américaines, attribuent une provenance orientale à ce noyau culturel. Ils reçoivent alors, à tort, le nom d'Olmeca et à ce titre, ils sont considérés comme la culture Mère des civilisations méso-américaines.

Mendizábal dans sa réflexion sur les caractéristiques culturelles des Olmeca, propose de les appeler Tolteca en attribuant à ce terme sa valeur culturelle et non pas ethnique, c'est-à-dire tout ce qu'il définit comme « *les effets du contact des civilisés Ulmeca ori-entaux, avec la grande masse nahua originaire du Nord qui occupait le haut plateau* »[Note610](#). Sahagún, dans son œuvre monumentale, est d'ailleurs le premier à formuler cette idée quand il écrit : « *Ces derniers ainsi appelés, (Olmeca), et situés vers la naissance du soleil [...] affirment qu'ils sont des Tolteca, ce qui signifie qu'ils sont les maîtres de tous les arts, les premiers et les plus habiles en tout et qu'ils sont les descendants des Tolteca* »[Note611](#).

Les Tolteca, dans l'acception culturelle du terme et dans le processus de « *nahuatlisa-tion* » des peuples méso-américains, sédimentent alors les formes culturelles qui fédèrent le concept de « *Méso-américanité* ».

Même si, comme le fait remarquer Duverger, il est aujourd'hui trop tard pour débaptiser[Note612](#) les Olmeca, rien ne nous empêche, à partir des observations de Sahagún, de les appeler Tolteca.

D'ailleurs, le terme Ulmeca[Note613](#) est un adjectif qui en réalité désigne les « *gens du pays du caoutchouc* », que les Azteca attribuaient aux habitants de la côte du Golfe. En nahuatl, caoutchouc s'écrit ulin ou ullin et prend le sens de latex, un arbre « *appartenant à la famille des moracées (Castilla elastica) qui pousse dans les jungles tropicales et marécageuses du Tabasco, au bord du Golfe du Mexique* »[Note614](#). Ce terme aurait une provenance orientale et nous renvoie au concept du Nahui Ollin[Note615](#). Ainsi, le terme ulin semble introduire une certaine filiation entre les Azteca et le peuple de la côte du Golfe auquel, dans la reconnaissance des affinités culturelles, ils attribuent le signe contenant toute la sacralité de leur perception cosmique.

Mais ulin est aussi le terme que les Yaqui utilisent pour nommer la balle dont ils se servaient pour jouer au *gocgúmmari* et qui selon Alfonso Fabila[Note616](#) était fabriquée à partir de la résine de Gaïac (Guayacán) ou avec le cœur du Mezquite. Comment se fait-il que le même terme soit utilisé par les Cáhita (les Yaqui) alors qu'on lui attribue une origine orientale ?

La réponse à cette question est sans doute en relation avec l'étymologie du mot ulin et la valeur symbolique du glyphe Ollin. Le glyphe Ollin, déjà représenté chez les Olmeca, apparaît alors comme un concept extrêmement ancien, porteur de la « *loi du centre* » qui superpose les niveaux des trois quadrilatères, dynamisant la perception cosmique des Nahua. Mendizábal a eu parfaitement raison d'appeler ces Olmeca « *Tolteca* », car malgré la complexité des migrations Nahua, nous savons désormais que les Olmeca ne sont pas plus originaires de la côte du Golfe que de l'Occident.

Pour Christian Duverger, les Olmeca « *...sont autochtones partout où l'on retrouve leurs traces* »[Note617](#), ce qui rend enfin caduc le « *primat accordé à la côte du Golfe* »[Note618](#) pour réévaluer un contexte qui doit « *ré-agencer le puzzle et combiner ce qui pourrait paraître antinomique, à savoir : la distribution du style olmèque dans toute la Méso-Amérique, la simultanéité de son apparition sur tout ce territoire, son autochtonie qui explique les variations locales dans l'expression plastique et le fait qu'il ne dérive pas des cultures agricoles qui le précèdent* »[Note619](#).

La théorie des Teochichimeca devient recevable, car ils peuvent constituer le noyau « *d'accrétion* » qui permet aux Olmeca, de la côte du Golfe à celle du Pacifique, de se révéler simultanément et de devenir la culture de référence. Par contre, la théorie des Tolteca reste encore de l'ordre de la spéculation malgré les qualités reconnues à ceux dont l'étymologie du nom peut signifier « *homme de culture, originaire de Tollan, métropolitain, artisan, artiste, etc.* ». Les Tolteca, selon Christian Duverger, sont « *présen-tés ou décrits comme des savants : connaisseurs des vertus des plantes, inventeurs du calendrier et de l'art divinatoire, initiés aux mouvements des astres, ouverts aux spéculations philosophiques et théologiques...* »[Note620](#).

Prendre en considération l'antiquité des Teochichimeca c'est s'interroger sur la validité des récits légendaires des peuples issus de la mythique Huehuetlapallan ou Tollan Tlapallan, que Sahagún interprète comme une

mauvaise orthographe de Tlillan Tlapallan, le lieu du rouge et du noir, du savoir et de l'écriture^{Note621}. La région de l'obscurité/lumière (l'Est) ou de la lumière/obscurité (l'Ouest), qui se place en réalité dans un rapport symbolique qui fait prévaloir la fusion de ce qui fonde l'entre-deux constituant finalement l'axe central du retour à l'origine^{Note622}, à « *l'essence des choses* ».

La localisation géographique des lieux d'origine participe du même rapport métaphorique que la position des axes pour « *dresser la carte de l'Univers* » ; le véritable exploit consiste, non pas à situer la position des axes du monde, mais dans la capacité à trouver le lieu « *méta-physique* » de l'infini, du retour à l'inné.

Lieux aujourd'hui mythiques et aux noms évocateurs comme : Huehuetlapallan, Tlillan Tlapallan, Tamoanchan ou Chicomóztoc, qui, dans la parole mythique, ont été créés par la grande nébuleuse cosmique que les Nahuas vénèrent sous le nom d'Iztacmixcóatl. La Voie Lactée est l'espace où prend forme ce que Laurette Séjourné a appelé « *notre origine lumineuse* », Gutierre Tibón la « *réintégration de la conscience* » et Miguel León-Portilla « *l'essence des choses* ».

La mythique Huehuetlapallan, généralement située au confluent du Río Gila et du Colorado apparaît, pour Fortunato Hernández, comme le point de départ des Tolteca et des Cáhita, et plus précisément des Yaqui. Les Tolteca se battent contre les différents peuples de Pusolana pour finalement s'installer autour des rives des fleuves Yaqui, Fuerte et Sinaloa. Fortunato Hernández précise aussi que les Indiens de Pusolana « *étaient très inférieurs aux Tolteca qui en peu de temps les dominèrent et devinrent les maîtres de cette terre jusqu'à la date où les Espagnols envahirent la province* »^{Note623}.

F. Clavijero, indique, pour cette nouvelle vague migratoire Tolteca, une date presque similaire ; il estime que les Tolteca sont partis de Huehuetlapallan l'année 1 Técpatl^{Note624}, de 511 apr. J.-C. La migration se fait sous les ordres de sept Seigneurs (Zacatl, Chalcatzin, Ehecatzin, Cohuatzin, Tzihuacóatl, Metzotzin et Tlapalmetzotzin) qui mènent leur peuple vers la nouvelle Tollan. Ainsi, les Tolteca agrègent, par un processus « *d'identification apposée* », les habitants du Plateau central (Colhuacan, Cholula), les Mixteca (les fondateurs de la sagesse sacerdotale), les Maya ainsi que les descendants des anciens Olmeca de la côte du golfe^{Note625}.

Alfonso Fabila, retraçant la préhistoire des peuples autochtones de Pusolana, place également l'origine des Yaqui à la confluence du Río Gila et Colorado, mais vers 300 apr. J.-C.^{Note626}. Ce n'est que vers 500 apr. J.-C., à cause sans doute des phénomènes de pression des autres groupes migrants qu'ils s'installent sur les rives du fleuve Yaqui, le Jiak Ba'tue. Enfin, c'est entre 500 et 1500, que les Yaqui, d'après Alfonso Fabila, élaborent le patron culturel de la constitution des huit villages (une idée que ne partagent pas tous les ethnologues, car la plupart considèrent que ce dispositif des huit villages a été imposé par les jésuites) comme représentation symbolique de la confédération Indienne regroupant les huit nations principales de Pusolana : Yaqui, Mayo, Pima, Ópata, Pápago, Seri, Euleve et Apache. Cette hypothèse traduit une certaine vérité car, à part les Apaches et les Seri qui ne sont pas des Nahuas, les autres ethnies s'inscrivent dans la composante des migrations nahua à la base de l'émergence de ces peuples.

Mais nous partageons à vrai dire plus l'opinion du professeur Sandomingo qui, au-delà du fait indéniable que les Yaqui se considéraient comme frères des peuples nommés, fait apparaître ces derniers comme le vecteur agrégatif des sept peuples Cáhita, instaurant cette confédération Indienne autour d'un chiffre sept^{Note627}, qui doit être interprété dans sa valeur symbolique. Les traditions évoquent ce temps où la confédération jouissait d'une autorité qui s'étendait des limites du territoire Seri jusqu'au Río Mocerito, entre les mains de Caciques. Tepache^{Note628} est l'un d'entre eux, un Seigneur reconnu pour sa sagesse, qui se croyait être le fils du Soleil^{Note629}. L'étymologie de son nom^{Note630}, nous insère dans le domaine des influences cosmiques car son nom signifie : « *une pierre, Te ; puis en-dessous de la pierre un champ, Pa ou Pari ; ensuite une forme honorifique et de distinction, Tzin qui par la suite deviendra Chi ou Che, ce qui donne tout ensemble Tepache ou Tepatzin* »^{Note631}.

La forme nominative induit à nouveau les éléments constitutifs du temps mythique du bat-naátaka où la personne, grâce au nom qu'elle porte, reçoit son appartenance à une cosmo-anthropogénèse qui prend corps dans la dimension « *métaphysique* » de l'origine de son existence. Pour être plus clair, nous observons que, avant que les frères évangélistes n'imposent leur propre représentation cosmogonique, leurs images sacrées et leurs noms apostoliques, les Yo'emem portaient des noms en accord avec leur appartenance à un ordre de création qui, pour les plus significatifs, sont conservés dans les légendes yaqui.

Ania'luute, qui peut aussi s'écrire Aniabailu'tek, « *un Monde qui se termine ou le climat agréable s'est terminé* », introduit un parallèle troublant avec Cuauhtémoc, « *Aigle qui est tombé ou Soleil dans son déclin* », le premier nom yo'eme que les Espagnols ont consigné. En fait, Aniabailu'tek et Conibomea, sont les deux Yaut yo'eme qui ont signé le traité de non agression avec le capitaine Hurdaide en 1615^{Note632}, scellant de cette manière la fin des hostilités. Pour restituer le cadre du choc culturel entre deux visions du monde, la *Légende yaqui des prédictions* conserve les noms de ces hommes issus de la cosmovision yo'eme qui s'appellent : Napo Wisaim Jisnakame, « *Voie Lactée* », Zapajizai, « *Chevelure de neige* »^{Note633}, Guatachomócame, « *Chevelure de chiquihuite* », Omteme, le « *Colérique* », Cúbuae, « *Mange du mezcal* », Corasepe, « *Celui à la double lèvre* », Akimore, « *Forêt de cactus battus* », de Re'epácame, « *Celui à la boucle d'oreille* », Yazikue, « *Croix de pierre* », etc. Ces noms, pour les trois premiers, sont l'expression du sentiment yo'eme d'être les enfants de la lumière cosmique^{Note634}, comme la Bible, pour les Espagnols, instaurait l'ordre du monde et les lois universelles.

Partie 2 - fig. 25. Teotépatl.



Source : El pueblo del sol, Alfonso Caso.

Le changement de nom, pour les Yo'emem, provoque la rupture entre l'être au monde des Amérindiens et la volonté des évangélistes d'instituer un nouvel ordre où l'autre (l'Amérindien) perd son individualité et son identité ; il porte désormais un nom chrétien pour appartenir de cette façon à la Loi du Dieu véritable.

Dans ce phénomène de l'interchangeabilité des formes identifiées, nous avons remarqué que les chefs de guerre de El Yaqui, au-delà des confusions patronymiques que nous avons déjà signalées, se réapproprient des noms yaqui ; par exemple, José María Leyva devient Cajeme, « *Celui qui ne boit pas* » et Juan Maldonado prend le nom de Tetabiate, « *Pierre qui roule* ».

Leur comportement s'inscrit dans le processus de préservation de l'être au monde que leurs ancêtres leur avait légué. Par ce comportement ou par la re-appropriation de leur ipséité, ils se situent dans ce temps du bat-naátaka qui voit la Victoire des chefs légendaires sur les yorim ; victoire dont l'enjeu était, en réalité, d'accepter la venue des blancs ou de retourner vers leur origine première, celle que les Surem réintègrent.

Aniabailu'tek, ce chef extraordinaire, est de ceux qui sont restés pour affronter l'homme blanc et d'une certaine manière accepter la nouvelle réalité en cette époque où la splendeur de la nation Cáhita n'était plus qu'un très vieux souvenir ; la signification de son nom, « *Un monde qui se termine* », contribue dans la rencontre avec l'autre, à marquer le destin des Amérindiens qui vont désormais devenir les hommes baptisés du monde chrétien.

Il y a donc 3 000 ans av. J.-C.[Note635](#), pour nous en tenir aux datations admises, les Nahua et plus précisément les Tolteca faisaient leur entrée sur le futur territoire des Yo'emem où, au fil des migrations, sont apparues les « *cinq grandes zones culturelles* »[Note636](#). Au Nord se trouvaient les Pima alto, sur la côte du Golfe de Cortés les Seri, au Sud-Est les Ópata, encore plus au Sud les Pima bajo, et au Sud de ces derniers les nations Cáhita, avec enfin à l'Est des Cáhita les Tarahumara.

Les Yaqui sont des Nahua et peut-être des Tolteca, ceux qui pour Sahagún sont les ancêtres des Olmeca, car ils constituent la première génération qui est sortie de la Tollan[Note637](#), originaire. Les « *Sages* » nahua, au cours du Colloque des douze[Note638](#), organisé par les moines espagnols pour qu'ils apportent les réponses sur leur conception du monde, ont indiqué comme premier lieu d'origine des dieux et de leur connaissance : Tollan.

Le Lienzo de Jucutácato[Note639](#), établit une chronologie des mouvements migratoires où les Olmeca apparaissent comme ceux qui partent à la recherche des Tolteca après leur départ de Tollan[Note640](#) ; ces mêmes Olmeca qui peuplent la mythique Tamoanchan. Le site de départ, dessiné sur le Lienzo, porte le nom de Chalchiuhtlapazco, « *dans la Cuvette de pierres précieuses* » (à nouveau association de la pierre et de la profondeur) d'où sortent les maîtres des arts, les Tolteca, et toutes les générations des Nahua. La route de dispersion, après leur départ, signale comme lieu de rencontre de toutes les nations nahua, Xiuquilan, « *Lieu d'où provient le temps* ». Xiuquilan, sur le Lienzo, est représenté par un Arbre en fleur qui par sa taille évoque la transcendance de sa superposition avec celui de Tamoanchan.

Après « *un temps indéterminé* »[Note641](#), les peuples à nouveau se séparent sur la quadrature du monde ; les Olmeca uixtotin se dirigent vers l'orient et les Tolteca retournent vers le Nord, vers le lieu de leur origine : Chicomóztoc. Les deux autres routes, comme le précise Antonio Lorenzo, ne sont pas identifiées[Note642](#).

Enfin, pour accorder sa part de vérité à l'avènement des Nahua, nous sommes enclin à penser que la mythique Huehuetlapallan ou Tollan Tlapallan, comme l'a nommée Sahagún, introduit un concept « *méta-symbolique* » où les toponymies de Teoculhucan, Aztlan, Tamoanchan[Note643](#), Chicomóztoc, Tollan qui dans le *Popol Vuh* apparaît sous la dénomination de Tulan Zuyva[Note644](#), ne sont que les « *méta-phores* » de leur origine céleste. En cette année Ce Técpatl[Note645](#), « *1 Pierre* », de l'immensité du cosmos Iztacmixcóatl et Ilancueitl, la grande Nébuleuse, projète de l'infini de l'univers le Técpatl céleste qui est à l'origine de la vie sur la Terre. Ce choc cosmique créateur du surgissement de Chicomóztoc, la « *Montagne aux sept Grottes* », que les Nahua représentent par l'édification de pyramides comme celle de Teotihuacan, construite au-dessus d'une grotte constituée par quatre chambres en forme de trèfle.

Chicomóztoc, Teoculhuacan, Culhuacan, Aztlan, Amaqemecan, Tamoanchan, Quinehuayan, Tzotzompan, Tzihuactitlan, Tollan, etc., pour revenir au lieu d'origine, désignent par leur hétéronymie la « *Montagne sacrée* », cette matrice utérine des générations qui ont peuplé la terre amérindienne.

Huehuetlapallan[Note646](#) ou Tollan Tlapallan (pour reprendre le nom fondateur) symbolise en fait le processus de régénérescence des Âges du monde où l'homme et la femme ou les sept couples Tolteca[Note647](#), qui

survivent au Déluge d'Atonatiuh, fondent, à chaque destruction/rénovation du monde, la nouvelle Tollan.

Tollan, par son hétéronymie, désigne le mouvement migrateur des survivants des cycles cataclysmiques, les sept couples Tolteca, mais surtout la « *reviviscence* »[Note648](#), du lieu originaire Tollan Tlapallan, Tlillan Tlapallan pour reprendre la graphie de Sahagún, qui en réalité est le dépassement du point de rencontre entre le rouge et le noir pour retourner vers la blancheur[Note649](#), de la Voie Lactée. La « *Montagne sacrée* » aux sept Grottes est l'immanence du choc cosmique produit par la Voie Lactée, Iztacmixcóatl/Ilancueitl.

Pour les Yaqui, en ce temps du bat-naátaka, la « *Montagne Surem* »[Note650](#), participe du même symbolisme et fonde l'émergence du peuple Suré issu de la Napo Wisaim Jisnakame, la Voie Lactée.

L'espace, le temps et l'esprit

La perception du temps et de l'histoire, sans cesse re-contextualisée par les Yaqui, vient définir le particularisme yaqui qui, dans la re-mémorisation des marqueurs de leur identité, insiste non seulement sur la « *contemporanéité du passé, mais encore et surtout sur la connaissance du futur* »[Note651](#) ; la mémoire du combat mené pour la préservation de leur terre ancestrale et de leur conception de l'univers, synthétise et concentre le retour à un temps mythique fondateur et originaire.

La victoire des Yaqui sur les yorim, au-delà de la vérité historique, avait déjà été formulée par « *l'acte de parole* » des Surem ; la victoire s'affirme dans la négation du temps pour rendre « *contemporains tous les passés, pour faire exister tous les hommes, tous les Yaqui qui sont morts en défendant leur peuple et dont les noms ont été oubliés* »[Note652](#). Ici, ce qui importe le plus, ce ne sont pas les noms de ces hommes, mais leur individualité qui, malgré les défaites subies, restitue l'unité communautaire du particularisme yaqui.

Jean B. Johnson, dans son livre *El idioma yaqui*, à propos de la désintégration et des violences subies par la communauté yaqui ainsi que la perte de nombreux arts et techniques, fait référence à la manière dont les Yaqui ont conservé la mémoire de leur histoire à travers ce qu'ils nomment les « *dates mémorables* ». Ces récits de la tradition orale narrent les défaites successives de la nation yaqui depuis 1740, défaites où paradoxalement prend naissance la victoire de ce qui aujourd'hui restitue le particularisme yaqui. Par exemple, la présence du processus de l'interchangeabilité des formes identifiées, dans le contexte décrit, produit un décalage interprétatif et illustre ce que les yorim n'ont jamais vraiment réussi à comprendre de l'organisation religieuse et politico-militaire des Yaqui. Ainsi, le processus d'interchangeabilité, tel qu'il nous est apparu, permet, entre autres, de mieux évaluer la spécificité de l'Autorité yaqui dans sa répartition et son utilisation du pouvoir. Le cas de Juan Calixto Ayamea, dit « *Calixto* », se présente comme un exemple intéressant sur le fonctionnement de l'Autorité yaqui et de ses cinq Ya'uram qui, selon la situation vécue (période de guerre, de paix ou de fêtes religieuses), occupent une position différente. Cet exemple nous permet, par ailleurs, de mieux observer le processus d'interchangeabilité où la fonction attribuée est le vecteur par lequel s'affirme, en réalité, non pas l'hégémonie d'un seul homme mais les « *forma-lités cérémonielles* »[Note653](#), de l'Autorité yaqui.

Suite aux rumeurs sur la mort de Juan Ignacio Usacamea, lors de la rébellion de 1740, le système politique de l'Autorité yaqui, dans le rôle et la fonction qui lui sont attribués, se prononce et nomme Juan Calixto Ayamea capitaine général de El Yaqui. Pour les Espagnols, selon leurs propres codes culturels, le retour de Juan Ignacio Usacamea aurait dû déstabiliser et créer un rapport de force entre les deux hommes, pour détenir le pouvoir. Mais, dans la tradition yaqui[Note654](#), comme l'écrit Spicer, le schéma retenu par les Espagnols est inapplicable car Juan Ignacio Usacamea pas plus que Juan Calixto Ayamea, ne détiennent le pouvoir. Ils ne font qu'observer et obéir aux « *formalités cérémonielles* » propres au dispositif religieux et politico-militaire du gouvernement yaqui. La recherche ou la quête d'un pouvoir personnel est, encore aujourd'hui, parfaitement incompatible avec le fonctionnement des Ya'uram au sein de la communauté yaqui. En fait, ce qui importe le plus, comme nous l'avons déjà précisé, ce ne sont pas les noms des individus concernés mais leur dévouement à défendre jusqu'à la mort et pour leur communauté la « *Loi yaqui* ».

Ceci démontre comment l’Autorité yaqui opère pour faire front à la remise en question de leur autorité par une force extérieure et valide de la sorte ce que nous avons appelé le processus de l’interchangeabilité des formes identifiées. Le particularisme yaqui se manifeste à nouveau et, comme l’a écrit Figueroa, la « *mémoire de leurs coutumes et du sens de leurs luttes n’est pas une énumération historiographique ni une interprétation de dates, de personnages, d’événements et de conjonctures. C’est, j’insiste, une mémoire orale où avant tout est présent le sens de leurs traditions et quêtes. C’est pour quoi, quand on leur demande de se souvenir, les dates et les personnages, sont très souvent confondus ou présentés hors du contexte historique* »[Note655](#) .

Les « *dates mémorables* », par leur fonction, reproduisent le particularisme yaqui et dé-limitent aussi une autre singularité car les noms des protagonistes des rébellions successives viennent valider encore un peu plus le processus d’interchangeabilité. Les similitudes patronymiques, par exemple, créent un rapport à l’identité des individus des plus complexes lorsqu’on se trouve devant :

Juan Ignacio Usacamea, dit « *Muni* ».

Juan Ignacio Usacamea, dit « *Banderas* ».

Juan María Usacamea, le frère de ce dernier.

Ainsi, les actions menées par Juan Ignacio Usacamea ou par Juan Calixto Ayamea, pour rester en 1740, ne sont donc pas à considérer comme des actes dont la finalité serait de détenir un pouvoir unique, mais à valoriser dans un système religieux et politico-militaire tributaire des « *formalités cérémonielles* » propres à l’Autorité yaqui. L’exécution de Juan Ignacio Usacamea, dont la tête a été exposée sur une pique, ne marque pas la fin de la rébellion yaqui mais s’efface devant la récurrence du rôle que chacun des hommes désignés doit remplir : défendre l’indépendance et l’autonomie du peuple yaqui. Dans le cas de Juan Ignacio Usacamea et de tous ceux qui ont accompli leur devoir, un niveau de lecture différent (celui des Yaqui) nous autorise à dire comment à partir de nombreuses défaites il est possible de faire une victoire. Les Yaqui considèrent et affirment que l’état actuel d’autonomie et de liberté est la preuve qu’ils ont vaincu et qu’à aucun moment ils n’ont pu être sous la domination d’un quelconque agent extérieur. Ce sentiment se reflète dans la réalité mythique des Surem qui, par leur « *acte de parole* », ont aboli le temps pour le rendre, par son anticipation, continuellement présent et affirmer ainsi le triomphe des Yaqui sur les yorim.

Pour les Yaqui, l’histoire se déroule pour ainsi dire dans ce qui chez l’individu doit le pousser à remplir la fonction qui lui est assignée, l’engagement où ses aspirations personnelles seront de répondre à tout moment à l’exigence que lui impose son appartenance à la communauté yaqui. L’histoire de Juan Ignacio Usacamea ou de Juan Calixto Ayamea reproduit exactement le même phénomène, car au-delà de la réalité des faits, ils ont vaincu les yorim et rendu sa liberté au peuple yaqui. La tradition orale, par son témoignage autour des personnages de Juan Ignacio Usacamea et de Juan Calixto Ayamea, peu importe leur nom, concentre tous les autres individus que la mémoire yaqui a d’une certaine manière interchangés, pour en faire un marqueur d’identification où, depuis toujours, la défense du particularisme yaqui réunit ces trois dimensions, celles de « *l’espace, du temps et de l’esprit* ». Il s’agit d’un lien direct avec le temps mythique du bat-naátaka, l’univers ancestral qui révèle à chacun des Yaqui les traits fondamentaux des valeurs individuelles et collectives, et qui leur transmet aussi les symboles interprétatifs de « *l’histoire passée, présente et future* »[Note656](#) .

Dès leur premier contact avec les yorim, les Yaqui subissent alors l’influence d’un autre temps et les récits de « *Omteme* », le « *Colérique* », de « *l’origine de El Yaqui* » et de la *Légende yaqui des prédictions*, tentent de préserver la vérité de la victoire des Surem sur les Espagnols. Le contact mythique entre les Surem et les Espagnols, marque en définitive la rupture entre les Surem et les Yaqui ; « *Yaqui* », la dénomination que les jé-suites ont donné à ces hommes. Dans l’histoire de « *Omteme* » apparaissent les deux éléments de la victoire et de la séparation :

Yomumuli, avant son départ vers le Nord avec son peuple les Surem, a laissé sur le sommet de chaque

montagne des Kobanaom (les hommes sages) qui, avec Yomumuli, étaient les seuls à pouvoir comprendre le « message »[Note657](#). du Kuta nokame.

Alors, quand Colomb est entré par le port de Guaymas, Omteme attendait sur le Omteme Kawi, « *Montagne en colère* ». S'adressant à Colomb, qui venait de gravir le mont Takalaim, « *Sommet englouti* », il lui a demandé quelles étaient ses intentions. Colomb pour seule réponse a pris son fusil et a tiré trois fois sur Omteme. Surpris, car il ne connaissait pas les armes à feu, Omteme prenant alors son arc a décoché une flèche qui frappant le mont Takalaim l'a fendu en deux pour précipiter la chute de Colomb dans les profondeurs de la mer. Omteme est sorti vainqueur de cet affrontement mais, paradoxalement, il a pris la décision de partir tout en disant à son peuple :

« *Ceux qui le désirent peuvent rester. Moi je m'en vais* »[Note658](#).

Omteme s'est enfoui dans le cœur de sa montagne, le « *Omteme* », pour situer dorénavant la distinction entre le monde des formes enchantées du huya aniya/yo aniya et le monde du bien et du mal que les jésuites ont essayé de leur imposer. La victoire des Yaqui sur les yorim est également évoquée dans la *Légende yaqui des prédictions*[Note659](#), où la dernière phrase de la légende dit très clairement que : « *La prophétie s'est accomplie et les Yaqui ont vaincu les blancs dans la bataille* ».

Ce mythe établit surtout la cartographie ou la topographie sacrée[Note660](#), du territoire surnaturel de la Vallée de El Yaqui avec les points géographiques et les montagnes du huya aniya qui, comme dans le mythe de « *L'origine de El Yaqui* », ont pris les noms des hommes du bat-naátaka, vainqueurs des yorim : « *Yazikue, Omteme, Cúbuae, Coraspe, Akimore, Re'epácame, etc.* ».

La victoire n'est pas une illusion car, par la répétition de l'histoire passée et future con-tenu dans le mythe, les Yaqui ont triomphé des yorim. La vision anhistorique des Yaqui opère, au moment même du contact avec les Espagnols et leur historicité, la distinction et la transition entre le temps mythique des Surem et le temps historique des yorim. Au-delà de la réalité des faits militaires, avec, depuis 1740 toutes les défaites subies par les Yaqui, cette distinction entre le mythe et l'histoire, renvoie au particularisme yaqui qui meurt « *à l'histoire pour découvrir et vivre l'être* »[Note661](#).

La synthèse des trois modalités temporelles introduit dès lors dans l'expression du mythe fondateur tout ce qui pour les Yaqui prend une dimension réelle, une valeur immuable, par la mémoire et la tradition orale, nous introduisant dans cet atemporel yaqui qui à chaque instant réinitialise leur existence et provoque la remémoration des actes toujours présents pour garantir la liberté du peuple Yaqui.

La célébration du Carême, par la répétition annuelle du cycle de la vie, de la mort et de la résurrection du Christ, participe de ce concept « *d'adaptabilité* » qui, de préférence à d'autres termes comme « *synchrétisme* », « *ambivalence* » ou « *persistance* », traduit beaucoup mieux le rapport d'inclusion/exclusion adopté par les Yaqui à l'encontre de la doctrine religieuse des jésuites. Ainsi, par la célébration de la Semaine Sainte, les Yaqui, dans ce rapport « *d'adaptabilité* »[Note662](#), superposent au cycle de la passion du Christ, qui par sa résurrection triomphe des Pharisiens et rejoint le royaume de Dieu, leur propre vision à partir de cet acte magique ritualisé où la mimétique de répétition démontre qu'il n'existe pas trois niveaux de temporalité mais un seul, celui de l'imminence de la mort. Les Yaqui semblent anticiper les modalités du temps pour révéler le fondement de leur particularisme qui s'attache à l'instantanéité du « *Grand Temps Original* » ; ils syn-thétisent aussi, par leur vision du monde, les trois niveaux « *passé, présent, futur* », pour rendre contemporain leur triomphe sur les yorim.

La célébration du Carême, par la réinitialisation du particularisme yaqui et du comportement qu'ils doivent continuellement observer face aux yorim, met en évidence ce que Jacques Soustelle a appelé le « *lieu-instant* »[Note663](#). Par exemple, les Yaqui, dans la représentation de la passion du Christ, retrouvent le temps mythique où le trinôme vie, mort et résurrection du Christ, avec les trois jours passés dans ce que les

Évangiles ont appelé enfer, synthétise le temps pour s'insérer minutieusement dans cet être au monde qui élabore le cycle de la vie où le Yaqui perçoit la totalité de « *l'essence des choses* ». Ainsi, les Yaqui, dans ce rapport « *d'adaptabilité* », superposent la figure du Christ et son engagement avec les pouvoirs curatifs du Jitebíí. Pour les Nahuas, la figure de Quetzalcóatl, s'insère dans le même phénomène « *d'adaptabilité* ». Dans le mythe yaqui, le Christ apparaît alors comme étant lui-même yaqui et occupant la fonction de guérisseur, celui qui dans toute la Vallée de El Yaqui n'était pas connu en tant que Dieu mais comme Jitebíí. La superposition de la figure Christique avec celle du Jitebíí, et par analogie avec Itom'achai, révèle une dimension complexe où les qualités surnaturelles de l'Ancêtre, « *l'Altérité cosmique* » comme la nomme Juan José Rodríguez Villarreal, se retrouvent réparties dans des êtres hors du commun pour valider les manifestations de « *l'essence des choses* ». Nous sommes en présence, comme le souligne Jean-Pierre Chaumeil à propos des Yagua, du « *grand chaman primordial* »[Note664](#), la source de la tradition et de l'art de la guérison que les Yaqui nomment Jitebíí et les Nahuas Quetzalcóatl.

Ainsi, dans le cas du Jitebíí, le rapport au temps, par la condensation des trois modalités temporelles[Note665](#), nous renvoie au particularisme yaqui dans sa perception du temps, de l'espace et de l'esprit.

Le hors du temps

Au Mexique, dans la cosmologie amérindienne, le concept de « *lieu-instant* »[Note666](#) définit surtout la spatialisation du temps restituant le cycle de chaque « *espace-temps* »[Note667](#), qui « *domine, s'évanouit et réapparaît éternellement* »[Note668](#). Ainsi, chaque « *lieu-instant* » est perçu comme une unité compactée et indépendante, détachée de l'influence du prochain « *lieu-instant* ».

Cette rupture du linéaire détermine que chacune des unités soit origine/terme, une qualité qui s'insère dans ce prodigieux calendrier[Note669](#), où l'espace et le temps étaient soumis au rapport quadripartite des quatre points cardinaux (les quatre régions de l'univers), distribués dans les quatre tlalpilli, Tochtli, Acatl, Técpatl et Calli, porteurs de ce « *méta-symbole* » situant l'axe de convergence de la vie et de la mort. Ainsi, l'unité de référence, que ce soit le tonalli (jour), le tlalpilli (13 années) ou le xiuhmolpilli (cycle de 52 ans), indépendamment de sa durée, se confronte inexorablement à l'imminence de la mort. Le cycle se libère des niveaux de la temporalité, passée, présente, future, pour provoquer ce rapport au temps, condensé dans les « *lieux-instants* »[Note670](#), qui annihilent les séquences de la continuité parce que tout est déjà imbriqué dans le hors du temps.

Pour les Yaqui, ce phénomène du « *lieu-instant* », se traduit par la ré-appropriation de la mémoire mythique qui fonde leur rapport au temps. La conjonction des référents temporels dans leur instantanéité nous situe dès lors sur l'axe de la mort du temps pour, comme le binôme du premier et dernier signe du calendrier, Cipactli/Xochitónal, se retrouver aux pôles de la vie et de la mort ; là se joue finalement le retour à « *l'essence des choses* ». Alors, le concept de « *lieu-instant* » et celui du hors du temps renvoient au domaine où la perception des « *dates mémorables* », par exemple, annule le temps pour faire sourdre la remémoration de toutes les actions vécues, de tous les « *lieux-instants* », en une seule séquence instantanée qui marque l'accomplissement de la victoire du peuple yaqui. Pour les Nahuas, comme l'écrit Jacques Soustelle, « *Dans un tel monde, le changement n'est pas conçu comme le résultat d'un devenir plus ou moins étalé dans la durée, mais comme une mutation brusque et totale : aujourd'hui nous vivons encore un jour faste et nous passerons sans transition aux néfastes jours nemontemi* »[Note671](#). Les Yaqui, par rapport à cette notion de durée, d'après Palémón Zavala, manifestent un comportement similaire que l'auteur exprime ainsi : « *Que représente le temps pour un Indien ? Que représente le temps pour un Indien qui, selon la légende, a demandé une audience pour parler au Président de la République don Benito Juárez et qui a dû attendre, attendre, attendre, que Carranza la lui accorde* »[Note672](#), mais plus de trente ans après.

Pour les Yaqui, l'esprit visionnaire des Surem participe à cette cosmovision où, au-delà de la réalité historique, par la compression du temps, de ce qui « *est* », ils se saisissent de « *l'être total* »[Note673](#), et préservent ainsi ce que « *les cycles et les cycles ont préservé* »[Note674](#) : le sentiment profond qu'à tout

moment peut venir se manifester la présence du Seye Wailo. Celui qui provoque la réintégration vers le monde surnaturel de Itom'achai et que les Yaqui [Note675](#). vénèrent encore aujourd'hui. Ainsi, dans ce rapport au temps et à l'histoire, les Yaqui réaffirment leur particularisme identitaire ; par leur attitude anhistorique, ils répondent à cette exigence de ne plus être entravés par le continuum du réel social. Ce comportement leur permet de se situer au-delà du temps et de l'espace pour devenir des hommes libres.

Le regard d'autrui [Note676](#). ne peut saisir la vérité de celui qui dans ce rapport à l'autre, se tient impassible et silencieux face à l'histoire. Cet homme des civilisations dites « *primitives* » impose sa différence pour, dans le cas des Yaqui lors de la célébration du Carême, tenir le rôle qui lui est assigné et révéler, par sa vision du monde, l'acte fondateur de la parole des Surem. Nous sommes en présence d'un acte poétique, c'est-à-dire d'un acte qui constamment se crée et se réinvente, mais dans le mouvement, le rythme, que lui imprime le guerrier-poète [Note677](#). , sensible à la manifestation du temps, de l'espace et de l'esprit. Il faut créer le monde et non pas le raconter, affronter la mort dans ces lieux du yo joara, parce que l'individu doit toujours être à l'affût, dans sa re-contextualisation, dans ce rapport à la valeur axiologique de la nature et des animaux (les phénomènes étranges de la métamorphose, par exemple). Mais, il est vital pour lui d'agir avec prudence et surtout de ne pas se laisser surprendre par l'apparition des entités de la « *surnature* ». Dans la communauté yaqui, les individus conscients du lien indéfectible qui les relie aux valeurs atemporelles de leur identité, prononce dès leur adolescence, lors du rite d'initiation à l'Ordre des guerriers-Coyotes et après le rituel de circonstance, le « *Juramento* » [Note678](#). , qui énonce l'effacement par le jeune yaqui de son histoire personnelle pour défendre les lois ancestrales de son peuple.

Juramento

E betchibo kaita into kójowame
e betchibo kaita into em inéeneu
e betchibo kaita into kóokoa
e betchibo kaita into táa'tune
e betchibo kaita into tátaria
e betchibo kaita into tu karia
e betchibo kaita into seberia
e betchibo kaita into bae kokowame
e betchibo kaita into jíibwa peewame
e betchibo kaita into yúku
e betchibo kaita into yoémia
e betchibo kaita into al'lewame
kaita majjaune síime luutek e betchibo
senuy weyeme jiba :
túisi em áet yéu yúmaaneu
lugarta eu nai kiawataapo
junama tawane waka emak inim jó'akamta jínneu bje'kai
em pweplo, elee benak ójokame
waka enchim tekipanoau liójtá em sualeka tekil
Em liójtá teuwak liójtá nesauta emayaarinev ?

Ehui.

Para ti no habrá ya muerte,
para ti no habrá ya dolor,
para ti no habrá ya enfermedades.
para ti no habrá ya sol,
para ti no habrá ya calor,
para ti no habrá ya noche,

para ti no habrá ya frío,
para ti no habrá ya sed,
para ti no habrá ya hambre,
para ti no habrá ya lluvia,
para ti no habrá ya familia,
para ti no habrá ya alegrías,
nada podrá atemorizarte, todo ha terminado para ti, excepto una cosa :
el cumplimiento del deber.
En el puesto que se te asigne, allí quedarás
por la defensa de tu nación,
de tu pueblo, de tu raza,
de tus costumbres,
de tu religión.
Juras cumplir con el mandato divino ?
Sí.

La traduction simplifiée du « *Juramento* » confirme l'effacement du jeune guerrier-Coyote qui subit « *l'imprégnence* » des valeurs ancestrales qu'il devra, au péril de sa vie, défendre pour pérenniser par son dévouement le particularisme yaqui.

Le Serment dit en substance : « *il n'y aura pour toi plus de mort, plus de douleur, plus de maladie, plus de soleil, plus de chaleur, plus de nuit, plus de froid, etc.*

Rien ne pourra plus t'effrayer, tout est désormais terminé pour toi, excepté une chose :

L'accomplissement du devoir.

Au poste qui te sera assigné, là tu resteras, pour défendre ta nation, ton peuple, ta race, tes coutumes, ta religion. Tu jures d'obéir aux ordres divins ?

Oui ».

Le « *Juramento* » se passe d'un long commentaire car il exprime vraiment les valeurs ancestrales défendues par tous ces guerriers yaqui : les noms de tous ces hommes morts pour leur nation ont peu d'importance face à la préservation de l'espace, du temps, et de l'esprit du particularisme yaqui. Cet esprit d'effacement dévoile, d'une part, le concept de l'interchangeabilité des formes identifiées, mais surtout le lien qui unit les Yaqui aux pouvoirs secrets du huya aniya. Le huya aniya abrite les formes du pouvoir surnaturel qui se manifestent dans le rêve de pouvoir du « *ensueño* » ou bien on le sollicite dans les lieux imprégnés de forces autres^{Note679}. Le guerrier, par son effacement, emprunte alors le bon chemin, celui sur lequel il reçoit la manifestation de l'esprit.

Dans la tradition orale yaqui, l'esprit se manifeste dans le yo aniya^{Note680}, le yo joara, le sewa aniya ou par la fumée du jiak biba, cet espace surnaturel de la manifestation de l'esprit où celui qui veut devenir un bon danseur, un bon cavalier, un bon chasseur, un grand guerrier, un grand sorcier, etc., doit ouvrir son cœur à l'émergence de l'esprit.

Au cours de la rébellion de 1740, nous voyons réapparaître, pour la communauté yaqui, ce phénomène de la manifestation de l'esprit avec l'utilisation du jiak biba^{Note681}, mais aussi du peyotl dans le cas de Juan Ignacio Usacamea, dit « *Muni* ». Juan Ignacio Usacamea s'est surtout fait remarquer pour ses qualités de chef mais aussi par l'utilisation du peyotl. Comme l'écrit Le Clézio (en citant Evelyn Hu-DeHart) : « *Chez les Yaqui, par exemple l'unique mention faite par Vildósola au XVIIIème siècle de **bolsas de peyote** portées par le sorcier rebelle Muni, permet de supposer l'existence d'autres cultes oubliés par les chroniqueurs* »^{Note682}.

Pour compléter cette information sur l'usage du peyotl par les Yaqui, le professeur Eve-lyn Hu-DeHart, du Department of Ethnic Studies, University of Colorado at Boulder, a eu la gentillesse de nous faire parvenir la note suivante : « *Dans une des lettres d'août, Vildósola fit une très intéressante observation qui n'avait jamais été notée dans une autre source. Il accusait Muni et ses rebelles d'être des **hechiceros**, des sorciers, à cause du peyotl trouvé dans ses poches* ».

Le professeur ajoute enfin : « *La seule et unique référence au peyotl que j'ai rencontrée dans les archives coloniales suggère que certaines coutumes indigènes yaqui avaient survécu jusqu'au XVIII^e siècle. Malheureusement, mis à part sa suggestion d'une con-nexion entre la sorcellerie et le peyotl, Vildósola ne chercha pas dans ses utilisations une piste ou un lien avec la rébellion. Il est regrettable que, dans cette étude, on n'ait pas pu rechercher dans l'emploi du peyotl par les Yaqui au-delà de cette brève mention* »[Note683](#). .

Cette note suggère donc que les Yaqui avaient conservé des coutumes liées à l'usage de plantes, qui aujourd'hui encore figurent dans leur médecine traditionnelle ou dans leurs rituels. Les « *bolsas de peyote* » portées par Juan Ignacio Usacamea, outre la fonction divinatoire du peyotl, font office d'amulette car, comme le fait remarquer Jacinto De la Serna, le peyotl[Note684](#), était porté « *comme des amulettes contre toutes sortes de préjudices* »[Note685](#). .

A propos du monde des forces surnaturelles du yo joara, celui qui veut devenir un bon cavalier doit se soumettre à un rituel très spécifique dans un lieu isolé et secret. Il s'agit d'un acte magique de contemplation où il doit voir tomber dans un mouchoir blanc, les fleurs blanches du Sebe Choa, un petit cactus, puis attacher le mouchoir à sa ceinture du côté droit. Il ne doit à aucun moment, quand il se trouve dans la plaine, se débarrasser « *de son amulette qui lui permettra d'avoir un certain pouvoir sur les animaux* »[Note686](#), mais si par peur il s'en défait, il perdra alors tout son pouvoir. Le rebelle Muni, en portant cette amulette, répondait à une pratique rituelle pour obtenir la protection et le pouvoir de l'esprit.

Agustín Vildósola, toujours dans son combat acharné contre les Yaqui, rapporte, par l'intermédiaire d'informateurs, que Muni et Bernabé Basoritemea avaient organisé plusieurs « *assemblées* » dans les montagnes de El Yaqui. La plus importante avait eu lieu dans la montagne de Cerro Prieto à laquelle auraient participé des « *Indiens de toutes les nations* »[Note687](#). . La conjuration contre les Espagnols, comme le précise Vildósola, avait été présidée par le « *Príncipe ahumado* », qui est une allusion au rôle divinatoire et prophétique que les Yaqui accordaient au « *Jiak biba* »[Note688](#). . D'ailleurs, à propos de l'utilisation du terme « *Príncipe* », Ruiz de Alarcón nous dit que dans la médecine nahuatl, les termes de « *Príncipe de encantos* » désignaient le nom secret du picietl, c'est-à-dire du tabac. La recherche de l'esprit, par la fumée du jiak biba, renvoie au yo aniya mais aussi au sewa aniya (le monde des fleurs et des hallucinations) avec la superposition du pouvoir du rêve et de la vision. Le tenku aniya (le monde des rêves) semble très proche du monde du rêve nahuatl qui faisait une distinction entre le çannen temictli, yztlaca temictli, qui signifie « *songe vain* » et le nelli temictli, melauac temictli, « *songe véritable* ». Ce rapport avec le monde du rêve, des fleurs et des hallucinations, par l'action de Xochiquetzal, nous renvoie à la cosmovision des Yaqui avec la présence de Vari sehua, déité dont les qualités et les attributions sont aujourd'hui complètement oubliées mais qui semble très proche de la divinité nahuatl, Xochiquetzal.

Enfin, dans la mythologie yaqui, pour comprendre ce monde du rêve et des fleurs, à partir des notions centrales du rêveur, du visionnaire mais aussi du poète, le professeur Volker Schüler-Will, insiste pour privilégier une analyse qui tienne compte de toute la cosmovision yaqui « *non en des termes propres à notre description, mais en des termes où s'exprimerait la façon dont les Yaqui se perçoivent eux-mêmes et où serait expliqué ce qu'est un poète pour un Yaqui, ce qu'est un visionnaire pour un Yaqui* »[Note689](#). .

Les fleurs de l'esprit

La propriété de divination du *jiak biba* (de l'esprit de la fumée) nous l'avons observé au cours de notre séjour à Huirivis. Les Pajkoola, après avoir dansé toute la nuit en alternance avec le *Maáso yi'iwa*, les Chapayekam et les offices religieux du *Maejto yo'owe*[Note690](#), et des *Kiyojteim*[Note691](#), effectuent le lendemain en début d'après-midi le jeu du *panal*[Note692](#). Pendant ce jeu, les Pajkoola font semblant de fumer du tabac ou de la marijuana, dont la fonction est de provoquer la vision qui leur permettra de découvrir la cachette du *panal* pour en manger le miel.

Dans la tradition curative des Yaqui, les guérisseurs utilisent la propriété visionnaire du tabac, mais aussi du *toloache*, pour localiser et savoir où se cache le mal. Le *toloache*, malgré la crainte qu'il inspire, est reconnue pour ses grandes qualités médicinales parce que les Indiens considèrent qu'il possède un « *esprit très fort* »[Note693](#). Cette plante est très dangereuse et son application doit se faire avec précaution, comme dans le cas de migraines où pour soulager le patient, les feuilles du *toloache* sont posées sur le front et très rapidement retirées, car un contact plus long ferait perdre la raison au patient.

Richard Evans Schultes, dans *Les plantes des dieux*, reprend les propos de Francisco Hernández et confirme les dangers du *toloache* ou du *Datura* quand il écrit que « *l'usage excessif pouvait rendre les malades fous, provoquant diverses et vaines imaginations* »[Note694](#).

Richard Evans Schultes ajoute : « *Absorbée en doses excessives cette plante peut être mortelle ou provoquer une folie permanente* »[Note695](#).

Un très beau mythe Zuñi reproduit aussi, à propos du *toloache*, sa dimension quadripartite, propre aux cosmovisions amérindiennes, que nous retrouvons également dans les qualités fonctionnelles du *peyotl* ; le mythe raconte que « *la plante d'origine a eu beaucoup d'enfants qui se sont répandus par le monde, certaines de leurs fleurs sont jaunes, d'autres bleues, quelques unes rouges et d'autres encore, entièrement blanches. Ces couleurs sont celles des quatre points cardinaux* »[Note696](#).

Les Huichol témoignent du même sentiment de crainte à l'encontre du *toloache* qu'ils nomment *kieli tewiali*[Note697](#) : son utilisation, selon un mythe huichol, élabore les deux figures antagonistes de *mara'akame*, c'est-à-dire d'un côté, les guérisseurs dont l'allié est le *peyotl* et de l'autre, les sorciers qui, grâce au pouvoir du *kieli tewiali*, lancent leurs maléfices. Il existe une opposition très importante entre ces deux plantes. Le *toloache* est présenté à tous les niveaux thérapeutiques ou magiques comme très dangereux ; c'est une plante qui « *possède une très longue histoire comme médicament, hallucinogène et narcotique ; elle fut d'une grande importance pour les anciens nahua, qui la nommaient toloatzin ou toloa, tlápatl o tzintzintlápatl* »[Note698](#).

Chez les Tarahumara, nous retrouvons une attitude similaire à l'égard du *dekúba*, *uchurí*, *tikúwari*, etc., noms qu'ils attribuent au *toloache*. Seul le grand sorcier, « *Peyotero* », avait le pouvoir de le toucher sans sombrer dans la folie ou mourir. Nous savons aussi que les Pima et les Maricopa, fumaient les feuilles du *toloache* pour avoir des visions et découvrir les choses à venir[Note699](#).

Fray Bernardino Sahagún, dans son *Historia General de las cosas de Nueva España*[Note700](#), avait déjà répertorié cette plante que les Nahua appelaient *míxtil* ou *tlápatl*[Note701](#), appartenant à la famille des Solanaceae et qui en l'occurrence est un *Datura stramonium*, à même de produire ces terribles effets qui pouvaient entraîner l'homme vers la folie.

Enfin, Richard Evans Schultes nous fait remarquer que le *toloache* ou « *Datura et toutes les autres espèces apparentées ont été depuis longtemps utilisées comme hallucinogènes sacrés au Mexique et dans le Sud-Ouest des États-Unis. Ils ont joué un rôle important en médecine et dans le rituel religieux* »[Note702](#). L'information ethnographique signale actuellement un usage du *toloache* ou du *Datura*, en ce qui concerne le Mexique,

uniquement chez les ethnies du Nord : les Yaqui, Mayo, Seri, Tarahumara et Huichol [Note703](#).

La thèse de Noemi Bañuelos Flores sur « *El uso de las plantas medicinales en la zona costera del municipio de Huatabampo, Sonora. Medicina doméstica Mayo* », met en lumière, d'une part, la richesse florale du Mexique, avec plus de 30 000 plantes vasculaires [Note704](#), et d'autre part, la pauvreté des recherches sur la médecine traditionnelle du Sonora.

Noemi Bañuelos Flores écrit : « *Les ressources naturelles demeurent depuis de nombreuses années ignorées ou sous-estimées, ceci est d'autant plus flagrant que dans le Sonora on manque d'un inventaire sur la flore régionale. Certaines estimations effectuées fluctuent entre 4 000 et 8 000 espèces...* » [Note705](#).

Ce constat signale les efforts à accomplir pour dresser un tableau précis du contexte ethnobotanique de cet État du Sonora, ainsi que de ce qu'il reste aujourd'hui de la connaissance de ces plantes par les différentes communautés Indiennes de cet État.

Les Yaqui, d'après les informations obtenues à partir des recherches effectuées soit par le INI, par le IMSS, soit par certains agents de la Dirección General de Culturas Populares, Unidad Regional Sonora, utiliseraient une flore médicinale (sans prendre en considération l'usage des animaux et des minéraux) qui serait approximativement d'une cinquantaine de plantes. La médecine azteca et ses ticitl, « *médecin* », avant la Conquête, comptait sur « *plus de quatre cents médicaments végétaux, en plus des substances animales et minérales* » [Note706](#).

En ce qui concerne l'usage du tabac par les Yaqui, ce que Fray Andrés Pérez de Ribas décrit dans son œuvre sur les nations amérindiennes du Sinaloa et du Sonora, et plus précisément sur le peuple yaqui, restitue ce trait culturel commun à toutes ces peuples où les cérémonies du tabac étaient liées « *aux pratiques de la sorcellerie et aux rites de la guerre* » [Note707](#). Les Yaqui fumaient « *las cañitas de tabaco* » [Note708](#), les tubes de tabac, au cours de rituels où « *l'acte de parole* » par le Cacique ou Principal qui, en règle générale remplissait également les fonctions de sorcier, avait un aspect d'autant plus symbolique, que Fray Andrés Pérez de Ribas, pour nommer ces « *actes de paroles* », reprenait le terme reconnu par les nations de l'État Sinaloense [Note709](#), et qui est « *Tlatolli* » [Note710](#).

Ce terme appartient au domaine linguistique des Azteca car il est de la même famille que Tlatolmatini, « *Sage par la parole* » et que tous les autres mots dérivés comme Tla-manitiliztli, Tlamatiliztli, Tlamatini, Tlateumatini et huehuetlahtolli [Note711](#). L'art de la parole, dans le cas des sorciers, nous entraîne dans ce domaine de la métamorphose et du double avec les notions de « *nahualtocáitl* » et de « *nahuatlatolli* », ces concepts qui ouvrent vers le domaine du « *nahualisme* » [Note712](#), du monde autre.

Enfin, dans la mythologie nahuatl, la **Relation** désigne les devins, les hommes sages, les sorciers [Note713](#), Oxomuco et Cipactónal, comme les inventeurs des différents stades de la connaissance. Leurs pouvoirs se manifestaient autant dans l'art de la divination (avec les grains de maïs), de l'interprétation des rêves, etc., que par l'usage du tabac.

Le picietl, le « *tabac* » [Note714](#), fut « *la plante sacrée par excellence des chamans* » [Note715](#), et elle était portée dans une calabacilla, une « *gourde* », attachée à la ceinture. Les Yaqui utilisent aujourd'hui encore le jiak biba auquel les guérisseurs donnent eux aussi le nom de macuche, macuchi ou macucho. Les sorciers, par contre, se servent du jiak biba pour jeter des sorts, des maléfices, ce « *tabac* » que Crescencio Buitimea appelle le « *cigar-rillo volador* » [Note716](#). Pour les Yagua, d'après Jean-Pierre Chaumeil, les sándipu, « *cigares* », ont le « *pouvoir d'appriivoiser les esprits hostiles* » [Note717](#), mais ces cigares-magiques possèdent aussi le pouvoir de « *rendre le chaman léger et de faciliter... ses voyages à travers le temps et l'espace* » [Note718](#).

Dans les anciennes coutumes, les Yaqui et les Mayo, pour affronter un danger imprévu « *utilisaient une*

substance végétale qui provoquait des hallucinations, les aidait à supporter la fatigue et qui les excitait pour le combat féroce et sanglant... »[Note719](#). Le professeur Sandomingo ne précise pas de quelle plante il s'agit, mais Fortunato Hernández, dans sa chronique sur la guerre de El Yaqui et les races Indiennes du Sonora, fait également allusion à cette substance végétale toxique employée par les sorciers. Pour sa part il penche plutôt pour le peyotl, car malgré la méfiance et le silence des Yaqui, sur leurs pratiques magiques, il a pu découvrir que la substance était produite par un cactus[Note720](#). Tabac, peyotl, toloache, des « fleurs » qui apportent la manifestation de l'esprit. Le dessin[Note721](#), du Codex Borbonicus, montre Oxomuco et Cipactónal qui portent la gourde de picietl ainsi que la présence de deux poinçons d'os de cerf ; deux poinçons qui rappellent l'importance du cerf dans ces rituels, qu'ils soient en relation avec la pratique de la sorcellerie ou avec les rites très élaborés de la chasse au cerf.

Le Cerf, dans la cosmovision Yaqui, nous renvoie au domaine de la « surnature » et à la valeur symbolique qui était accordée à la chasse collective du Cerf, c'est-à-dire, comme l'écrit Cécile Gouy-Gilbert, dans son livre *Une résistance indienne. Les Yaqui du Sonora*, que la « mythologie yaqui fondée sur ces êtres, (le soleil et la lune), entraînait un rituel mené le plus souvent par des guérisseurs. Et que la vie cérémonielle s'organisait essentiellement autour de la guerre et de la chasse, la chasse au cerf principalement »[Note722](#).

L'espace du pouvoir

À la même époque que la rébellion de 1740, orchestrée par Muni, avec les phénomènes de manifestation de l'esprit et des visions, citons le cas du « faux Muni »[Note723](#), un personnage très étrange qui disait s'appeler Juan Ignacio Usacamea[Note724](#), et qui avait surtout participé à l'affront infligé au Sergent Hipólito Álvarez et à ses hommes dans le village de Santa Cruz del Mayo. Il revendiquait l'Autorité pour des visions où venaient se mélanger, dans le concept « d'adaptabilité », les êtres surnaturels christiques et l'univers enchanté des Surem.

Le « faux Muni », dans son combat contre les yorim, allait adopter les caractéristiques ancestrales décrites à propos des « prêtres » ou sorciers qui, lors des premiers affrontements contre les Espagnols, avaient reçu la dénomination de « Papas »[Note725](#).

Sandomingo écrit à propos des « Papas » yaqui : « Avec les guerriers et au moment le plus crucial du combat, là-bas se trouvaient les Papas, comme les appelaient les Espagnols, une sorte de prêtres qui les excitaient au nom de Vari sehua, qui était une de leurs divinités et avec les Papas, les guérisseurs et les sorciers de la tribu, qui lançaient des conjurations sur les blancs »[Note726](#).

D'après Cecilio Robelo[Note727](#), « Papa »[Note728](#), est le terme que les chroniqueurs ont utilisé pour désigner les prêtres nahuatl. Par contre, ils ont commis l'erreur de croire que cette abréviation était une « réminiscence du nom que les catholiques donnent au chef suprême de l'église »[Note729](#). « Papa » est bien un vocable de la langue nahuatl qui vient de *papahua* au singulier ou de *papahuaque* au pluriel. Ainsi, *papahua* se compose de *papatli*, « che-veux emmêlés et longs »[Note730](#), et de *hua*, « possession », que l'on peut traduire par « celui qui possède » ; *papahuaque*, dans une lecture symbolique, signifie : « ceux qui ont les cheveux emmêlés et longs des prêtres des idoles »[Note731](#).

Ce terme de « Papa », nous le retrouvons, dans la langue nahuatl, accolé à celui de Tla-matini, homme de connaissance qui reçoit aussi la dénomination de guérisseur, principalement dans les États de Hidalgo et Vera Cruz. Il est celui qui dès la naissance est désigné par le pouvoir et l'esprit pour venir au monde avec les signes caractéristiques de celui qui a reçu le don : « La chevelure derrière et en dessous de ses oreilles est enroulée, dans certaines occasions elle peut faire trois cercles et il y a une mèche de cheveux entrelacés en forme de tresse que les villageois appellent **Papa** et que l'on ne doit pas couper sinon l'individu serait continuellement malade... »[Note732](#).

Dans *Les praticiens du rêve*, Michel Perrin, introduit ce phénomène de la manifestation de l'esprit pour celui ou celle qui sur le chemin de l'initiation sent descendre l'esprit ; le tabac est un allié qui peut aider cet esprit à prendre corps dans l'initié. Mais si le tabac est rejeté, il « *faudra lui arracher cet embryon de chamanerie que certains localisent sur le haut de la tête, en lui coupant les cheveux du sinciput* »[Note733](#).

Les Yaqui situent, eux aussi, la manifestation du pouvoir ou de l'esprit au niveau de la tête. Jane Holden Kelley, dans *Mujeres yaquis. Cuatro biografías contemporáneas*, cite l'exemple de Dominga Tava qui était née avec le « *signe de la grâce* »[Note734](#) sur le front ; le pouvoir de guérir qui se manifeste sur la tête du nouveau né. Dans la médecine traditionnelle yaqui, le guérisseur est le seul capable de percevoir la « *Vela* »[Note735](#), c'est-à-dire la manifestation de la vie, une luminosité située sur la fontanelle antérieure et dont l'intensité peut aussi désigner celui qui a reçu le pouvoir.

Le bonnet des « *Papas* » yaqui est le symbole de la marque magique du surnaturel. Être né coiffé[Note736](#) est le pouvoir du monde autre que l' élu reçoit à sa naissance. Le bonnet des chamans (coiffe de couleur vive), comme le signale Michel Perrin, est l'élément qui lui permet de communiquer avec le monde autre.

Être né coiffé ou la « *coiffe* »[Note737](#) est ce qui appartient au monde des morts, au monde autre. Carlo Ginzburg, selon une croyance répandue parmi les Samoyèdes, écrit que « *celui qui naît habillé (c'est-à-dire enveloppé dans une membrane) devient chamane (c'est-à-dire capable de revêtir une deuxième peau, en se transformant en animal)* »[Note738](#). Chez les Yaqui, l'enfant qui naît enveloppé, c'est-à-dire avec la « *placenta terciada* »[Note739](#) (le placenta enroulé) au niveau de la poitrine, est un sorcier. L'enfant « *coiffé* » pouvait alors se transformer en animal, ces sorciers-animaux qui par la pensée envoyaient leurs maléfices.

En Russie, toujours selon Carlo Ginzburg, ceux qui étaient nés coiffés se métamorphosaient en loup-garou. Il ajoute : « *Dans la mythologie grecque comme dans la mythologie germanique, on parle de bonnets de peau ou de poils, de casques ou manteaux qui assurent à celui qui les porte Hadès, Persée ou Odin-Wotan – l'invisibilité propre aux esprits. Nous voyons affleurer deux séries d'équivalences symboliques : a) la membrane amniotique ou coiffe/ la peau d'animal/ le manteau ou bonnet ou le voile qui couvre le visage ; b) les benandanti ou kresniki/ les loups-garous/ les chamanes/ les morts* »[Note740](#). La membrane amniotique « *appartient au monde des morts ou à celui des non-nés* »[Note741](#), au retour dans le nombril cosmique (le Xicco), là où les Nahuatl[Note742](#) se placent sur l'axe de l'immortalité. Pour les Yaqui, comme pour les Nahuatl, le retour à la terre du placenta est l'ouverture vers la demeure du Soleil, le labyrinthe que le guerrier emprunte sur le chemin de son infini.

Le bonnet des « *Papas* » yaqui était la marque de ceux qui étaient en contact avec le monde de l'invisible, ceux qui connaissaient le langage du double, des forces du monde et qui, avant tout, avait reçu la manifestation de l'esprit. Le cas du « *faux Muni* », lors de la rébellion de 1740, participe de cette manifestation de l'esprit, de l'invisible et du monde autre ; Edward Spicer, en citant Luis Navarro, écrit à ce propos : « *entre les morts se trouvaient trois chefs, deux de bâtons de pouvoir et un autre qui se considérait prêtre avec un ridicule bonnet... On raconte que les siens le vénéraient comme Papa* »[Note743](#).

D'ailleurs, la parure des guerriers yaqui ainsi que les peintures corporelles (presque toujours des formes animales) participaient elles aussi à cette recherche de l'esprit et du pouvoir par les formes représentées ou par les fichus rouges que les guerriers arboraient.

Le père Pfefferkorn écrit : « *Les hommes avaient pour principale occupation la fabrication d'arcs et de flèches, mais aussi de lances et de bonnets pour le combat* »[Note744](#).

Crescencio Buitimea, dans sa mention des luttes armées yaqui, confirme ce propos : « *...Le tambour a sonné l'appel... Les Yaqui se sont rassemblés, ils ont préparé leurs arcs, leurs fusils, ils ont mis leurs bracelets, et sur la pointe des flèches ils ont déposé du poison... Les guerriers formaient une longue file rouge car tous, sur la tête, portaient un fichu rouge pour aller se battre* »[Note745](#).

Cette couleur rouge du bonnet des « *Papas* », de la coiffe des guerriers yaqui mais aussi des rubans attachés sur les bois du cerf portés par le Maáso, le rouge du sewa aniya, ce monde de l'esprit et des fleurs de pouvoir, en un mot, le monde invisible de Vari sehua.

Carlo Ginzburg, dans la description de la fête chinoise Ta No, écrit : « *Un personnage vêtu de rouge et de noir, enveloppé dans une peau d'ours avec quatre yeux de métal jaune, conduisait cent vingt-cinq enfants âgés de dix à douze ans, avec un bonnet rouge sur la tête et une tunique moitié rouge et moitié noire* »[Note746](#).

Le noir et le rouge, la couleur double de la connaissance, la couleur double des personnages de la fresque de la Sierra de San Francisco, la couleur double d'Iitoy, etc.

Nous voici, à nouveau, dans ces parallélismes entre le cadre rituel des Yaqui et le cadre magico-religieux des Nahua avec, pour les premiers, dans la fonction de l'autorité tribale et religieuse, les *Papas* qui possédaient la connaissance et la maîtrise des niveaux de langage que nous avons évoqués à propos des Júu Swari et des Susuákamem[Note747](#), et chez les Nahua, les Papahuaque, les Tlamatini, pour ne nommer que ces deux fonctions, qui participent de la même définition parce qu'ils sont des hommes de pouvoir.

Ils sont ceux qui possèdent un autre niveau de connaissance, ceux qui dans le mythe yaqui du Kuta nokame, « *l'Arbre prophète* », sont les seuls à comprendre son message, son « *acte de parole* » ; ceux qui, dans les mondes de la divination et du surnaturel, détiennent les mots clés des conjurations et des exhortations à même de vaincre leurs ennemis.

Par ailleurs, ces « *actes de paroles* » renvoient à la huehuetlamaniliztli, « *l'ancienne règle de vie* », cette parole des anciens, des huehuetlatolli, « *conversation des vieillards... qui vont formuler les discours et les préceptes adressés aux enfants et aux jeunes* »[Note748](#). Une règle de vie qui chez les Yaqui dépend des Susuákamem.

Comme l'a écrit Alejandro Figueroa : « *Les membres de cette organisation étaient des anciens qui s'exprimaient seulement dans leur langue natale et qui n'étaient pas sortis des communautés. Ils avaient un grand pouvoir moral sur les Yaqui car ils étaient les dépositaires des traditions religieuses et ils se chargeaient, en plus de raconter les histoires et les légendes yaqui aux enfants, de désigner ou de proposer les membres de l'ensemble du système des charges civiles, politiques et religieuses* »[Note749](#).

L'art du discours pour les « *sages de la parole* », comme les nomme León-Portilla, nous renvoie encore une fois au langage du double hors de la compréhension du commun des mortels, un niveau du langage différent que les Nahua appellent nahuatlocáitl ou nahuatlatolli[Note750](#).

Pour donner un dernier exemple sur cette thématique de la manifestation de l'esprit et des visions, Spicer[Note751](#), fait allusion à Juan Ignacio Usacamea, « *Banderas* » ou « *la Ban-dera* », qui à partir de 1825 avait organisé le soulèvement militaire et la confédération Indienne que ses visions lui avait inspirés. Ses visions provenaient du pouvoir des forces du yoawa qu'il disait tenir, entre autres, du « *Matupari* »[Note752](#), danse cérémonielle qui a malheureusement disparu[Note753](#). Juan Ignacio Usacamea avait invoqué aussi le nom de Moctezuma, celui que les Yaqui et la plupart des nations amérindiennes du Nord-Ouest con-sidéraient comme « *Notre premier principe* », pour affirmer son autorité et justifier sa révolte.

Enfin, dans le pouvoir et les fonctions qui sont attribuées au rouge, nous pourrions ouvrir une parenthèse sur Xipe Totec[Note754](#), « *notre Seigneur l'écorché* » (Tezcatlipoca rouge), qui par le sang (rouge), la peau écorchée (la membrane qui recouvre le corps) et le bonnet[Note755](#), qu'il porte, participe à cet univers des interactions autour des éléments que nous venons d'aborder.

L'esprit est au-delà de l'espace-temps car il renvoie au particularisme yaqui, cet atemporel du bat-naátaka, ce

temps du Grand esprit où se sont mis en place les éléments qui sont à l'origine de la cosmovision yaqui. Ce monde des visions et des manifestations de l'esprit. Mais un autre élément apparaît dans la cosmovision yaqui, c'est la notion obscure du *sauro*[Note756](#), développé par Volker Schüler-Will à propos de la poétique visionnaire des Yaqui. L'univers du *sauro* nous amène à reformuler la distinction entre les rêves sans pouvoirs et le « *rêve éveillé* », celui du sewa aniya, du Sewa Wailo et surtout de Vari sehua, « *Divinité fleur* », qui, comme dans la poésie nahuatl, a pour fonction de porter les choses au-delà, dans le monde autre.

Les Surem

Dans la tradition orale des Yaqui, le mythe des Surem (ceux qui avaient la maîtrise du futur) s'inscrit dans cet « *acte de parole* » où par l'instantanéité des trois modes de temporalité (passé, présent, futur), ils synthétisent tout ce que les Yaqui doivent rendre continuellement présent, c'est-à-dire la réinitialisation constante du particularisme yaqui face à l'imminence de la mort.

Les Surem marquent la rupture entre le monde magique du yo aniya et la réalité désormais instaurée par la parole évangélique. Les Yaqui, au-delà du processus évangélisateur, ont réussi à préserver dans la part magique de leur monde le « *fondement mythique de la métamorphose* »[Note757](#).

Cela se traduit par le phénomène du « *syncrétisme* » religieux que la notion « *d'adapta-bilité* » exprime plus précisément, car le processus de christianisation est toujours resté en marge des forces magiques du monde naturel. Le huya aniya est ce monde autre de la dualité, de la métamorphose, de « *l'imprégnience* », que les jésuites ne peuvent pas rem-placer par la dichotomie religieuse de leur monde spirituel.

Edward Spicer écrit à ce propos : « ... Les Yaqui n'ont jamais accepté cette conception d'un monde spirituel bon et d'un monde matériel mauvais ; ... au vingtième siècle il apparaît clairement que les Yaqui continuèrent à croire au huya aniya »[Note758](#).

La valeur axiologique du mythe Suré dévoile un être au monde qui, dans la tradition orale yaqui, est valorisé par « *l'acte de parole* » d'un passé atemporel, celui du bat-naátaka, qui instaure le cadre de la cosmovision du peuple yaqui. Ainsi, les Surem sont-ils considérés comme les ancêtres qui refusèrent la doctrine jésuite et qui vivent encore de nos jours dans le « *yo oani* », cet univers surnaturel qui pénètre une dimension « *plus ultra* » dans laquelle les hommes, les animaux et les plantes partagent un univers psychique commun. C'est le domaine de l'incorporéité[Note759](#), de l'infini, de « *l'immortalité* »[Note760](#), que les Surem ont réintégré, comme l'a écrit Edward Spicer.

Dans ce monde-là, les Surem se métamorphosent en étoiles tandis que d'autres deviennent des yoawa : les formes surnaturelles se manifestent alors à travers le don du seataka, du ute'a ou du morea. La manifestation du pouvoir prend aussi la forme du Sewa Wailo (la Terre sous l'aube dans le dépassement de l'entre-deux), du Yooeta (dans le rôle du maître), de Yoomo'omoli[Note761](#), (le père des Pajkoola), mais aussi à travers les êtres ancestraux[Note762](#), demeurant dans le huya aniya. Le pouvoir des formes surnaturelles participent d'une autre réalité, celle de l'ensueño, le « *rêve éveillé* »[Note763](#), ainsi que du yo joara, du sewa aniya, du tuka aniya, etc.

Les Surem sont les enfants de Yomumuli qui, d'après l'histoire de « *Yomumuli et les petits hommes Surem* », vivaient déjà depuis très longtemps sur le territoire appelé Suré ; terre qui portait en son centre le Kuta nokame, « *l'Arbre prophète* », constituant le lien des Surem avec l'univers céleste.

Yomumuli est le principe double féminin/masculin :

« *yo* », ancien, magique et enchanté.

« *mumu* », abeille.

« *li* », qui, d'après le Mtro. Carlos Silva Encinas, est probablement un suffixe apposant une « *forme de titre honorifique* ».

La présence du préfixe « *yo ou yoo* », exprime le caractère ancestral de ce personnage mythique maître de son « *unité dédoublée* », qui apporte au peuple Suré sur terre les es-sences cosmiques (eau/feu) et la connaissance de leur origine.

Le rôle de « *mumu* », qu'il est très difficile d'expliquer, mis à part les qualités magiques que les Yaqui attribuent aux animaux, est sans doute en relation avec le bruit produit par l'Arbre prophète, son bourdonnement semblable à celui des ailes d'une abeille.

La bivalence de ce personnage, Yomumuli/Yoomo'omoli, établit la relation du principe double avec, pour Yomumuli, le supraterrestre et pour Yoomo'omoli, l'infraterrestre. Yoomo'omoli est le père des Yomumulim, les frères jumeaux qui deviendront Pajkoola. Leticia Varela, apporte une version un peu différente où en réalité les Yomumulim sont trois frères tandis que le fils de Yuku (dieu de la pluie) complète le dispositif formant la quadrature du Maáso yi'iwa. On peut dire que le danseur Cerf situe l'axe de la métamorphose entouré par les Pajkoola qui disposent les niveaux de l'infra et du supra.

Pour María Eugenia Olavarría, les Yomumulim « *ne sont qu'une métonymie de leur propre père qui s'exprime à travers leur nom* »[Note764](#). . A notre avis, ils devraient plutôt être présentés comme les hypostases de Yomumuli, c'est-à-dire le principe dual qui agit par ses dédoublements pour délimiter les trois niveaux de la quadrature de l'univers.

La distinction entre supra et infra, contenue dans le nom de Yomumuli/Yoomo'omoli[Note765](#), est d'autant plus significative, que Yoomo'omoli se présente également sous l'appa-rence du « *Berrendo* »[Note766](#), l'animal magique qui apporte son don de pouvoir à celui qui par le « *rêve éveillé* » reçoit son enseignement.

Le « *Berrendo* », aujourd'hui substitué par le Chivo, accueille le voyageur des songes dans les profondeurs d'une grotte, il accomplit alors ses pas de danse : le transfert de « *l'essence du Berrendo* » est symbolisé par l'acte d'uriner sur les jambes du futur Pajkoola et de lécher son visage par lequel il reçoit le masque de sa dualité.

Santos García Wikit précise à ce propos que les Pajkoola, avant l'arrivée des Espagnols, se cicatrisaient le visage puis au moment du rituel le peignaient avec les couleurs symboliques du rouge, du noir et du blanc. L'homme Pajkoola, avant d'être reconnu comme tel, devait passer une épreuve de témérité sur la montagne Takali où il était consacré danseur Pajkoola en recevant ses ornements[Note767](#).

Les immortels

Les Surem, à partir des informations recueillies auprès de Pablo Álvarez Romero[Note768](#), étaient très petits et pouvaient vivre de 500 à 700 ans. Pour se nourrir, ils leur suffisaient d'aspirer la vapeur d'eau des plantes qu'ils faisaient bouillir dans de petites marmites ; chacun leur tour ils se plaçaient au-dessus de la marmite pour la respirer et se remplir de sa vapeur.

Dans le *Popol Vuh*, la disposition à se passer de nourriture nous la retrouvons chez Hunahpú et son frère Ixbalamqué[Note769](#), particularité qui d'une certaine manière leur donnait cette faculté de dépasser la mort. Les Surem en réalité ne connaissaient ni la mort, ni la maladie[Note770](#), car ils subissaient un renouveau à chaque nouvelle lune. Ils évoluaient dans un monde presque inorganique parce qu'ils ne possédaient pas d'appareil digestif[Note771](#). Les Surem, enfin, étaient des êtres surnaturels et magiciens qui pouvaient voler. Pour les Yaqui, il est indiscutable que « *les êtres du huya aniya, les sources de pouvoir de l'au-delà, étaient immortels,...* »[Note772](#), et qu'aujourd'hui encore le pouvoir des Surem est présent dans le huya aniya/yo aniya, prêt à se manifester.

Le mythe de l'Arbre prophète introduit les modalités distinctives entre les Surem et les Yaqui, car les Surem qui acceptaient le baptême (les Yaqui donc) devenaient mortels tandis que les autres, c'est-à-dire les Surem qui n'acceptaient pas le bato'i, restaient im-mortels.

La mort ne faisait pas partie de leur univers et ne pouvait pas les atteindre, sauf au travers de l'animal surnaturel dénommé Yoobwa ; cet oiseau immense, Aigle qui dans la *Légende yaqui des prédictions* prend l'apparence d'un Serpent monstrueux qui est décapité par Guóchimea. Cette même histoire de la *Légende yaqui des prédictions* connaît une version [Note773](#), différente : le Serpent est remplacé par un Aigle qui occupe la même fonction d'être dévorateur du peuple Suré.

Les Ópata font référence à un Aigle à deux têtes du nom de Scipirigui [Note774](#), animal prophète et dévorateur qui annonce le Déluge dont seul Lzeukha réchappe. Lzeukha, fils du Grand Esprit, pris de colère, à cause de ce que venait de dire, c'est-à-dire de faire (parole/action), Scipirigui, le tue sans considération.

Le monde de la mort est induit par la disjonction entre la qualité d'êtres surnaturels appliquée aux Surem et celle de mortels apposée aux Yaqui, état différencié par ce qui signale l'infériorité de la nature humaine. Les hommes sont les *Diminués*, des êtres qui consomment la mort des formes vivantes qu'ils tuent pour se nourrir, réalité que les Tzotziles expriment de la façon suivante : « *L'homme est mortel, imparfait, transitoire et intrinsèquement pécheur parce qu'il vit au sein de la destruction et de la mort des plantes et des animaux, que lui ont légués les dieux. Les dieux, de leur côté, sont immortels, parfaits et transcendants parce qu'ils ne consomment pas d'aliments comme le fait l'homme* » [Note775](#). López Austin cite également les deux premiers vers d'un poème nahua qui à propos de ce lien entre la mort et « *l'ingestion des produits nés de la Mère tellurique* » [Note776](#), dit : « *Nous tous, nous mangeons de la Terre / et c'est pour cela que la Terre nous mange* » [Note777](#).

L'homme doit se nourrir pour vivre et pour cela il doit donner la mort à des créatures vivantes ; par l'acte d'ingestion « *il incorpore la mort à son organisme, et ainsi sa vie, qui dépend de la mort, redevient la mort* » [Note778](#). Nous comprenons dès lors mieux pourquoi le roi Ce Acatl Topiltzin, le Quetzalcóatl historique de Tollan, par ses actes de purification, de pénitence, de jeûne, de méditation, etc., est parvenu à regagner le domaine cosmique de son « *essence* » ; le mythe de sa transformation en planète Vénus, signale qu'il a réincorporé son « *origine lumineuse* ». Dans le voyage entrepris par les 60 nahual vers le « *Chicomóztoc Aztlan Culhucan* » [Note779](#), lieu mythique de l'origine des Aztèques, pour retrouver leur déesse mère Coatlicue, ils accostent sur une terre fertile et paradisiaque ; terre où la mort n'existait pas et qui était habitée par des pêcheurs « *qui ne mangeaient pas de nourriture lourde et qui rajeunissaient dans les flancs d'une montagne qui leur rendait prodigieusement leur jeunesse* » [Note780](#). Le mythe du retour à l'origine insert à nouveau cette notion de la « *Montagne sacrée* », source de la vie et de la mort ; voire plutôt de la convergence de la vie/mort vers le domaine de l'infini.

L'Aigle ou Yoobwa, dont le nom pourrait signifier le « *Monde ancien et magique qui se nourrit des formes vivantes qu'il a créées* », établit pour les Yaqui (ou tout du moins pour ceux qui ne sont plus capables de ressentir la manifestation du yo aniya), la perte du double. A la mort de Yoobwa, les Yaqui ont alors incorporé la dichotomie du monde occidental. Les autres, ceux qui sont restés à l'écoute des forces magiques du yo aniya, sont entrés dans le fondement mythique désormais attribué aux Surem. Yoobwa, dans la réalité du peuple Suré, délimitait la dimension « *plus ultra* » d'une « *méta-conscience* » qui dans le monde magique des Surem est incarné par un Aigle immense.

Les immortels du peuple Suré n'avaient finalement qu'une seule crainte, celle d'être dévorés par Yoobwa [Note781](#), et de cette manière dépossédés de l'essence du double qui leur accordait leur infini.

Yoobwa vivait sur le Otam Kawi, la « *Montagne aux os* » [Note782](#), sa demeure céleste où il venait se repaître des Surem qui n'avaient pas pu échapper à ses serres. Nous sommes dans le domaine de la « *méta-conscience* », de la « *réintégration de la conscience* », qui induit le rapport à la mort que les Surem

entretenaient avec la présence physique de l'oiseau immense. Ainsi, se faire dévorer par Yoobwa, c'est acquitter sa dette envers ce-lui qui leur a fait le don de l'immortalité.

Les Surem vivaient dans des hu'ukim, petites maisons faites de branchages et de boue qui les protégeaient du terrible oiseau ; il portaient des vêtements confectionnés avec des peaux de cerfs ou de bwa'am, « *borregos* ». Les informateurs [Note783](#), yaqui, offrent plusieurs versions sur le mode de vie des Surem qui très souvent sont contradictoires ; ce comportement nous renvoie au particularisme yaqui.

Mais nous devons indiquer que les Yaqui, depuis leurs premiers contacts avec l'homme blanc et ses codes de représentation, ont subi, dans ce processus « *d'adaptabilité* », les effets parfois « *pervers* » d'un mode de pensée en opposition avec le leur. Par exemple, dans la tradition orale des Yo'emem, le fait de raconter des histoires procédait d'un acte sacralisé qui donnait lieu à un rituel très élaboré ; comme le souligne Le Clézio : « *Le conte populaire est le résultat de cette fusion entre les cultures exprimant la forme la plus libre du mythe, c'est-à-dire ce mélange entre la croyance dans le surnaturel et la leçon de sagesse commune* » [Note784](#).

Les Yo'emem avaient placé cette sagesse entre les mains des Susuákamem, les anciens qui ne s'exprimaient qu'en ka'i'ta, cette langue qu'ils nomment entre eux yohe noka, la « *langue humaine* » [Note785](#). Jean B. Johnson, à la fin des années 30, fait référence à cette tradition orale et aux conteurs qui avaient une maîtrise consommée de l'art de la narration [Note786](#). Les conteurs avaient « *une façon très particulière de narrer qui consiste en une mélodie marquée et rythmique. On peut géminer les voyelles et sauter des syllabes, la phrase et la diction s'associent très librement* » [Note787](#).

Johnson, introduit également une distinction entre les contes séculaires et les contes « *vénérés* » [Note788](#) ; les premiers sont connus de tous, tandis que les seconds, ne sont connus que par les personnes les plus âgées. Enfin, il fait aussi référence aux « *dates mémorables* » dont les textes sont distribués dans un groupe différent.

Cette technique de narration, n'est pas sans nous rappeler la méthode éducative instruite dans les Calmécac par les Prêtres nahua. Aujourd'hui, la tradition des maîtres conteurs semble avoir disparu et a, d'une certaine manière, été remplacée par la prolifération de conteurs qui ne connaissent pas le répertoire complet des mythes, des légendes, des contes séculaires et vénérés.

La plupart des conteurs ne connaissent que des fragments de ces fabuleuses légendes selon lesquelles les Surem vivaient dans un univers de magie et de pouvoir, que les animaux partageaient. Univers surnaturel où les relations que les Surem entretenaient avec le monde extérieur, animal, végétal et minéral, ne participaient pas d'un schéma prédéfini mais plutôt de la valeur axiologique qui les plaçait constamment dans la re-contextualisation de leur être au monde. Les Yaqui, dans le contenu de leurs mythes, ont conservé une partie des modalités du particularisme identitaire qui viennent sans doute de leur conception d'un monde surnaturel et animal.

Précisons enfin que ce sont surtout les mythes et légendes de la période préhispanique qui ont le plus souffert des modifications du rôle attribué au conteur ; il ne reste plus qu'une partie du mythe, une légende incomplète. Par la multiplication des conteurs ainsi que par leur familiarisation avec la Bible et les histoires populaires du Vieux Monde, l'introduction des personnages du folklore européen [Note789](#), dans la structure même des contes originaux yaqui a été favorisée. Toutes les composantes de la tradition biblique, des histoires des Mille et une nuit, tous les thèmes d'histoires d'aventuriers, de rois, de vagabonds, font dorénavant partie intégrante des mythes et légendes yaqui. Les histoires qui recouvrent la période de l'évangélisation sont d'une certaine manière à la naissance des cérémonies religieuses actuelles et de ce qui au XIX^e siècle est devenu la nouvelle mythologie [Note790](#), comme Edward Spicer l'a nommée.

La prolifération de conteurs provoque ces phénomènes de variations et de contradictions discursives. Les histoires des Surem offrent donc des versions différentes ; par exemple, d'après Pedro Matuz [Note791](#), les Surem mangeaient des animaux, des fruits, des racines et des branches. Don Estebán Jiménez, quant à lui,

nous dit que les Surem ne mangeaient que des animaux comme le lapin, les oiseaux, les mulots qu'ils ingurgitaient crus en ce temps où vivaient des animaux immenses. Pour Jesús Ramírez Valenzuela, les Surem se nourrissaient de mezcal, de blettes, de pousses et de racines. Nous sommes loin de la première version insérée plus haut.

Les variations ou contradictions mentionnées à propos des mythes et légendes, s'inscrivent aussi dans un contexte où il faut tenir compte du particularisme yaqui : dans les relations avec les yorim, les Yaqui réévaluent constamment le cadre de l'échange pour introduire les variations que le chercheur a de la difficulté à saisir ; ils ne tentent pas sciemment de mentir à l'enquêteur, mais plutôt de placer le chercheur devant sa propre réévaluation pour qu'il s'interroge sur la validité de sa démarche auprès des membres de la communauté yaqui.

Lors de nos différents séjours, dans les villages de la communauté yaqui, nous avons été confrontés à ce type de situation : pour en citer une, nous pouvons mentionner ce que nous avons appelé la « *mise à l'écart* »[Note792](#), du chercheur.

Ainsi, avec les Yaqui, il nous faut constamment réévaluer le cadre de nos échanges pour appréhender le particularisme yaqui qui élabore les phénomènes des variations discursives et qui donne, aux Yaqui, ce talent pour raconter des histoires, surtout aux yorim[Note793](#). Les Yaqui ont l'habitude de voir des Occidentaux sur leur territoire et savent très bien canaliser leurs vellétés d'enquêteurs pour dès les premiers contacts les placer face à un « *acte de parole* » qui instaure le cadre de leurs échanges.

Les variations autour de la légende du peuple Suré, ne modifient en rien l'essence même du mythe, qui reproduit les noyaux clés, porteurs de la spécificité Suré ; ils ont refusé le baptême, ils se sont métamorphosés ou bien ont provoqué leur transmutabilité pour redevenir des étoiles, mais aussi réincorporer le cœur des montagnes et surtout préserver leur immortalité.

La rupture est désormais consommée, les Yaqui naissent à un nouveau monde où ils sont soumis aux vérités d'une pensée dichotomique et chrétienne. Ils restent car l'Arbre prophète l'avait annoncé. Le peuple se divise et les Surem disparaissent dans le monde autre. La mort de l'Aigle[Note794](#), symbolise la fin d'un monde, celui des formes de la dualité, de la métamorphose (le yoawa), de la transmutabilité (le Sewa Wailo), qui étaient entre les mains du peuple Suré. Ce monde se trouve désormais à la périphérie de la réalité sociale des Yaqui, dans le huya aniya et les univers qui le composent comme celui des rêves, des esprits gardiens, des animaux de pouvoir, des hallucinations, des pactes de pouvoir, etc.

Les Surem s'incorporent donc à un univers qui leur permet de conserver la part magique de leur réalité : dans la contradiction des mythes, l'Arbre prophète est à la fois celui qui enseigne aux Surem le nom de tous les astres de l'univers et celui dont les paroles, sur la venue des Espagnols, ne sont comprises que par Yomumuli[Note795](#), ou par une jeune fille (parfois jumelle) portant le même nom et qui, par la signification de leur nom, sont les seules à pouvoir comprendre le message de l'Arbre.

Nous avons déjà mentionné que Omteme et les autres Cobanahua, appelés les « *hommes sages* », laissés sur les montagnes le long du fleuve Yaqui par Yomumuli, possédaient aussi la capacité de comprendre les paroles de l'Arbre.

Les petits hommes

Dans le mythe de « *Yomumuli et les petits hommes Surem* », pour ne reprendre qu'une version du mythe, celle que les Kobanaom du peuple Suré appellent, pour déchiffrer le message céleste, est Yomumuli qui, dans la transmission de la parole de l'Arbre prophète, apparaît dans une double attitude.

Yomumuli, après avoir attentivement écouté l'Arbre prophète, annonce au peuple Suré la Conquête, l'avènement du Christ et l'apparition du bien et du mal. Toutes ces choses qui surviendraient pour faire d'eux des *bato'im*, des « *personnes* », c'est-à-dire les hom-mes qui resteraient pour accepter le baptême.

Les Surem réagirent avec mécontentement ; ils ne voulaient pas se soumettre à la prophétie et accusaient Yomumuli de mentir pour leur être désagréable et pour les angoisser. Pour les Surem, Yomumuli avait tout inventé, car ses paroles ne correspondaient plus du tout aux lois ancestrales qui depuis l'aube des temps avaient régi leur situation terrestre ; ils « *l'accusaient d'inventer ces choses et de forger des histoires* »[Note796](#). .

Yomumuli, face aux accusations, réagit et adopte un comportement paradoxal : elle fait comme si l'Arbre mentait tout en sachant qu'il dit la vérité pour ne plus avoir à supporter les propos blessants de son peuple. L'antagonisme croissant qui s'instaurait à propos des vérités annoncées par l'Arbre entre les différents groupes de la nation Cáhita, plus la défiance exprimée à l'encontre de Yomumuli, provoquèrent sa colère et elle décida de partir. Et, « *comme elle était en colère, elle décida aussi de prendre la rivière et de partir vers le Nord. Ainsi, sa rivière sous le bras, elle partit sur un nuage en direction du Nord* »[Note797](#). .

Etrangement, et toujours dans ces attitudes contradictoires, ceux qui s'étaient montrés les plus hostiles aux propos de Yomumuli, décidèrent eux aussi de partir, car la perspective d'affronter la Conquête ne les réjouissaient guère. C'est de cette façon que certains d'entre eux s'en allèrent vers les sept océans, pour vivre dans la mer, métamorphosés en baleines, en tortues, en poissons. D'autres, par contre, allèrent se réfugier dans les montagnes de la Sierra, sous la terre, pour se transformer en fourmis, en lapins, etc.

En fait, les Surem sont devenus les différents animaux (fourmis, abeilles, oiseaux, cerfs, coyotes, pumas, serpents, etc.) qui font désormais partie du *yoawa* ; monde ancestral des formes magiques et surnaturelles que les Yaqui respectent et craignent.

La légende du « *Peuple Serpent* » exprime les relations que les Yaqui entretiennent avec leur monde naturel : un homme, Habiél Mo'el, qui avait pour habitude de se rendre de village en village, croisa sur sa route un énorme serpent qu'il frappa de toutes ses forces sans réussir à le tuer. Il continua sa route et arriva à un village où il fut tout de suite présenté aux Kobanaom du Peuple Serpent pour être jugé : il était accusé d'avoir frappé une jeune fille. Habiél Mo'el se défendit d'avoir commis un tel acte en affirmant que c'était la première fois qu'il voyait cette jeune fille. Les Kobanaom, après délibération, décidèrent de le laisser partir parce que c'était la première fois qu'il commettait une telle offense. De retour à Hekatakari il raconta au vieil homme qui s'appelait Wete'epoi ce qui lui était arrivé.

« *Tu as commis une grande faute* », lui dit Wete'epoi. « *Tous les animaux, comme les hommes, ont leurs propres autorités et leurs propres lois. Tu as frappé un serpent qui traversait ton chemin et qui ne te gênait pas. Les Autorités de ce peuple ont pris des décisions quant à ton sort. Tu ne devras plus jamais recommencer ce genre de choses. ... Je te donne un conseil. Ne touche jamais un serpent, un coyote, ni aucune autre sorte d'animal, qui traverserait ton chemin sans te gêner* »[Note798](#). .

Aujourd'hui encore, nous dit Volker Schüler-Will, les Yaqui demandent pardon au cerf avant de le tuer ; ils lui adressent une petite prière avant de lui porter le coup fatal.

Mais les Surem ne constituent pas seulement le peuple qui s'est métamorphosé en toutes sortes d'animaux, c'est-à-dire ceux qui ont incorporé le *yoawa*. Les Surem sont également les « *hommes sages* » qui réincorporent le domaine de l'infraterrestre ou du subaquatique et, selon la tradition orale, ce qui peut paraître encore plus inconcevable, les Surem existent toujours aujourd'hui sous leur forme originelle comme « *ils ont existé dans l'antiquité* »[Note799](#). . Sixto Sebisa Tosaamasai ou María Rendón Buitimea, font allusion à la présence des Surem[Note800](#), dans certains villages de El Yaqui ; ils auraient également été aperçus dans d'autres États du Mexique. Pour Sixto Sebisa, les Surem était un peuple très puissant et les premiers à s'être

installés sur la terre de la vallée de El Yaqui, ce qui lui permet d'affirmer qu'il est totalement faux de croire que les Yaqui sont un peuple de nomades venus du Nord comme veulent le faire croire les Mexicains.

Sixto Sebisa, par son propos, tient surtout à préserver, pour l'aspect strictement historique, ce que le professeur Carlos Silva Encinas a défini comme le « *contexte culturel de la défense du territoire traditionnel des Yaqui* »[Note801](#), ou plus exactement de ce qu'ils ont pu conserver de leur territoire originel après 400 ans de luttes armées.

Le contenu mythique de l'histoire du peuple Suré inclus également la réalité de « *l'au-tochtonie* » des Surem, mythe auquel Pablo Álvarez Romero donne le titre tout simple d'Ume'e Surem, « *Les Surem* », et dont il commence ainsi le récit : « *Oui, messieurs, je vais vous parler des Surem qui ont vécu ici dans El Yaqui. Ils sont originaires de cette région, Dieu les a créés ici, ils sont nos ancêtres, nous venons d'eux. Les Surem ont ha-bité ici dans les huit villages et ce n'était pas des personnes, Dieu les a créés ainsi* »[Note802](#).

L'origine mythique du peuple Suré, reconnaissant leur « *autochtonie* », nous l'avons déjà évoquée à propos de leur apparition sur la « *Montagne Surem* » que la *Légende yaqui des prédictions* cite nommément ; cette montagne sacrée qui est née du choc cosmique de la Napo Wisaim Jisnakame.

Pour Santos García Wikit, les Surem sont les « *Sages* » des temps ancestraux, les êtres submergés dans les domaines de l'infra et du supra par l'harmonie cosmique ; des êtres qui ne connaissaient ni la maladie, ni l'angoisse, ni la peur.

L'histoire de « *Yomumuli et les petits hommes Surem* », nous invite à découvrir un univers en rupture qui marque l'avènement des Yaqui. Les Surem, pour les Yaqui, deviennent les esprits gardiens vivant dans les profondeurs de la terre et des mers. Ils prennent alors la forme de sirènes ou de baleines qui, en apparaissant et disparaissant comme par enchantement, viennent porter secours aux Yaqui qui se trouveraient en danger, perdus sur les flots d'une mer déchaînée.

Yomumuli, les Surem et l'Arbre, se retrouvent donc dans un rapport de convergence identique qui maintient, tant que la « *césure* » ou la rupture n'est pas effective[Note803](#), les trois plans cosmiques, vecteurs des interactions entre les différents niveaux.

Le corpus mythologique des Yaqui reflète les interactions entre les passages d'un plan à l'autre qui sont fréquemment mentionnées : par exemple, dans le mythe de Suawaka, « *l'Étoile filante* », ce dernier descend du ciel pour tuer les serpents à sept têtes, les « *Chupúkame* », qui vivaient dans les montagnes de Takalaim et de So'ori. Un jeune berger[Note804](#), qui avait assisté à la mise à mort du serpent à sept têtes est invité par Suawaka à l'accompagner vers l'autre côté du monde, dans la demeure céleste de Yuku ya'ut. Le jeune berger, sur les épaules de Suawaka, se retrouve d'un seul bond dans le monde autre, là où le Yuku ya'ut ne tolère la présence d'aucun être terrestre[Note805](#).

Tukawiru, le « *Vautour nocturne* », est un mythe qui raconte également le voyage d'un jeune Suré vers la maison du dieu du vent. Sur le dos de Tukawiru, il doit affronter, avec l'aide de ce dernier, la région des trois vents afin d'atteindre l'espace céleste du dieu du vent. La région des trois vents distribue les espaces intermédiaires et les épreuves que les êtres terrestres doivent surmonter pour rejoindre la demeure des êtres supra-terrestres. Là, le jeune homme est contraint d'effectuer un certain nombre de tâches très difficiles ; il reçoit l'aide de Tosalisewa, « *fleur Blanche* », la fille du dieu du vent.

Tosalisewa, pour sauver le jeune homme des desseins funestes de Tukawiru, lui porte secours en prenant la fuite avec lui. Ils sont rattrapés par la femme de Tukawiru, qui jouait au « *ochia bweha* »[Note806](#), juste au moment où le jeune homme retrouve son épouse et oublie qu'il doit la réussite de son retour au monde terrestre à l'amour de Tosalisewa.

Le mythe de Tukawiru, pour le jeune homme réintégrant le domaine terrestre, symbolise la perte du souvenir de son voyage dans le supraterrrestre ; il est la victime d'une sorte d'amnésie qui fait disparaître la réalité du monde autre. Dans ces circonstances, pour le jeune homme, le monde autre devient un rêve, une illusion, quelque chose qui n'a pas existé, sauf dans l'altération de sa conscience. L'aventure du jeune homme devient alors un mythe qui place le monde autre dans un « *méta-discours* » qui permet, d'une certaine manière, d'appréhender les phénomènes du réel social pour les valider par la narration du mythe.

Les Surem sont donc devenus les non-personnes, des êtres qui vont préserver le monde dans lequel les animaux et les hommes parlent un même langage et où les trois plans de l'univers, par l'axe de l'Arbre prophète, se révèlent l'un à l'autre. Des non-personnes, mais dans une aperception du monde que les évangélistes imposent aux Amérindiens où, dans la contradiction des termes, les Surem sont les premiers véritables Yo'emem^{Note807}, c'est-à-dire qu'ils sont eux aussi reconnus par le monde naturel qui les entoure comme des « *Personnes* ». Nous sommes confrontés à une perception de l'individu qui oppose deux conceptions totalement différentes de la « *personne* » dans ce rapport d'altérité où les Yaqui deviennent des êtres humains seulement à partir du moment où ils sont baptisés, où ils portent des noms chrétiens^{Note808} et où ils deviennent des bato'im. La reconnaissance de l'individu joue sur la signification des mots pour instaurer une distinction indiscutable entre deux conceptions de l'être au monde avec d'un côté les Surem qui sont des Yo'emem et de l'autre, les Yaqui qui sont les Bato'im.

La compréhension de la notion de « *personne* » se complique encore un peu plus, parce que les Yaqui, les Mayo et les Tehueco^{Note809}, continuent à s'appeler entre eux Yo'emem. En fait, cette dénomination restaure, après 400 ans de luttes armées, la démarcation que les groupes ethniques cités veulent établir entre la dénomination que les yorim leur ont attribuée (Yaqui, Mayo, Tehueco, etc.) et celle qui, d'après eux, les différencie des yorim.

Les Surem sont les premiers Yo'emem, mais dans un rapport au monde qui les inscrit dans une communion et une communication parfaite avec les trois plans de l'Univers, là où le yo aniya renferme toutes les manifestations de l'esprit, espace qui d'après une très belle légende est celui qui donne son être aux Surem.

La légende^{Note810} raconte « *que deux cerfs se trouvaient dans la Sierra et pour la première fois ils virent un homme, armé de son arc et de ses flèches, et ils l'appelèrent yebuku yoleme... Cet homme comprenant le langage du cerf, sut qu'ils l'avaient appelé yebuku yoleme. Et, c'est ainsi que les gens s'appellent aujourd'hui de cette manière. Yoreme est une personne* ».

La légende nous place directement dans le domaine où les hommes et les animaux évoluaient dans un monde « *méta-psychique* » commun qui leur permettait de partager un même langage, celui dont le cerf se sert pour les différencier.

Le Cerf insère à nouveau le concept du double, de la dualité, car ils (les deux cerfs) sont deux pour exprimer dans un seul langage la nature de l'homme, celle d'être un Yo'eme. La dualité du cerf nous renvoie au cerf bicéphale de la mythologie nahuatl dont le culte est imposé par le dieu Camaxtli/Mixcóatl, c'est-à-dire Iztacmixcóatl.

La légende, par la référence au cerf double, dévoile la figure du Sewa Wailo, le maître de la dualité qui, pour les Yo'emem, symbolise les valeurs ancestrales qui aujourd'hui encore construisent le particularisme yaqui ; cerf que les Yo'emem dénomment Sewa yo'eme, « *Homme fleur* » pour préciser que toutes les formes de vie partagent un mode de communication intelligible dans le huya aniya/yo aniya.

Enfin, le Kuta nokame, « *l'Arbre prophète* », récepteur du monde céleste qui apprend aux Surem les noms des astres du ciel, participe aux trois espaces de la communication entre les hommes, les animaux et les plantes. Les trois plans de l'ordre cosmique leur étaient ouverts grâce aux interactions entre l'infra, le terra et le supra qui provoquaient, pour les Surem, le tiers espace de la métamorphose, de la transmutabilité et de

l'immortalité. Paradoxalement, la rupture entre les Surem yo'emem et les Yaqui bato'im préserve l'interagir entre les trois niveaux. Cela se manifeste tout simplement au moment de la césure (entre les Surem et les Yaqui) par les directions distinctes qu'empruntent Yomumuli (le supraterrestre) et les Surem (l'infraterrestre). Cette distinction signale aux Yaqui (ceux qui provoquent la séparation) la réalité des deux autres plans constituant l'espace qui pour les Yaqui se trouve désormais à la périphérie de leur vie quotidienne.

Le mythe de Yomumuli et des Surem renferme le secret de l'accessibilité à l'origine de la vie car par la disjonction du haut et du bas, les Yaqui situent l'entre-deux, « *l'espace autre* », où par la manifestation de l'esprit ils réincorporent leur état originare.

Les Yaqui se trouvent donc entre la vérité d'un mythe, celui du peuple Suré, et celle de leur entrée dans le temps historique des Espagnols. Le mythe des Surem crée le décalage conceptuel où le hors du temps délivre l'individu de son historicisme pour lui permettre de se débarrasser de l'inertie qui provoque la mort. Nous pouvons dire, que le comportement anhistorique des Yaqui répond à l'exigence de la re-contextualisation de leur position face à l'éventualité de la mort. La mort est un « *espaceautre* » qui doit être constamment réévalué.

L'individu doit se débarrasser de sa propre histoire, car tant qu'il est prisonnier de son historicisme il ne peut pas vivre la réalité du mythe ; malgré leur inclusion dans le rapport historique de l'homme des temps modernes, les Yaqui, par la reconnaissance du peuple Suré, préservent un monde autre tout aussi réel.

La rupture entre les Surem et les Yaqui impose une autre vision du monde, celle des Occidentaux qui dorénavant instituent la primauté du temps historique et à ce titre la mortalité de l'homme aux dépens du hors du temps mythique avec l'immortalité du peuple Suré. Les Surem sont devenus un mythe parce que le rapport au temps et à l'espace ont été modifiés. Il ne pouvait en être autrement du moment où, selon les évangélistes, « *tout ce qui ne trouvait pas sa justification dans l'un ou dans l'autre des deux testaments était nécessairement faux* »[Note811](#). .

Mais, pour les Yaqui, le lien n'est pas définitivement rompu, parce que les Surem, par leur départ, délimitent les trois plans cosmiques[Note812](#), de la « *réintégration de la conscience* ». Ils établissent surtout la cartographie ou topographie sacrée des lieux de pouvoir où ceux qui reçoivent la manifestation de l'esprit peuvent vaincre la mort ; ils prononcent enfin les paroles ancestrales du bat-naátaka où sont conservés les mots clés qui libèrent l'esprit de son aphasie.

Le mythe est une réalité vécue[Note813](#), une « *réalité vivante à la fois rétrospective et actuelle. Pour l'indigène il n'est ni une histoire imaginaire, ni un récit se rapportant à un passé mort, mais le tableau d'une réalité plus vaste, qui subsiste encore en partie. Elle subsiste, parce que tous les précédents dont l'indigène peut se réclamer, ses lois, sa morale, se trouvent formulés dans le mythe* »[Note814](#). . Pour les Surem, le mythe, cette réalité vécue, est peut-être une autre manière de vivre l'histoire, celle qu'ils ont privilégié pour devenir des Yo'emem, c'est-à-dire des « *per-sonnes* » ou des hommes qui élaborent une forme particulière de concevoir le monde. Un vécu du monde qui ne peut s'accorder avec la notion de « *personne* » telle que les évangélistes l'ont formulée. Les Yaqui sont des Yo'emem, mais dans un rapport au monde qui aujourd'hui tend plus à signifier la ligne de démarcation entre eux et les yorim, que leur capacité à préserver l'harmonie des trois plans de l'Univers instaurée par les Surem. Cependant, il faut reconnaître que par cette dénomination identique de Yo'emem, les Yaqui tentent de maintenir le monde autre, celui d'un hors du temps (du mouvement entre les différentes strates), qui leur permet de se déplacer dans le monde du yo aniya, du yo joara, des yoawa, etc. Et, dans ce monde des forces magiques, seul le sorcier (le maître de la parole) parvient à créer l'oscillation entre le dual (l'autre moi) et le triple (l'espace autre ou le tiers espace) pour dépasser la mort.

Les Yaqui, en devenant des bato'im, ont légitimé la parole/action de l'Arbre prophète ou du jiaq biba. Ils ont également, dans ce rapport à l'autre et par leur résistance aux doctrines évangélistes, réussi à protéger le

monde des pouvoirs surnaturels (le yo aniya) qui, paradoxalement, auraient disparu si tous les Surem avaient décidé de partir pour réintégrer « *l'essence des choses* ».

Ainsi, à partir de la volonté des jésuites de faire abandonner aux Yaqui leurs anciennes croyances, ces derniers ont tout simplement déplacé ce qui était la « *source de toutes les choses* »[Note815](#), c'est-à-dire le huya aniya où les Yo'emem « *n'étaient qu'un élément de plus en lui* »[Note816](#), vers ce qui est devenu une « *partie spécialisée d'un tout supérieur au lieu du tout lui-même* »[Note817](#). Le huya aniya a été préservé parce qu'il symbolise dorénavant le monde autre, celui que les Surem en accord avec le mythe de l'Arbre prophète ont réintégré. Les Yaqui (les bato'im) instaurent alors la séparation entre l'habitat des Surem, cette immanence du huya aniya, et l'émergence des Villages[Note818](#) (ou du pweplum yaqui) au sein desquels ils sont regroupés par les jésuites ; dans cette répartition, le huya aniya devient « *l'autre monde, le monde sauvage entourant les villages* »[Note819](#), au lieu de représenter, comme l'habitat des Surem, « *l'essence des choses* » à laquelle ils appartenaient.

Le huya aniya continue d'exister parce que les Yaqui en acceptant le monde des jésuites ont validé et pérennisé la parole de ceux qui avaient décidé de partir ; les Surem et le huya aniya existent parce que ceux qui sont restés, les Yaqui, le confirment.

Les jésuites, malgré leurs efforts, ne sont pas parvenus à « *éliminer le monde traditionnel unitaire des Yaqui, et encore moins à introduire leur propre distinction entre le règne matériel et règne spirituel* »[Note820](#). La complexité des interdépendances entre le monde jésuite et celui des Yaqui alimente, encore aujourd'hui, les discussions autour du concept de l'identité ethnique des Yaqui où la « *pseudo explication du pur syncrétisme* »[Note821](#), comme élément opérateur dans la constitution de cette identité, est insuffisant. La mythologie et les expressions religieuses des Yo'emem, ainsi que la pluralité des formes où se manifeste la spécificité du particularisme yaqui (comme les actes de parole, le « *rêve éveillé* », les lieux de pouvoir, les promesses, « *las mandas* », faites à certaines confréries, celles des Matachinim ou des Chapayekam, etc.), révèlent un système que certains ethnologues conceptualisent sous les termes de « *persistance* »[Note822](#), « *d'ambivalence* »[Note823](#), ou « *d'adaptabilité* »[Note824](#).

Ces concepts traduisent les difficultés inhérentes à la catégorisation de ce groupe ethnique, toujours prêt à défendre les marqueurs de différenciation fondant la valeur axiologique de son être au monde ; ce comportement, face à la réalité du huya aniya, est constamment réévalué pour répondre à l'exigence imposée par l'autre côté du monde.

Si nous devons également proposer un concept pour définir le particularisme yaqui, nous pencherions plutôt pour celui de la fonction ré-évaluative que les Yaqui appliquent dans leurs relations à l'autre. Il se manifeste alors par ce qu'ils ont de plus spécifique, c'est-à-dire dans ce que le Mtro. Manuel Carlos Silva appelle la « *valeur axiologique* »[Note825](#) du peuple Suré qui, face aux manifestations du huya aniya (les animaux, la nature, le rêve, etc.), réévalue toujours les manifestations du monde autre et que les Yaqui, comme par une sorte d'atavisme, reproduisent.

La fonction ré-évaluative des Yaqui se place donc sur le même niveau d'interférence que celui de leurs ancêtres les Surem qui, face aux phénomènes de la nature, de la « *sur-nature* » et des animaux, réinterprètent et réévaluent, au moment précis du contact, l'en-jeu de cette rencontre.

Les Yaqui, par la préservation du monde traditionnel, délimitent le cadre des interactions où ils sont conscients du comportement qu'ils ont à adopter : toujours agir avec prudence envers les perceptions sensorielles provoquées par un phénomène en apparence fortuit.

Ce phénomène peut se manifester sous l'apparence d'un homme très petit où l'inconcevable se matérialise quand María Rendón Buitimea dit : « *Nous allâmes à Rahum parce que je voulais voir et connaître les Surem... Nous étions mon mari et moi et celui qui s'appelait Lauro Rendón. Le quatrième jour d'attente*

sortit un tout petit enfant avec un pagne vert vif ainsi qu'une femme, deux seulement sortirent pour que nous puissions les voir et nous les vîmes et je leur dis ah ! c'est vous les Surem ? On nous a raconté que vous vivez ici depuis très longtemps, maintenant nous savons où vous vivez et je vais vous rendre visite plus souvent Nous y allions toujours parce que nous voulions les voir, mais ils ne sortirent qu'une seule fois et après ils ne ressortirent plus. ... »[Note826](#) .

María Rendón Buitimea ajoute : « *Ils avaient le corps comme nous mais très petit, la couleur de leur peau était brune et les vêtements qu'ils portaient étaient de couleur verte avec des rayures...* »[Note827](#) .

Pour María Rendón Buitimea, les Surem vivent toujours : « *Les Surem n'ont pas encore disparu... ils vivent là-bas, en cet endroit qui se nomme la terre des Surem. Ils vivent sous terre et ils ne sortent pas parce qu'ils ont peur des gens...* »[Note828](#) . Les Surem existent, pour les Yaqui cela ne fait aucun doute.

Le tiers espace

Le mythe des Surem introduit un rapport au monde autre, à « *l'espace autre* », qui définit l'intervalle de la rupture entre la perception de la personne (du Yo'eme) par les Yaqui et celle que les Espagnols ont eue des Yaqui ; l'intrusion des Espagnols crée l'affrontement entre les deux formes d'altérité. Mais paradoxalement, cet affrontement a renforcé le caractère magique du huya aniya/yo aniya que les Yo'emem, ceux qui sont restés, protègent et valident.

Les montagnes de la Sierra del Bakatebe délimitent, encore aujourd'hui, les lieux sacrés du monde autre, ceux qui sont restés inaccessibles aux Espagnols par leur incapacité à comprendre l'espace qui crée l'interstice de l'appréhension des formes magiques.

La Montagne des Surem et celles qui portent les noms de Omteme, de Otam Kawi, de Sikili Kawi, de Takali, de Maatale, etc., sont l'espace de la manifestation de l'autre, du pouvoir des formes magiques. Dans la « *Montagne du cœur* »[Note829](#) , par exemple, les Yaqui célèbrent une cérémonie en l'honneur des soldats yaqui morts pendant les guerres de El Yaqui.

Le « *culte à la Montagne* »[Note830](#) restitue le vecteur principal des luttes entre les Yaqui et les yorim, c'est-à-dire la défense de la terre yaqui et la conservation de l'eau ; réalité qui s'exprime dans différents mythes comme celui qui voit Yomumuli, partant vers le Nord, emporter le fleuve, enroulé comme une natte, sous son bras. Une autre version raconte que les Surem eux-mêmes emportent le Río Suré qui, quel que soit l'endroit où ils se trouvent peut être déroulé pour donner de l'eau. L'eau du Río Yaqui a aujourd'hui pratiquement disparu car elle est retenue dans les barrages de la Angostura (rebaptisé Lázaro Cárdenas), de Alvaro Obregón (Oviachic), et de Plutarco Elías Calles (Novillo), qui sont la cause de l'assèchement du fleuve et du mécontentement des Autorités yaqui.

Les Ejidatarios qui, pendant la colonisation, avaient pris possession des terres de El Yaqui, sont les principaux bénéficiaires de la répartition de l'eau contre laquelle les Yaqui doivent continuellement se battre. Le décret du Gouvernement Fédéral du 19 juin 1939, signé par le président Lázaro Cárdenas, attribue aux Yaqui 50% de la capacité en eau du barrage de la Angostura. Mais la réalité est tout autre, surtout à cause du manque d'eau qui caractérise cet État du Sonora, et les premiers à en pâtir sont les Yaqui.

Le Mtro. Carlos Silva Encinas décrit très bien cette situation quand il écrit : « *La construction des barrages Alvaro Obregón et Plutarco Elías Calles a provoqué la quasi dis-parition du Río Yaqui et, par conséquent, le désaccord du gouvernement yaqui quant à la distribution de l'eau* »[Note831](#) .

Le rapport à l'eau exprime finalement le « *fondamentalisme mythique* »[Note832](#) des Yaqui pour qui les Surem, par leur parole/action, participent autant du mythique que de l'historique, car dans un sens la disparition de l'eau pour les Yaqui avait déjà été représentée dans le départ de Yomumuli et du peuple Suré.

Un « *fondamentalisme mythique* » où s'exprime avant toute autre chose le fait indiscutable que l'eau du Jiak ba'tue appartenait aux Surem.

La sacralité de la terre des Yaqui est elle aussi représentée dans le « *fondamentalisme mythique* » par les dénominations que Yomumuli attribue aux « *Sages* » qu'elle dispose sur les pics montagneux de El Yaqui ; « *Sages* » qui portent les noms de Omteme, Cúbuae, « *Mange du mezcal* », Akimore, « *Forêt de cactus battus* », Corasepe, « *Celui à la double lèvre* », Re'epácame, « *Celui à la boucle d'oreille* », Yazikue, « *Croix de pierre* », etc. Les « *Sages* », comme pour l'eau, insèrent le mythique dans l'historique pour signaler les limites sacrées de leur territoire.

D'une certaine façon, il semblerait que les Yaqui, sans pour autant inventer à chaque instant une nouvelle mythologie, par la fonction ré-évaluative, justifient le déroulement des événements tels qu'ils avaient été annoncés par les Surem. Les Yaqui dévoilent, en réalité, une manière différente de percevoir le monde, ils appartiennent à une tradition ancestrale dans laquelle le mythe est l'immanence de la rupture entre les Surem et les Yaqui.

Ainsi, pour réincorporer le bat-naátaka, le hors du temps, le choix que doivent faire les Yaqui se situe exactement entre « *vivre l'histoire* » ou « *vivre le mythe* » ; ce particularisme que les Yaqui tentent de préserver et qui se manifeste par exemple, dans les modalités de leur rapport à l'histoire et à leurs personnages historiques. Modalités qui, dans les marqueurs de différenciation de la figure du chef José María Leyva, pour donner un autre exemple, participent à l'histoire seulement dans la composante identitaire de la société mexicaine désireuse d'asseoir sa continuité historique pour justifier la pérennisation de son autorité.

L'histoire sera toujours en deçà du mythe car sa continuité n'est qu'une vaine illusion, tandis que le mythe, tel qu'il est vécu par les Yaqui, confronte l'individu à une seule option, celle de regarder la mort en face pour regagner le bat-naátaka.

Les Surem étaient de véritables « *Sages* »[Note833](#). Ils possédaient les formes du pouvoir qui ont révélé les paroles/actions prononcées en ce temps du bat-naátaka. Le *jiak biba*, le tabac qui a le « *même arôme que la marijuana* »[Note834](#), est l'une des formes de ce pouvoir. Le rituel se déroulait, selon les informations que nous avons pu obtenir, autour de quatre[Note835](#) personnes qui se passaient le *jiak biba*, chacune d'entre elles prenant une seule bouffée. La connaissance se manifestait alors à travers l'esprit dans une vision surgissant de l'au-delà qui leur apportait la connaissance du futur, par exemple celle de la division du peuple Suré. Les quatre étaient ainsi réunis se passant le *jiak biba* et déposant les cendres dans un coquillage nacré spécialement prévu à cet effet ; après chaque bouffée ils prenaient un instant de réflexion pour révéler leur vision : « *Oui, tu as raison, telle chose va se produire* »[Note836](#), répondait l'un d'eux au premier qui avait révélé sa vision.

C'était « *de cette façon qu'ils contrôlaient ce qui devait arriver et ce qui allait se produire* »[Note837](#).

Les Surem, par leur retour au *huya aniya/yo aniya*, configurent la distinction opérant la rupture entre eux et les Yaqui ; ces derniers se trouvent désormais soumis au souvenir d'un monde qui envoie ses dons à travers les formes oniriques du « *rêve éveillé* ». Le *seataka* et le *ute'a* étaient les dons que possédaient les Surem, ces *Yo'emem* qui ne connaissent pas la mort parce qu'ils étaient une émanation du *yo aniya* et surtout parce que grâce à leur *seataka* (esprit qui se détache du corps et voyage vers d'autres lieux) ils découvraient l'axe de l'efflorescence.

Les Yaqui, les *Yo'emem* mortels, ont définitivement déplacé le *yo aniya* vers les domaines du rêve, des visions et du mythe où l'esprit révèle le pouvoir de ses secrets seulement à ceux qui ont reçu les « *attributs spéciaux pour le recevoir* »[Note838](#). Le pouvoir de l'esprit se rend également accessible à tous ceux qui ont le courage d'affronter les forces magiques du *yo aniya* ; l'épreuve à subir, dans les lieux du *yo joara*, conduit trop souvent le valeureux candidat vers les ténèbres de la mort ou de la folie.

Ces lieux du yo joara ou du « *rêve éveillé* » renferment la source de la manifestation des formes enchantées que les Yaqui appellent, entre autres, Surem et qui, dans la Sierra del Bakatebe, avec ses endroits isolés et secrets, agissent au gré du rythme et du mouvement de la nature et de la « *surenature* », du huya aniya/yo aniya. La capacité des Yaqui à faire du « *rêve éveillé* » est le moyen de pénétrer dans le monde des formes enchantées des Surem où le danseur Pajkoola, le danseur Cerf, etc., reçoivent le don de leur art. Ils deviennent alors ceux qui ont dépassé la mort et la peur. Le « *rêve éveillé* » des Yaqui confirme aussi qu'il existe d'autres formes d'ascension vers les domaines du monde au-delà et que l'utilisation de substances psychoactives, pour citer un exemple, est une technique parmi d'autres. Ralph Beals, à propos du « *rêve éveillé* » chez les Yaqui, le décrit comme un univers peuplé « *d'esprits gardiens dont on pouvait avoir connaissance dans des circonstances variées, habituellement décrites comme des rêves (rêves souvent éveillés) sans qu'il y ait recours à des techniques spéciales pour faire surgir ces visions* »[Note839](#). Le Clézio confirme l'importance du « *rêve* » quand il dit que la plupart des nations amérindiennes se nourrissaient de rêves. Ainsi, chez les « *Incas, comme chez les Aztèques, le rêve était considéré comme un véritable voyage de l'âme en dehors du corps, au cours duquel l'homme pouvait prendre connaissance du futur et recevoir les avertissements divins* »[Note840](#). Il poursuit : « *c'est sur ce rapport extatique avec le monde que s'est construite l'identité des peuples barbares, où chaque homme peut grâce aux dons des rêves, se confondre avec l'au-delà* »[Note841](#).

Les Yaqui grâce à leurs rêves réincorporent l'univers ancestral du yo aniya ; le rêve[Note842](#) est « *l'espace autre* » des pouvoirs enchantés auxquels ils peuvent accéder si par leur cœur ils expriment le sentiment d'affronter la source de la Liberté. Le rêve c'est le voyage vers le yo aniya, mais, c'est aussi la réalisation du principe de l'agent interne/externe qui ouvre au rêveur la porte entre les deux mondes, celle qui le mène vers la métamorphose. Enfin, c'est le moyen de mesurer sa capacité à vaincre une forme de la réalité qui désormais, comme pour Yoobwa[Note843](#) (l'oiseau immense, où Yoo prend le sens de « *ancien, enchanté et magique* » et Bwa celui sans doute de « *manger* »), emporte vers le domaine du mythe.

Nous avons récemment lu un ouvrage qui, sous couvert de retranscrire une expérience personnelle auprès des Yaqui et de la pratique du « *rêve éveillé* », détourne et utilise, nous semble-t-il, un passage du mythe de Yoobwa, pour en faire un rêve grâce auquel l'auteur[Note844](#) aurait eu accès aux esprits gardiens de la Sierra del Bakatebe. Dans ce rêve récurrent, l'auteur en question voit surgir un oiseau immense qu'il décrit en ces termes : « *...J'ai l'impression d'avoir marché pendant des heures lorsque j'aperçois sur le sol une ombre sombre et immense. Je lève les yeux. Un oiseau gigantesque se tient dans les airs au-dessus de moi, immobile, les ailes déployées comme s'il était cloué au ciel...* »[Note845](#).

La version du mythe de Yoobwa, remise par Santos García Wikipédia, fait écho à ce rêve ; l'un des passages dit ceci : « *Après plusieurs jours d'une marche pénible, il arriva là où se cachait l'oiseau [...] Le jeune homme y arriva et, en levant la tête, il vit dans le bleu du ciel une immense ombre noire ; c'était le Yoobwa, avec ses immenses ailes, qui passait sous le soleil resplendissant, et majestueusement entreprit la descente* »[Note846](#).

La ressemblance entre les deux versions est vraiment troublante. Ce qu'il faut en retenir, c'est sans doute la manière dont certaines personnes essayent de tirer profit de la tradition orale des Amérindiens et, comme le fait remarquer Danièle Vazeilles, « *s'emparer de manière aussi réductrice, ... des pratiques et croyances chamaniques des peuples indigènes, n'est-ce pas faire preuve, encore et toujours, de non-respect face à ces peuples toujours opprimés qui vivent pour beaucoup d'entre eux dans la misère et l'indifférence du reste du monde ? Va-t-on leur prendre la seule chose — leur religion — qui leur appartienne en propre puisque, lorsqu'ils le peuvent, ils adoptent les biens matériels et les techniques du monde moderne ? La seule chose qui leur reste pour lutter contre l'ethnocide* »[Note847](#).

Le monde du rêve amérindien doit être respecté et reconnu dans sa spécificité, mais sur-tout défendu ou valorisé comme une source du patrimoine humain (car tous les hommes rêvent) et un écrivain comme Le Clézio (n'en déplaise à certains spécialistes) a su l'appréhender avec intelligence quand il écrit : « *L'héritage indien du chamanisme, s'il n'avait pas été combattu par les extirpateurs de la sorcellerie, aurait pu intégrer le rêve et l'extase au quotidien, et permettre d'atteindre cet équilibre* »[Note848](#), celui de l'homme et du

monde. Les Yaqui sont dans la réalité vécue du mythe et celle-ci prend racine dans le tiers espace du « *rêve éveillé* », dans une écoute de cet « *espace autre* » que nos sociétés ne peuvent ou ne veulent plus lui apporter. Pour les sorciers nahua, la maîtrise du rêve leur permettait de se situer dans le hors du temps, dans cet espace où ils devenaient les voyageurs de l'infra et du supra (les neuf strates inférieures et supérieures du présent éternel, comme les décrit López Austin) enfin libérés de l'usure du temps. Les actes des sorciers nahua se déroulent alors dans une simultanéité temporelle qui leur offre la possibilité de choisir le temps toujours présent qui leur est le plus favorable pour agir.

La notion de « *tiers espace* », pour délimiter notre réflexion, nous la devons au pionnier de l'oniologie ou de l'onironautique (l'exploration consciente des rêves, comme la dénomment les spécialistes), Hervey de Saint-Denys qui a été, en France, le premier à proposer une ouverture d'esprit sur l'espace du rêve et la dualité du corps. En 1867, il écrit :

« Les rêves ne sont-ils pas la tierce partie de notre existence ? Pour ceux qui cherchent le phénomène du rêve n'est-il pas étroitement lié à ce grand mystère de la dualité psycho-corporelle qu'on ne se lassera jamais de sonder ? Parmi ceux qui se sentent vivre, enfin, en est-il un qui ne garde, au moins vaguement, le souvenir de quelque vision enchanteresse, ayant laissé dans sa mémoire un doux et ineffaçable impression ? »[Note849](#) .

Notre propos n'est pas de proposer une étude comparative (nous en serions d'ailleurs incapable) entre la pratique du rêve par les Amérindiens et ce que les chercheurs actuels sur l'oniologie[Note850](#), dénomment le « *rêve lucide ou rêve conscient* », mais de préciser qu'il nous faut accorder toute notre attention à cet espace du rêve que les Amérindiens privilégient depuis des siècles. Un espace du rêve que les Amérindiens du Mexique voyaient comme la « *perception de la réalité en des lieux différents de celui qu'occupe le corps endormi* »[Note851](#) .

Dans la mythologie Yaqui, le Yoobwa apparaît dès lors comme l'interstice par lequel le « *rêveur éveillé* » va devoir opérer, entre les deux réalités, et provoquer sa désagrégation, c'est-à-dire la délitescence du rêveur absorbé par le rêve ; il prend conscience du monde autre dans lequel il se rend accessible au pouvoir du yo aniya. La voie de la liberté passe par la maîtrise du rêve. La liberté est le don du monde des Surem, avec le seataka, le ute'a, pour ceux qui sont capables de se situer dans le hors du temps ou le tiers espace, c'est-à-dire dans cet espace qui imprime le mouvement vers le cycle du temps que López Austin nomme le « *Cercle du temps* »[Note852](#) , les Navajo, le « *Cercle de vie ou Roue de la Médecine* » (en relation avec la notion de Hozho), Le Clézio et Carlos Montemayor, la « *Roue du temps* »[Note853](#) . Pour les Maya, par exemple, « *il ne pouvait y avoir de passé, ni d'avenir ; il y avait seulement le mouvement de ces roues...* »[Note854](#) . Le temps c'est la mortalité telle que la connaissent les Yaqui, ceux qui ont « *relégué* » les Surem et le yo aniya dans la dimension du mythe alors que le hors du temps ou « *l'espace autre* », c'est l'immortalité du peuple Suré qui, par la préservation du yo aniya, a su protéger le bat-naátaka et le règne de l'intemporalité.

Les Surem sont l'essence du bat-naátaka, « *l'espace autre* » que Spicer décrit comme le temps mythique qui était « *une conception onirique comme les autres sources de pouvoir du yo aniya. Ce qui se produisait dans le bat-naátaka n'était pas inclus dans des périodes qui se succédaient les unes aux autres dans le temps ou qui étaient clairement séparées dans l'espace : la fusion et l'absence de limites étaient similaires à celles des rêves* »[Note855](#) .

Le « *rêve éveillé* », permet aux Yaqui de situer l'intervalle magique des lieux enchantés, d'altérer leur perception du monde pour retrouver, par exemple, le lieu enchanté où les Surem ont interprété la « *Danse de l'adieu* ». Là, dans la Sierra del Bakatebe, sur le Yoi'uacap[Note856](#) , les Surem ont pris la décision de partir ou plutôt de rester, mais dans un « *espace autre* » que seul le « *rêve éveillé* » permet dorénavant d'appréhender. Cette « *Danse* »[Note857](#) est une sorte d'allégorie sur la césure entre les Surem et les Yaqui, ce moment qui provoque la temporalité des Yaqui.

Pour les Yaqui, l'existence de cet autre côté du monde ne peut être remis en question car il participe du

particularisme yaqui qui, dans le hors du temps du rêve et du mythe, pérennise le bat-naátaka où les Surem sont toujours vivants. Le « *rêve éveillé* » des Yaqui est le chemin qui mène vers la liberté, vers les lieux du pouvoir, des esprits gardiens, en deux mots du yo aniya. Les Surem, pour les Yaqui, sont les immortels qui se déplacent dans un monde autre dissimulant les formes enchantées du Cerf, de l'Antilope, du Serpent aquatique, etc., qui délivrent les dons de pouvoir à ceux qui savent ouvrir leur cœur à la manifestation de l'esprit.

L'autre côté du monde

La tradition orale du peuple yaqui, par sa qualité de vecteur de la fonction ré-évaluative, introduit cette spécificité qui, au moment de la rupture entre les Surem et les Yaqui, définit les aspects du huya aniya qui sont inconciliables avec ceux du monde des jésuites. D'ailleurs, les jésuites, même dans leurs efforts pour écarter les Yaqui du monde enchanté du huya aniya ne sont pas parvenus à le remplacer par leur monde matériel, représenté par les images saintes de leurs êtres surnaturels.

Le huya aniya est finalement déplacé hors de ce qui devient pour les Yaqui la nouvelle norme, c'est-à-dire le « *Pweblo* »[Note858](#). Les Yaqui, considèrent alors que la « *réalité quotidienne concrète, avec la charge de ses cérémonies routinières* »[Note859](#), se démarque, précisément par sa matérialité[Note860](#), de l'univers « *beaucoup plus allusif et mystérieux* »[Note861](#), du huya aniya/yo aniya.

Le yo aniya est le monde de l'esprit, du « *Grand Esprit* »[Note862](#) : « *Yo aniya hiapsita bena* »[Note863](#), « *Yo aniya est un esprit* ». Les Yaqui appellent cet esprit le « *Père Céleste* »[Note864](#), qui, dans les légendes et les mythes de Pusolana, crée la terre et toutes les formes vivantes.

Le « *Grand Esprit descendit du ciel et, tombé sur la terre, il trouva une matière identique à celle qui sert aux travaux de céramique. Il remonta alors avec cette matière entre les mains pour la laisser tomber du haut du ciel dans le trou qu'il avait creusé. Immédiatement de cette argile Moctezuma jaillit tout formé et avec son aide les autres tribus de cette terre* »[Note865](#).

La légende fait également allusion à ces premiers temps du monde où les animaux et les hommes partageaient un univers psychique commun, qui leur permettait de communiquer, dans cet âge du monde détruit par le Déluge. Moctezuma et le Coyote sont d'ail-leurs les seuls à ne pas être emportés par le terrible cataclysme à partir duquel se met en place la quadrature du monde ainsi que l'une des premières allusions à la balle de caoutchouc, le ulin. La légende, dans un premier temps, nous permet d'appréhender la cosmovision des peuples de Pusolana où Moctezuma est le principe qui est à l'origine des peuples ; celui que les Yaqui considèrent également, comme : « *Notre premier principe* ».

Moctezuma, « *Celui qui devient furieux* », apparaît dans la tradition orale des peuples Amérindiens sous différents aspects et avec de multiples attributions. Par exemple, il est Cacique et Prêtre dans les tribus de Oasisamérica qui le présentent comme le créateur des bains de vapeurs et des oratoires pour conserver le feu sacré[Note866](#). Il prophétise aussi la venue de l'homme blanc au moment précis où l'Arbre qu'il avait planté au centre du monde serait abattu. L'Arbre prophète dans la mythologie yaqui connaît un sort presque identique car il est brûlé par Yomumuli avec un cigare géant[Note867](#) ; le rôle de Omteme, le « *Colérique* », présente également des points de concordance avec la figure de Moctezuma : l'un comme l'autre sont confrontés à la venue de l'homme blanc dans une situation qui provoque la rupture avec ceux que Moctezuma appelle ses ennemis.

Cecilio Robelo, dans son livre sur la mythologie nahuatl, fait allusion à un bâton qui parle, la « *Viga parlante* »[Note868](#), un prodige annonçant la venue des hommes qui viendraient conquérir le Mexique. Sahagún rapporte ce phénomène dans les termes suivants : Socoyote Moctezuma assiste au prodige et entend le « *Bâton qui parle* » entonner comme une personne le chant suivant : « *veya no queztepole veltomitotia atlantevetztoce* » ; allusion métaphorique au chemin aquatique emprunté par les Espagnols.

La ressemblance entre « *l'Arbre prophète* » et la « *Viga parlante* », quant à la prophétie identique annonçant l'arrivée des Espagnols et au don de parole attribué à ce bout de bois, met à nouveau en évidence les points de convergences entre les mythes yaqui et la mythologie nahuatl.

Chez les Pápago, la légende raconte que le Cacique Moctezuma était très estimé car il avait délivré le peuple des animaux gigantesques qui vivaient dans la lagune de « *Qui-tovac* » en leur lançant une énorme pierre. Les Pápago récupèrent la « *pierre de Moctezuma* » et depuis ce jour ils organisent, une fois tous les ans et pendant trois jours, une fête en son honneur. Pour les Pápago, Moctezuma, s'est transformé en l'Étoile du soir, « *cette étoile qui scintille entre les branches de la forêt et qui les guide dans leurs pérégrinations vers le Pinacate* »[Note869](#).

Les Pueblo vouaient une telle vénération au dieu Moctezuma qu'ils osaient à peine prononcer son nom ; Moctezuma est également considéré comme le « *Prophète de la terre* »[Note870](#), et les Zuñi, les Pima, les Ópata, les Yaqui, ainsi que d'autres tribus du Sonora[Note871](#), organisaient une Danse sacrée en son honneur. Les Yaqui, par exemple, portaient un masque qu'ils appelaient tout simplement le « *masque de Moctezuma* »[Note872](#). Ce masque était parfois attaché en haut d'un très grand mât autour duquel ils accomplissaient différentes cérémonies.

Les Indiens du Sonora, et plus particulièrement les Ópata, possédaient des totems en haut desquels ils attachaient des poupées[Note873](#), appelées « *Moctezuma* » sur lesquelles ils décochaient des flèches tout en dansant autour du totem. Moctezuma participait également du « *sabéisme* », c'est-à-dire des rituels pratiqués autour du Soleil (Ta'a), de la Lune (Mecha), de Vénus, des Étoiles. Les Yaqui et les autres groupes ethniques du Sonora, pratiquaient aussi des cérémonies en l'honneur de l'eau et du feu qui pour eux provenaient de cet immense serpent parcourant l'espace céleste ; espace qui remet à Moctezuma la pluie et le feu pour le bien de son peuple. Dans la Sierra nord de Puebla, Moctezuma est considéré comme un être maléfique en relation avec l'inframonde, celui qui a la maîtrise des vents et des airs maléfiques, responsables, avant tout, des désordres du corps humain. Dans la mythologie nahuatl, Moctezuma est le maître de la terre ainsi que le protecteur des animaux et des plantes sauvages. Il représente, dans la dualité des forces contraires de la terre, l'aspect dévorateur de la terre qui se nourrit de la mort, celui qui, pour envoyer ses maléfices, utilise le pouvoir de l'arc-en-ciel et du tonnerre[Note874](#).

Moctezuma est le vent qui nous renvoie à la pathologie du « *mal de l'air ou mauvais air* », c'est-à-dire à Yohualli Ehécatl, « *Vent de la nuit* », le souffle de l'esprit gardien de la terre[Note875](#).

La voie du ciel

La mythologie nahuatl et yaqui (dans le mythe yaqui « *L'origine du feu* ») situe l'origine du feu dans l'espace céleste du Dieu du Feu, c'est-à-dire celui qui, par les éclairs et la foudre, investit les roches et les branches de la matière ignée ; comme il est dit dans le mythe yaqui : « *Maintenant il y a du feu dans toutes les roches, dans toutes les branches* »[Note876](#).

Le feu, dans la mythologie yaqui, est aussi emporté par Bobok à l'intérieur de sa bouche (créature subaquatique qui apporte également la pluie aux Yaqui) dans un contexte où que ce soit pour le feu ou pour la pluie, Bobok est poursuivi par Yuku (Dieu du feu et de la pluie). Le rôle tenu par Bobok insère l'unité duelle du feu et de l'eau dans un binôme dont l'opposition est associée pour révéler aux Yaqui leur origine.

Dans la mythologie nahuatl, le feu se matérialise dans le rôle du mamalhuaztli, bâtons de feu qui nous placent dans la splendeur du ciel étoilé ; ces bâtons représentent les trois étoiles formant la tête du Taureau dans la constellation de la ceinture d'Orion. Le mamalhuaztli, dans sa valeur figurative, symbolise les trois marques de feu que les Nahuatl dessinaient sur les poignets ; trois marques de feu que les groupes ethniques du Nord-Ouest, c'est-à-dire les Ópata, les Pima, les Euleve, les Mayo et les Yaqui s'approprièrent eux aussi dans le cadre des rites propitiatoires. Ce rituel avait pour origine la révérence que ces nations Indiennes éprouaient

pour ce groupe de trois étoiles que Yolotl González Torres identifie sous les noms de : « *Aldebarán, Beta et Gama, qui forment la tête du Taureau, et elles avaient une importance symbolique parce qu'elles sont l'instrument qui produisait le feu* »[Note877](#). .

Les Yaqui, par exemple, dessinaient sur les poignets de chaque homme ces trois étoiles pour lui apporter l'instrument qui au moment de sa mort allait libérer son feu intérieur[Note878](#). . Le professeur Sandomingo décrit le rituel ainsi : « *...un groupe de trois étoiles [...] qu'ils dessinaient sur le poignet de chaque Indien... afin que, s'ils mouraient, ils n'aient plus à faire du feu de la façon habituelle en arrivant au pays des morts. Les étoiles dessinées s'illumineraient dans la demeure des morts et ils en obtiendraient la lumière et la chaleur nécessaires pour leur nouvelle existence* »[Note879](#). . Pour les Yaqui, dans le souvenir qu'ils gardent, aujourd'hui encore, de leurs anciennes croyances, la Napo Wisaim Jisnakame, la « *Voie Lactée* », est la forme serpentine qui symbolise l'interface du principe duel dans le passage, par exemple, des guerriers morts vers le lieu de « *l'Altérité Cosmique* ». Toujours dans cet aspect des formes serpentes, les serpents terrestres, par contre, sont terrassés par Suawaka[Note880](#). (l'étoile filante, le météore), surtout les serpents à sept têtes qui apparaissent comme une représentation des fautes commises par l'homme sur terre. Mais, paradoxalement, Suawaka c'est aussi celui qui permet à certains hommes d'accéder au monde autre, c'est-à-dire que Suawaka est un médiateur entre deux espaces pour que l'homme fasse l'expérience de sa dualité (eau/feu).

Les Yaqui, décrivent aussi un ensemble d'étoiles dont, d'après les informateurs consultés, ils ne conservent que le nom espagnol : « *el Arado* », la « *Charrue* » ; dans une configuration similaire nous avons un autre ensemble d'étoiles qu'ils nomment la *Semana*, la « *Semaine* », parce qu'elles sont sept.

Le chiffre sept nous place directement dans une symbolique des nombres qui établit une correspondance avec sept planètes, astres du ciel nocturne, que les Yo'emem, dans leur observation des phénomènes stellaires, juxtaposent avec l'émergence des sept peuples cáhita. Ces astres pour les Yaqui, comme pour la plupart des peuples amérindiens, sont des « *puissances mystiques* »[Note881](#). exerçant leur influence sur les manifestations du plan terrestre. Le nombre sept nous renvoie, entre autres, à la division calendaire et à la mesure du temps, ou plutôt, pour les Amérindiens, « *au rythme du temps* »[Note882](#). . C'est le nombre de la répartition des points cardinaux de l'espace : Nord, Sud, Est, Ouest, Zénith, Nadir et Centre, qui font sept[Note883](#). .

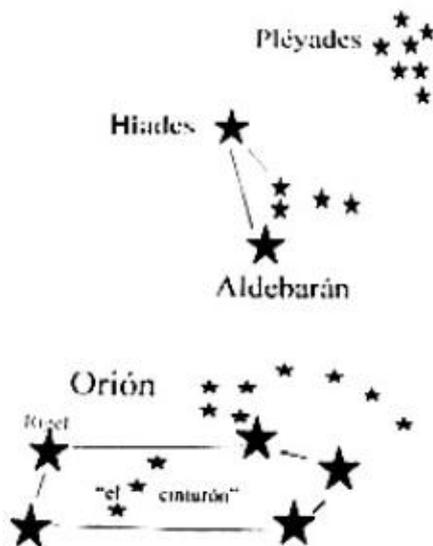
Pour les Nahuas, le sept[Note884](#). est le nombre qui se trouve au centre, entre le premier et le treizième ciels du supraterrrestre tandis que le cinq est le centre des neuf couches de l'infra-monde. Laurette Séjourné considère, pour sa part, que le nombre sept est « *associé à des scènes de plénitude* »[Note885](#). , et qu'il pourrait symboliser « *la réintégration définitive dans le Grand Tout* »[Note886](#). . Walter Krickeberg, de son côté, ajoute que le sept est l'un des nombres sacrés du Mexique et c'est pour cette raison qu'il apparaît associé, dans les légendes, à l'origine du peuple nahua surgissant des profondeurs de Chicomóztoc, la « *Montagne aux Sept Grottes* ». Enfin, chez les Indiens de la Prairie, « *ce nombre représente les coordonnées cosmiques de l'Homme, par addition des quatre points cardinaux (plan de l'immanence) et de l'axe du monde, traversant ce plan en son centre, qui est l'ici (l'homme) et se terminant par l'en-dessous et l'au-dessus. 7 = 4 (points cardinaux) + 2 (axe vertical) + 1 (centre), ce 1 étant la résultante de la rencontre de 4 et de 2. L'opposition transcendante de l'au-dessus et de l'en-dessous se résout par la rencontre du plan de l'immanence en l'Unité qui est la place de l'homme* »[Note887](#). . Ainsi, dans le *Dictionnaire des symboles*[Note888](#). , le nombre rituel sept « *symbolise la totalité de l'espace et la totalité du temps* »[Note889](#). , c'est-à-dire la « *totalité de l'univers en mouvement* »[Note890](#). .

Sahagún, à propos du nombre sept, dans le Livre VII de son « *Historia General de las cosas de Nueva España* », aborde la vision astronomique des Nahuas et décrit la Citlalxonecuilli[Note891](#). , un ensemble de sept étoiles qui était peint en forme de S, comme le pain que l'on appelle aussi Xonecuilli[Note892](#). . Les sept étoiles, pour Antonio Lorenzo, forment le panache du Serpent cosmique, la Voie Lactée, au moment où la tête du Serpent a totalement disparu et où les Pléiades sont en train de croiser le méridien[Note893](#). ; la position des sept étoiles dans le ciel, les informateurs de Sahagún l'interprètent pour faire débiter l'année du calendrier nahua au 2 février[Note894](#). .

Pour les Nahuas, comme le fait remarquer Miguel León-Portilla, le « mouvement des étoiles offrait un intérêt particulier : notamment celui des Pléiades (*tianquiztli*), dont dépendait, tous les 52 ans, la survie du monde. Lorsque les Pléiades reprenaient leur course, à minuit, le jour où se terminait **un lien d'années** (un siècle), on allumait le feu nouveau, célébration qui était le présage de cinquante-deux nouvelles années de vie »[Note895](#).

L'importance accordée aux phénomènes célestes par les Nahuas nous place dans une structure du cosmos qui donne naissance au concept de la dualité créant les treize ciels supérieurs et les neuf inférieurs. Ainsi, l'homme ne peut pas ignorer sa dualité parce qu'il est lui-même soumis à la loi des principes opposés et complémentaires ; par exemple dans la cosmologie des Yaqui, la « dualité cérémonielle des saisons »[Note896](#). Les Nahuas, dans leur conception de l'espace vertical « concevaient ces ciels à la manière de couches superposées, séparées par des sortes de lambourdes, qui formaient en même temps des niveaux ou des chemins sur lesquels se mouvaient les corps célestes »[Note897](#). Et, chacun de ces mondes, autant ceux de l'infra que du supra, comme l'écrit López Austin, était « habité par différents dieux et par des êtres surnaturels »[Note898](#).

Partie 2 - fig. 26. Constellations.



Source : « La significación de un conjunto de petroglifos dentro del cauce del río Yuboa (República Dominicana) », Freddy Barnichta. <http://rupestreweb.tripod.com>

Le mouvement de la Voie Lactée nous ramène dès lors, vers le concept de la dualité, vers le processus d'interface des polarités opposées et complémentaires avec les luttes cosmiques entre le Tezcatlipoca rouge et le Tezcatlipoca noir, représentations de la dualité cosmique. La Voie Lactée, dans son parcours entre les mois de mai à novembre, du levant au ponant, décrit le mouvement qui fait disparaître la gueule du monstre ophidien sous la ligne d'horizon. Antonio Lorenzo écrit à ce sujet : « Pendant les six autres mois qui complètent l'année, on ne pourra apprécier que le corps serpentin et nébuleux du gigantesque ophidien dont la tête s'enfonce de plus en plus au dessous de l'horizon »[Note899](#). Le double aspect de la Voie Lactée correspond (dans la phase visible de la tête du serpent entre mai et novembre), au dieu Quetzalcóatl (le Tezcatlipoca rouge), et (dans la phase invisible de la tête) au dieu Tezcatlipoca (le Tezcatlipoca noir). Ainsi, la double caractéristique du visible et de l'invisible, représentée par le mouvement de la Voie Lactée, situe « l'espace autre », l'entre-deux, en une phrase l'interstice de la désagrégation des polarités opposées et complémentaires[Note900](#). (clair/obscur, féminin/masculin, eau/feu). Enfin, le mouvement de la Voie Lactée,

pour Antonio Lorenzo, met en scène l'affrontement cosmique de la Dualité dont le dédoublement (les deux Tezcatlipoca) est symbolisé par le cycle des 18 mois du calendrier méso-américain ; 18 mois dont les noms et les cérémonies décrivent les différentes séquences de l'affrontement cosmique. Cette « *interprétation ... correspond à l'observation et à l'analyse de la Voie Lactée dans son parcours annuel parce qu'elle a eu une influence définitive sur la religion, le culte et le décompte du temps* »[Note901](#). Ce qu'il faut retenir du regard ouvert sur la sacralité symbolique des phénomènes qui entourent le monde amérindien, c'est, avant tout, leur volonté de résoudre l'énigme des espaces vécus dans cette confrontation des polarités opposées et complémentaires créant la réintégration de « *l'essence des choses* » ou de la « *totalité du temps* ».

Par ces observations, nous voyons affleurer, encore une fois, la maîtrise des principes de la dualité qui consiste à prendre conscience du corps physique et, nous semble-t-il, de ce corps autre émergeant du rêve, du tiers espace. L'appréhension du dédoublement a dû établir, pour les Amérindiens du Mexique, une forme inconcevable capable de déplacer la réalité des espaces vécus. Le « *rêve éveillé* » des Yaqui délimite, à notre avis, un de ces espaces et les formes absorbées, pour réussir cet exploit, semblent provenir de la force magique du yoawa (produit de la Terre), du nahualisme (pour reprendre le concept en vigueur), qui affirme que le mouvement vers le tiers espace passe par la découverte du principe dual (comme Quetzalcóatl) et la maîtrise du rêve. Ainsi, le rêve définit un espace où le rêveur, hors de son corps endormi, réintègre la « *totalité du temps* » et « *l'essence des choses* ». L'univers des Amérindiens du Mexique semble nous confronter à une autre réalité, celle du rêve, où l'espace vécu semble les emporter vers le cycle de la triade éveil/sommeil/rêve[Note902](#), mise en parallèle avec celle de la vie/mort/renaissance[Note903](#).

Le Clézio, dans *Le rêve mexicain*, a perçu cette autre réalité quand il nous dit que c'est dans la « *Relation de Michoacan, livre unique de la culture Puré, qu'apparaît avec le plus de force la marque du rêve. L'histoire de ce peuple semble une histoire rêvée* »[Note904](#). Le Clézio perçoit le « *pouvoir du rêve* »[Note905](#), que les Yaqui maîtrisent avec art dans la pratique du « *rêve éveillé* », ce rêve qui provient du monde magique et enchanté du yo aniya.

Nous sommes en présence d'un être au monde qui reconnaît, dans les réalités vécues, la manifestation d'une manière différente d'appréhender la source de la vie ou de la mort, celle avec laquelle les Yaqui interagissent auprès du yo aniya, du sewa aniya ou du tuka aniya ; ces voyages du rêve et de l'esprit qui révèlent les deux éléments constitutifs de particularisme yaqui : le poète et le visionnaire, deux éléments que nous pouvons appeler le créateur et le rêveur.

La mort n'est rien d'autre que l'ignorance du principe cosmique de la « *Dualité suprême* », où se joue la redécouverte du « *feu intérieur* »[Note906](#), de la « *totalité du temps* »[Note907](#), de la « *réintégration de la conscience* », de « *l'essence des choses* », dans la « *reviviscence* » de la dualité du corps que les Yaqui ou les Nahua appréhendent dans le tiers espace du rêve, cet espace libéré de l'usure du temps.

Enfin, la Voie Lactée, répond, en réalité, au mouvement du cosmos qui, par la création de l'inframonde, révèle la « *Première Véritable Montagne* »[Note908](#), celle qui, dans la cosmovision des Nahua, provient de la projection du Térapatl sur la Terre, par Iztacmixcóatl, d'où surgit Chicomóztoc. Pour les Yaqui, la Napo Wisaim Jisnakame imprime le même mouvement créateur avec l'émergence de la « *Montagne des Surem* », où prend dès lors naissance « *l'étendue totale du temps* »[Note909](#) du peuple Suré, c'est-à-dire le bat-naátaka. Désormais, la réalité vécue par les Yaqui, par leur appréhension du temps, de l'espace et de l'esprit, continue à défendre le fondement magique du huya aniya/yo aniya.

La géométrie de l'espace

Les Yaqui, dans le souvenir qu'ils gardent des formes stellaires, reconnaissent dans le ciel Bastekoim[Note910](#), « *Maillet de pâturage* », la Grande Ourse et Bastakoim, « *Ta-che de fouflage* », la Petite Ourse, c'est-à-dire la Citlaxonecuilli des Nahua dont la traduction littérale serait, « *Étoile au pied tordu* ». Sahagún, pour sa part, traduit Citlaxonecuilli, par « *Zigzag d'étoiles* ».

Vénus^{Note911}, par contre, par son apparition matinale et vespérale, affiche un double caractère qui restitue le principe dual de Quetzalcóatl et du Cerf dans leur capacité à se métamorphoser. Nous reviendrons sur les correspondances entre Vénus, Quetzalcóatl et le Cerf avec la particularité de cet astre qui réintroduit le « *méta-symbole* » du « *Hermano Mayor* », que les Yaqui appellent Yooeta et les Pima Itoy.

Le culte des astres parmi les groupes ethniques du Sonora précise à nouveau le concept du « *sabéisme* » qui fait dire à Fortunato Hernández, que les croyances des Yaqui se fondaient dans « *un absurde ensemble, une incestueuse confusion de dieux-astres, de dieux mi-hommes, mi-bêtes ; de purgatoires avec des flammes et des lagunes Batzu'Uni ; d'Idoles en pierre et de Saints en bois, et tout cela flottant dans les ténèbres de l'ignorance yaqui, comme les fantômes d'un cauchemar dans le cerveau d'un idiot* »^{Note912}.

Il est regrettable que dans cette citation l'auteur ait voulu stigmatiser ce qu'il a dédaigneusement appelé le « *fétichisme yaqui* »^{Note913}, au lieu de valoriser les marqueurs de différenciation qui auraient dû lui ouvrir les yeux sur un monde en harmonie avec les formes enchantées de la nature.

Les rituels en l'honneur de Ta'a^{Note914} (le Soleil) et de Mecha (la Lune), à l'époque préhispanique et à partir du peu d'informations que nous avons pu obtenir, consistaient principalement dans la représentation de danses et d'offrandes de nourriture. En outre, d'après le Recteur des Saints Martyres du Japon, le culte du Soleil célébré par les Indiens du Sonora était en étroite relation avec les cérémonies du Feu, dont les « *feux sacrés* » étaient entretenus sur des montagnes isolées de formes pyramidales^{Note915}, qui recevaient le nom de Taacari ou de Teocari et que les Azteca appellent Teocalli. Le Cerro de Trincheras^{Note916}, situé dans la Pimería Alta à 85 kilomètres au Nord-Est de Altar, comportait sur sa cime une construction avec un patio central qui, pendant la période préhispanique, était le théâtre des cérémonies organisées par les sorciers pima rendant culte au Soleil, à la Lune et au « *Grand Moctezuma* »^{Note917}, qui, d'après la tradition orale, avait promis de revenir.

Cecilio Robelo, en citant Clavijero, mentionne la construction d'autels sur les cimes élevées de montagnes, mais aussi dans les forêts ou sur les chemins pour inviter les voyageurs à effectuer quelques sacrifices. Les Pima construisaient ces Teocari^{Note918} avec beaucoup de soin sur des montagnes où les feux étaient périodiquement alimentés. Le Soleil, pour les Yaqui, jouissait de la même vénération ; encore aujourd'hui, quand l'un des leurs meurt^{Note919}, les Yaqui se tournent vers l'Est, pendant que le Tamp'aleo^{Note920}, par ses roulements accompagne l'âme du défunt vers la demeure de Itom'achai. Les guerriers yaqui, dans le respect de leur tradition, décochaient une volée de flèches en direction du ciel pour annoncer qu'un Yo'eme s'en retournait vers l'autre côté du monde (de nos jours ils allument des fusées) tandis que des « *Sacerdotisas* », des Prêtresses, apportaient le « *feu sacré* » sur le lieu de la cérémonie mortuaire.

Le cúbahi, « *tambour* », est un instrument au langage codifié qui rythme les différents moments de la vie des Yo'emem ; le cúbahi annonce à l'aube le lever du Soleil, puis à midi sa position au zénith et enfin au crépuscule son retour vers le monde de l'obscurité.

Le Tamp'aleo, dans le rituel en l'honneur du défunt, accorde la peau de son tambour au-dessus des braises incandescentes en souvenir du temps mythique du bat-naátaka et, par un mouvement rapide, harmonieux et délicat, percute son tambour pour que « *la voix de son instrument parvienne jusqu'au quatre points cardinaux* »^{Note921}.

Aux premiers roulements du tambour, les guerriers yaqui ainsi que les Yaut se tournaient vers l'Orient, coin du monde par où le Soleil reprendrait sa course. La mort d'un Yo'eme se superpose au mouvement du soleil, c'est-à-dire que Itom'achai Ta'a symbolise (comme le défunt) le passage du monde visible au monde invisible. Le Yo'eme doit alors, dans ce moment de la métamorphose du corps et de la vie (ce que nous appelons la mort) allumer son « *feu intérieur* » par les trois étoiles, les trois points dessinés sur son poignet, s'il veut, comme le soleil, s'illuminer pour devenir à nouveau une étoile^{Note922}.

Le culte du Soleil et de la Lune est également tributaire des autres phénomènes astraux comme ceux des éclipses ; les Yaqui et une grande partie des Indiens du Sonora^{Note923.}, au moment des éclipses, sortaient de leurs hu'ukim en poussant des hurlements et en faisant le plus de bruit possible. Le professeur Sandomingo décrit ces manifestations astronomiques que les Yaqui, par leur art poétique^{Note924.}, restituèrent avec des chants, des poèmes, qui rendaient grâce à la beauté du monde et des fleurs, du chant des oiseaux et des rivières, des forces célestes et des formes enchantées.

Les Pima, pendant les éclipses de la Lune, croyaient que dans le ciel se déroulait un terrible affrontement ; ils prenaient la défense de la Lune en poussant des cris épouvantables et en faisant du bruit avec le premier objet ou instrument qui leur tombait sous la main. Ils décochaient également des flèches en direction du ciel tandis que les femmes enceintes mettaient dans leur bouche une petite pierre en guise de talisman. Les peintures rupestres des Indiens de Pusolana reproduisent également les phénomènes astronomiques (Fig. 27) et le regard que ces hommes portaient sur les manifestations célestes.

Sans pour autant vouloir établir une comparaison avec la science astronomique des Aztèques, ni surtout celle des Maya, il faut reconnaître que les peuples du Nord-Ouest ont dû atteindre un degré de connaissance appréciable dans l'observation des mouvements stellaires. Clement Meighan (pour expliquer la figure 27) écrit à ce propos : « *If the identification of this image from El Parral XIV as a depiction of the pre-dawn supernova of July 1054, supernova birth of the Crab Nebula is correct, it would provide a valuable date for the age of the Baja paintings. The supernova was recorded in China. Possible parallels for El Parral occur at White Mesa, Arizona ; Navaho Canyon, Arizona ; and Chaco Canyon, New Mexico* »^{Note925.}.

Partie 2 - fig. 27. El Parral, California ; White Mesa, Arizona ; Navaho Canyon, Arizona et Chaco Canyon, New Mexico.



Source : : « Cave paintings of Baja California », Archaeology, compiled by Mark Rose, photograph by Harry W. Crosby, Sunbelt Publications, december 1998.

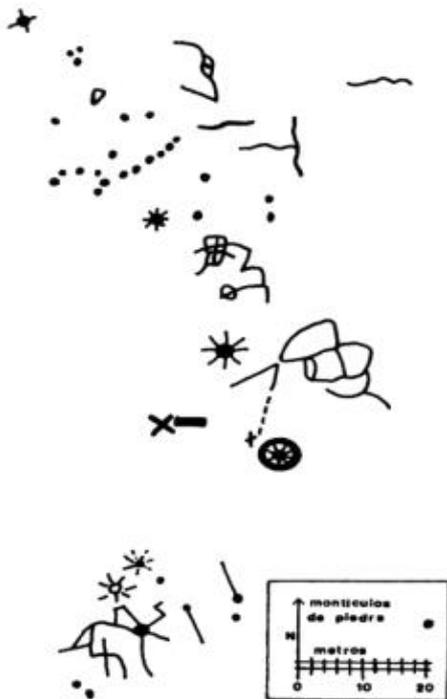
Manuel Robles Ortíz fait lui aussi référence à des peintures rupestres qui représentaient des « *concepts astronomiques* »^{Note926.} que nous trouvons dans l'État du Sonora, à Caborca, Cucurpe, La Pintada, San Pedro de la Cueva, etc. Le dessin (Fig. 28) est une reproduction des géoglyphes découverts sur l'île du Requin, située dans le Golfe de Cortés, qui est une réserve naturelle sous la responsabilité des Seri. Les géoglyphes représentent des formes stellaires et des figures géométriques avec une datation identique à celle attribuée aux géoglyphes de la Sierra del Pinacate. Les Seri, d'ailleurs, considèrent l'île du Requin comme un site habité par des esprits enfouis dans les profondeurs de la terre que les sorciers venaient rencontrer pour induire leurs visions ; certaines formes dessinées représentent la vision obtenue au cours de ces rencontres avec les esprits de la terre.

Par exemple, la rueda radiada^{Note927.}, la « *roue rayonnée* », de 8 mètres de diamètre, est comparée par Manuel Robles Ortíz à « *la forme des observatoires astronomiques indigènes répartis en Amérique du Nord, orientés pour déterminer le moment des solstices d'été et d'hiver, ainsi que l'apparition de certaines étoiles*

très brillantes comme Aldebarán, Rigel et Sirius, marqueurs du début d'évènements transcendants »[Note928](#).

Les formes géométriques de la deuxième illustration (Fig. 29) nous confrontent, dans un premier temps, à la valeur abstractive des « *concepts astronomiques* » (comme les a dé-nommés Manuel Robles Ortíz) et, dans un deuxième temps, à ce qui peut se définir sous les termes de la sacralité symbolique de la nature. Ainsi, pour les Amérindiens l'Univers dans sa totalité est sacré et dans leur perception du monde nous devons nous demander si la géométrisation de la réalité vécue était une façon de dessiner la carte de l'Univers[Note929](#). La cosmovision des peuples amérindiens nous renvoie à la pensée symbolique[Note930](#), dont les modalités d'expression avec son langage graphique, ses signes, ses formes, etc., traduisent la capacité des Amérindiens à symboliser une vision du monde sans doute élaborée à partir d'une réalité qui a été transcendée et qui délimite dès lors la réalité de « *l'espace autre* ». L'art rupestre, comme le fait remarquer Catherine Perlès, « *nous apporte la preuve d'une capacité d'expression symbolique et de métaphore. Dès l'origine, c'est un art qui s'inscrit dans l'abstraction, sans négliger non plus, quoique plus rarement, l'imaginaire... Magique, cosmologique, mythique ou chamanique (et sans doute tout cela à la fois), l'art paléolithique montre que les relations avec le monde naturel sont repensées au travers de la pensée symbolique* »[Note931](#).

Partie 2 - fig. 28. Géoglyphes del Tiburón.



Source: Fig. 28 : Sonora. Arte rupestre. Tradiciones, Mitos e Historia, Manuel Robles Ortíz.

Partie 2 - fig. 29. Formes géométriques. Painted Cave, Santa Barbara. California.



Source: Les chamanes de la préhistoire, Jean Clottes et David Lewis-Williams.

Nous devons, comme le propose Francisco Mendiola Galván^{Note932}, pour la Méso-Amérique, nous interroger sur la façon dont ces hommes ont perçu la réalité qu'ils ont représentée avec les différentes techniques connues ainsi que sur la manière dont il nous est possible de connaître cette réalité à partir de l'art rupestre. Les questions qui nous sont posées se révèlent complexes tant l'appréciation de la réalité évoquée doit nous amener à prendre en considération la culture inventée par ces hommes. L'une des réponses est peut-être à rechercher dans la façon dont ces hommes ont pris conscience de la mort et l'ont alors mise en scène, c'est-à-dire par l'apparition du « *culte des morts* »^{Note933}. Dès lors, nous pouvons imaginer que ces « *rites funéraires furent associés à un cortège de mythes ou de croyances fondés sur l'existence d'un au-delà* »^{Note934}. Les Amérindiens, pour répondre à cette inconnue, celle la mort, ont dû créer une cosmovision capable de répondre à leurs doutes et à leurs peurs, nées, entre autres, de la relation intime qu'ils entretiennent, aujourd'hui encore, avec la nature. Ainsi, pour les peuples amérindiens, la quête de l'équi-libre et de l'harmonie avec l'espace de la nature et de la « *surnature* » va nous permettre d'aborder certains éléments de réflexion. La typologie des représentations graphiques peintes, sculptées, raclées, gravées, etc., avec ses figures géométriques, anthropomorphes, zoomorphes, astronomiques, anthro-géométriques, zoo-anthropomorphes, zoo-géométriques, etc., dont les fonctions sont des plus variées (registre de constellations, calendrier, marqueurs de solstices et d'équinoxes, marqueurs de linéaments, carte des techniques d'irrigation, mais aussi symboles des croyances et des pratiques sacrées ou de rituels secrets, visions induites par une altération de la conscience, etc.), nous propose un matériau riche où s'exprime la connaissance de ces hommes.

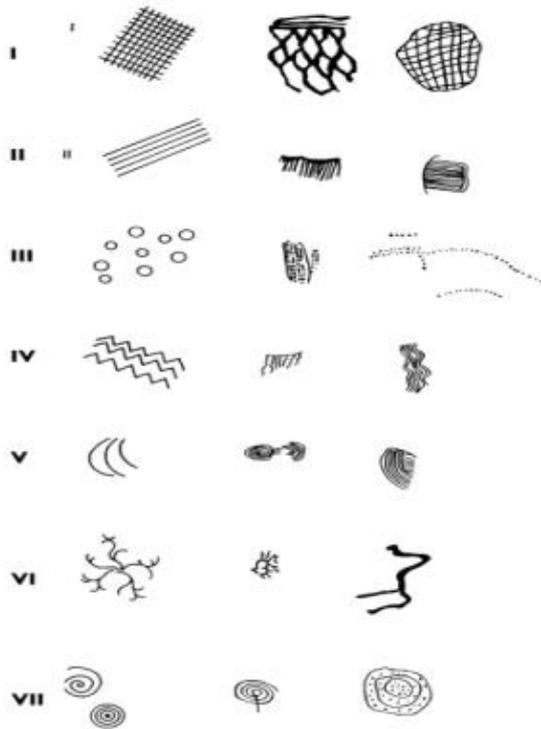
Dans le champ de la pensée symbolique et surtout de la représentation des figures géométriques, la cosmovision des peuples amérindiens semble induire les formes cognitives qui sont à même de résoudre ou de transmettre la compréhension du monde qui les entoure. Michel Lorblanchet affirme d'ailleurs que, dans certains cas, les figures géométriques représentent « *des traces d'animaux, des sortes de cartes géographiques figurant les itinéraires des esprits* »^{Note935}, ce qui nous renvoie, par exemple, aux « *concepts astronomiques* » des géoglyphes de l'île du Requin dont les alignements ont une valeur astronomique. En fait, ici s'exprime ce que nous avons nommé la géométrisation de la réalité vécue qui dévoile la carte de l'Univers où s'accomplit la rencontre avec la mort et l'espace de l'autre réalité. Il s'agit en fait, comme cela est écrit, sous la plume de Le Clézio, dans *Les prophéties du Chilam Balam*, de « *dresser la carte de l'univers, et d'en suivre les directives pour échapper à la mort* »^{Note936}. Les Nahua et les Maya, par exemple, conscients du cycle du temps et du mouvement du monde, ont pressenti que par la maîtrise et l'imprégnation de la structure du cosmos, c'est-à-dire la géométrie de l'Univers, ils pouvaient défier le temps pour ouvrir le passage où viendrait se manifester la coaction du temps, de l'espace et de l'esprit. La carte de l'Univers, vecteur

holistique de la réalité de l'homme amérindien, construit alors un espace qui se transcende et se libère de l'inertie que le sorcier (le maître des symboles, dans ce cas précis) cherche à reproduire dans l'obscurité d'une grotte profonde. D'ailleurs, Michel Lorblanchet considère que « *contrairement à une idée courante, les grottes ne sont pas des lieux de vie pour les hommes de la préhistoire. Lorsqu'ils s'aventurent au fond des cavernes, dans des lieux obscurs, difficiles d'accès, inhospitaliers, ce n'est pas pour y vivre, mais pour y pratiquer des cérémonies sacrées, souvent secrètes. [...] En pénétrant dans les profondeurs des grottes, les premiers hommes ont le sentiment d'accéder à un autre monde. Il y a manifestement un dimension symbolique. Et c'est là qu'ils ont décidé de peindre des animaux, des figures humaines stylisées, des signes abstraits. Tous ces motifs ont manifestement une signification magico-religieuse* »[Note937](#). Mais, comme le fait remarquer Michel Lorblanchet, nous devons reconnaître que l'auteur de ces représentations graphiques pouvait tout aussi bien être un « *chaman ou un prêtre ou un tout autre personnage* »[Note938](#). Considérer dès lors tout l'art rupestre sous le seul angle du chamanisme serait limiter la portée de sa signification et ignorer d'une certaine manière l'anthropogénie de l'espèce humaine, c'est-à-dire, comme le précise Achille Weinberg, découvrir les prémices des « *origines de la famille, des lois sociales, du langage, de la pensée symbolique, de la religion, des mythes, bref de la genèse des attributs qui font que l'homme est homme* »[Note939](#).

Instruit de ces observations, il ne faut pas cependant rejeter, pour l'art rupestre, la possibilité que certains hommes, à qui leurs qualités donnaient le rôle de chamans (pour rester dans la terminologie utilisée par les différents auteurs cités), aient utilisé des figures géométriques, des symboles, mais aussi des images anthropomorphes, zoomorphes, anthropo-géométriques, zoo-géométriques, etc., pour représenter leurs visions ou communiquer avec les esprits. D'une certaine manière, le point qui doit attirer notre attention, comme le précise Bertrand Hell, c'est « *en définitive celui de l'efficacité symbolique du chamanisme et de la possession* »[Note940](#). Nous devons donc prendre en considération, comme nous l'avons exprimé à propos de la façon dont ces hommes de la préhistoire ont dû percevoir la réalité, la présence, peut-être, d'un « *système original formé par le chamanisme et la possession* »[Note941](#), pour lequel « *l'efficacité symbolique* » permettait aux chamans de se révéler dans et par la maîtrise des figures géométriques, de la topographie et de la pictographie sacrée des formes dessinées ou invoquées.

Les chamans amérindiens de Californie, d'après les travaux récents de David S. Whitley et pour revenir à notre propos, « *dessinaient sur les parois les visions qui leur étaient apparues lors de leurs rêves* » et, toujours selon l'auteur nommé, une « *des fonctions essentielles du site d'art rupestre était de servir de théâtre à la quête de visions du chaman. Il s'agissait de sites de recherche de visions, au sens où ils servaient d'accès au surnaturel* »[Note942](#). En 1985, Gerardo Reichel-Dolmatoff, à propos des Tukano[Note943](#). (Amazonie colombienne), faisait déjà remarquer le lien étroit entre l'absorption du yagé, par les chamans tukano, et les peintures qu'ils élaboraient. Reichel-Dolmatoff[Note944](#), précise également que les hallucinations visuelles étaient le plus souvent constituées de figures lumineuses géométriques et que ces « *éléments lumineux géométriques ont une base neurophysiologique et techniquement ils sont appelés (...) phosphènes* »[Note945](#). Ces phosphènes sont alors présentés comme des sensations lumineuses qui, selon José Ramón Alonso Lorea, constituent une « *sorte de banque de données visuelles auxquelles l'aborigène fait correspondre une intention symbolique* »[Note946](#).

Partie 2 - fig. 30. Les sept formes phosphéniques ou entoptiques.



Source : L'art des chamanes de Californie, David S. Whitley.

A ce propos, il faut d'ailleurs préciser que les phosphènes permettent d'établir un lien direct avec la pratique du « *rêve éveillé* » des peuples amérindiens car il est désormais avéré que lors du « *rêve lucide ou rêve conscient* », le rêveur est, comme le souligne Christian Bouchet^{Note947}, victime de phénomènes phosphéniques. En outre, pour essayer de mieux interpréter l'utilisation de substances psychoactives, par une grande majorité de peuples amérindiens, il est également reconnu que les hallucinogènes sont propices à la formation de phosphènes. Il semblerait alors que l'utilisation de substances hallucinogènes par les sorciers-rêveurs (pour utiliser notre propre terminologie) soit, comme dans la pratique du « *rêve éveillé* », un moyen de maîtriser les phénomènes phosphéniques pour créer, à travers les symboles perçus, le mouvement ou la translation vers l'espace du symbole utilisé pour agir dans un autre temps et un autre espace. Ainsi, les notions de rythme, de mouvement, de translation, doivent nous faire entendre que certaines représentations de l'art rupestre développent un schéma de la réalité où ce qui prime c'est la valeur du symbole, c'est-à-dire son efficacité à produire l'effet recherché. Comme le souligne Olivier Keller^{Note948}, le « *signe n'a pas pour seule fonction de symboliser, il doit en effet être efficace : les aborigènes d'Australie s'imprègnent par exemple de la force vitale du symbole par contact physique* »^{Note949}. Nous devons alors reconsidérer les formes représentées au-delà du symbole donné et saisir en fait l'importance que ces hommes ont accordé à « *l'imprégnance* » et au mouvement de la réalité vécue dans ce que nous avons dénommé « *l'espace autre* », c'est-à-dire celui du temps du rêve à l'origine pour certains peuples de la création du monde.

Gerardo Reichel-Dolmatoff, ainsi que des auteurs comme Maxime Boccas, Ana María Llamazares^{Note950}, José Alcina Franch^{Note951}, ont insisté sur l'importance de l'action ou du rôle des phénomènes phosphéniques dans l'iconographie rupestre et l'associent avec l'ingestion de plantes psychoactives ; Maxime Boccas et Llamazares utilisent même l'expression de « *Art chamanique* » pour désigner les représentations s'inscrivant dans le système de « *l'efficacité symbolique* » où les sorciers-rêveurs cherchent à s'imprégner des esprits perçus à travers les symboles utilisés. José Alcina Franch fait également remarquer que les visions

induïtes par les plantes psychoactives ne sont pas passagères (elles pouvaient même durer des mois)[Note952](#). et que, d'une certaine manière, la présence récurrente des phosphènes auraient dès lors une incidence considérable sur la perception de la réalité. Enfin, comme le souligne Reichel-Dolmatoff, il faut savoir que les motifs élaborés, à partir des phosphènes (chez les Tukano), appartenaient à un système codifié dont chacun des motifs possédait une signification précise correspondant à un signe graphique[Note953](#). Ceci nous amène de nouveau à prendre en considération le principe de « *l'efficacité symbolique* » attaché à la représentation d'une partie de l'iconographie rupestre où s'exprime, à notre avis, l'existence d'un « *système idéographique* »[Note954](#), dont l'objectif était de transcender les limites de la réalité.

En France, en 1996, Jean Clottes et David Lewis-Williams ont publié un ouvrage intitulé *Les chamanes de la préhistoire*, qui propose de présenter l'art rupestre sous l'angle du chamanisme préhistorique[Note955](#), échafaudée, en plus, sur une approche ethnologique et neurophysiologique. Leur ouvrage a d'ailleurs suscité une vive polémique avec un certain nombre de contradicteurs, comme Bahn, Demoule, Hamayon, Taborin, etc., qui a amené Jean Clottes et David Lewis-Williams à republier, en 2001, leur ouvrage, *Les chamanes de la préhistoire*, agrémenté d'un complément intitulé, *Texte intégral, polémique et réponse*, pour répondre aux critiques, souvent acerbes, de leurs contradicteurs. Sans chercher à évacuer la polémique, nous citons en note de bas de page les éléments de référence susceptibles de répondre à certaines interrogations. Il nous est d'ailleurs impossible d'inclure une analyse autour de cette polémique sans provoquer une rupture totale avec le propos de notre étude et pour éviter tout malentendu nous tenons à préciser que notre intérêt pour le travail des auteurs en question nous a permis de réévaluer l'importance que la grande majorité des peuples amérindiens accordent au langage graphique, aux signes et aux symboles.

D'ailleurs, d'après l'exposé que nous venons de produire, il est aisé de connaître notre sentiment à ce propos et, comme nous l'avons précisé, déjà en 1985, Reichel-Dolmatoff avait abordé, pour l'Amérique du Sud certes, le lien étroit entre les symboles géométriques et les pratiques chamaniques. Le seul reproche qu'on peut se permettre de lui faire, en l'état de nos connaissances, ainsi qu'à de nombreux spécialistes latino-américains, c'est de vouloir associer uniquement la représentation des symboles phosphéniques à la seule ingestion de plantes psychoactives. Nous avons démontré que le « *rêve éveillé* » produit les mêmes phénomènes phosphéniques, ce qui en outre vient étayer l'approche neurophysiologique proposée par Jean Clottes et David Lewis-Williams.

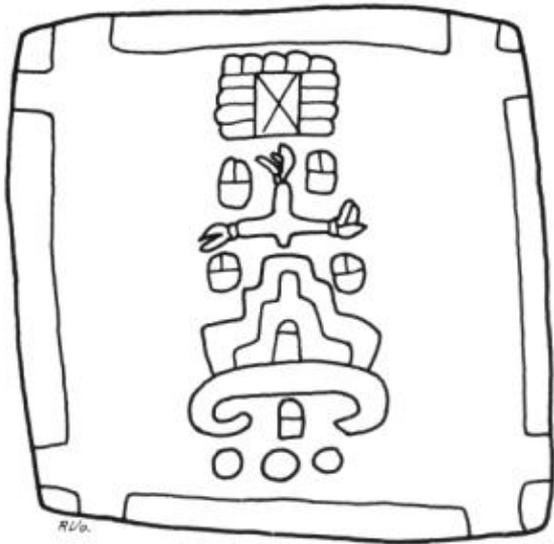
Aujourd'hui, il semblerait que l'hypothèse d'un « *Art chamanique* »[Note956](#), en tout cas pour les Amérindiens, soit repris par un nombre important de spécialistes de l'art antique américain. D'ailleurs, cette hypothèse a également été « *adoptée par les ethnologues chargés de l'exposition 'Les esprits, l'or et les chamanes'* », présenté l'an passé au Grand Palais de Paris. *Cet art couvre la région colombienne et la production s'éche-lonne entre - 500 et + 1500 de notre ère* »[Note957](#).

Ainsi pour revenir à la question posée plus haut sur la manière dont l'homme de la préhistoire (celui qui a réalisé ces peintures) a dû appréhender la réalité à laquelle il était confronté, nous sommes enclin, d'après les éléments que nous venons d'exposer, autour, entre autres, de « *l'efficacité symbolique* » des formes représentées, à croire que cet homme confronté à la sacralité symbolique de la nature (avec les phénomènes naturelles comme les éclairs, le tonnerre, le vent, la pluie, les éclipses, les étoiles, le soleil, la lune, les animaux, les plantes, etc.), a su créer un schéma de sa propre réalité pour comprendre le monde. Il s'agit peut-être, à travers la translation des formes représentées et de leur symétrie, de s'approprier le mouvement (la spirale, la grecque échelonnée, le labyrinthe, le cercle, la ligne, etc.) qui provoque l'abréaction du double, cet autre du corps capable de franchir le passage entre les deux mondes. Ainsi, les représentations graphiques peuvent, d'une certaine façon, signaler les lieux de passage où l'homme préhistorique a dû croire à l'existence du monde autre que le rêve lui donnait à vivre comme un autre domaine de la réalité.

D'ailleurs, dans un registre plus élaboré et sans doute très proche de celui de la graphie rupestre, la maîtrise du symbole et de sa sacralité, de sa puissance, de sa translation, de son mouvement, de son rythme, de son « *imprégnance* », exprime la capacité des Amérindiens, des Olmeca par exemple, à pousser toujours plus loin

l'efficacité du symbole pour créer la géométrie de l'univers qu'ils ont ensuite reproduite pour édifier leurs centres urbains. Les Amérindiens se sont donc instruits du ciel pour élaborer leur vision de la réalité terrestre avec, entre autres, le « *cosmograma primordial olmeca* »[Note958](#). et sa géographie cosmique, reflétant « *tout le génie olmeca qui a synthétisé une cosmovision qui s'est propagée dans tout le monde méso-américain* »[Note959](#).

Partie 2 - fig. 31. Cosmograma primordial olmeca.



Source : El mito de Quetzalcóatl, Enrique Florescano.

Sur les bords du cosmograma on peut alors observer « *les quatre directions et les quatre coins du cosmos. Au bas de la figure se trouve la Première Montagne couronnée par un arbre cosmique (un plant de maïs), avec quatre grains du même plant de chaque côté. Les quatre grains symbolisent les quatre directions ou orientations du cosmos ; le plant de maïs signale la cinquième direction, le centre où pousse l'arbre cosmique vertical* »[Note960](#). Le langage symbolique ici représenté était surtout maîtrisé par des sorciers-prêtres-astronomes porteurs d'un modèle qui était basé sur leur perception de la géographie cosmique.

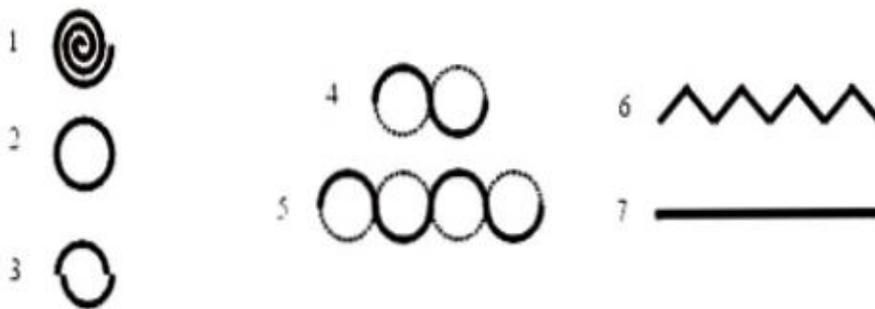
Ainsi, pour revenir aux expressions de l'art rupestre et à la valeur abstraite des formes géométriques, c'est-à-dire à la formulation de la sacralité symbolique de la nature, nous venons d'appréhender que l'homme des temps anciens, confronté aux manifestations du monde naturel, dans ce champ des spirales, des cercles, des points, des grecques, etc., a su élaborer des images translatives dont le mouvement apparaît comme l'appropriation de la réalité, représentée dès lors à travers le concept figuré. La cosmovision des Amérindiens, autour des représentations symboliques, nous met face au monde de l'invisible où sa propre réalité prend forme dans la réalisation de ce que nous pourrions appeler la carte géométrique de la « *sur-nature* ». Il faut se rendre accessible à l'invisible et dans ce monde autre la maîtrise des formes géométriques, qui sont appréhendées par le rêve ou par l'ingestion de substances psychoactives, mais aussi par l'observation des constellations et autres formes stellaires, construit la carte géométrique de l'autre réalité, celle de l'itinéraire des esprits. L'interrelation qui se crée alors entre les formes stellaires (la carte de l'Univers), les formes géométriques (l'art rupestre) et les projections du système nerveux (les phénomènes phosphéniques ou entoptiques), produit la coaction des symboles dans l'élaboration d'un plan cognitif à l'origine des motifs en question. Par exemple, les Tukano d'Amérique du Sud[Note961](#), considèrent que, dans les phénomènes de l'altération de la conscience, l'apparition d'une « *série de points brillants* »[Note962](#), provoque la manifestation de la Voie Lactée, ce qui représente « *le but de l'envol chamanique* »[Note963](#).

L'art rupestre des Amérindiens avec ses différents motifs, la spirale, le cercle, le demi-cercle coupé, le S ou « *courbe de la beauté* »[Note964](#), la ligne ondulée, la ligne en zigzag, etc., nous amène à prêter attention aux propos de Jean Clottes quand il écrit :

« ...nombre d'entre elles, (les gravures rupestres), ressemblent beaucoup aux formes géométriques connues par les recherches neuropsychologiques »[Note965](#).

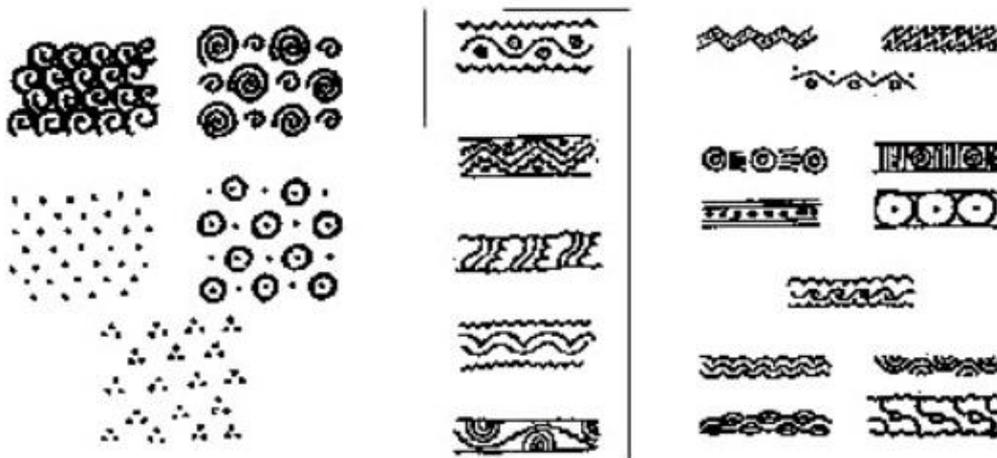
Cela n'a d'ailleurs rien d'étonnant car, comme nous venons de le préciser, les gravures rupestres en question reproduisent, en fait, les phénomènes phosphéniques induits par le « *rêve lucide* » ainsi que d'autres techniques comme l'ingestion de plantes psychoactives. Sans avoir dès lors la prétention de proposer une analyse neuropsychologique, les représentations graphiques de l'homme de la préhistoire, laissent entrevoir des techniques (le rêve, les plantes psychoactives, etc.) qui définissent une manière différente d'appréhender la réalité.

Partie 2 - fig. 32. Les sept éléments primaires (Best Maugard, 1923, pp. 26-28)



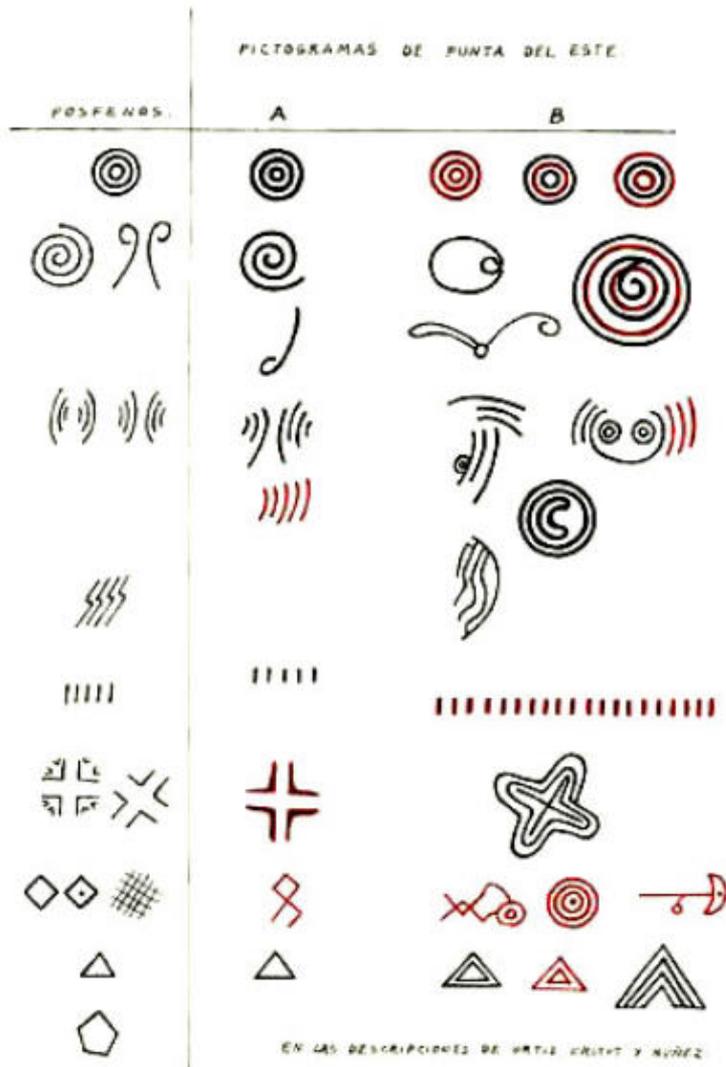
Source : « Arte rupestre : epistemología, estética y geometría. Sus interrelaciones con la simetría de la cultura... », Francisco Mendiola Galván, <http://rupestreweb.tripod.com>

Partie 2 - fig. 33. Motifs graphiques fondamentaux (Best Maugard, 1923, pp. 35, 51 et 55).



Source : « Arte rupestre : epistemología, estética y geometría. Sus interrelaciones con la simetría de la cultura... », Francisco Mendiola Galván, <http://rupestreweb.tripod.com>

Partie 2 - fig. 34. Phosphènes et pictogrammes de Punta del Este, Cuba.



Source : « La teoría alucinógena y la creación de patrones simbólicos aborígenes », José Ramón Alonso Lorea, <http://rupestreweb.tripod.com>

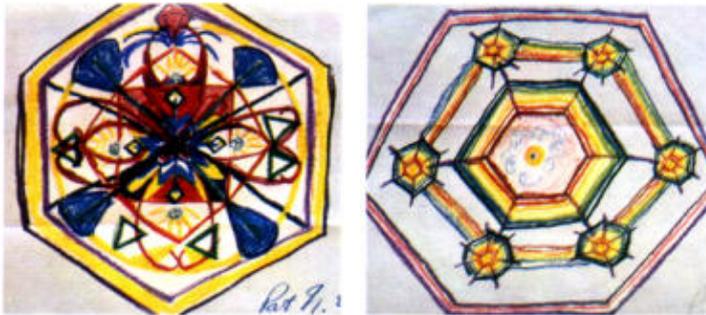
Richard Evans Schultes, dans son livre *Les plantes des dieux*, aborde le sujet des formes géométriques produites par l'ingestion de plantes hallucinogènes. La méthode développée, à partir des expériences qu'il décrit, prend le nom de « *psycholise* »^{Note966}. Il s'agit d'une stimulation de la conscience pour faire émerger le souvenir d'événements passés, ce que le psychiatre français Jean Delay a appelé « *reviviscence* »^{Note967}. La « *reviviscence* » n'est pas une simple remémoration d'expériences vécues mais un « *revivre* » des instants de vie du sujet concerné, une sorte de résurrection. Nous trouvons ici, l'illustration des concepts du « *lieu-instant* » (tel qu'il a été défini par Jacques Soustelle) ou du hors du temps, vécu par les Yaqui lors des pratiques religieuses.

Alexandre Rouhier, dans son ouvrage sur le peyotl, observe le même phénomène : dans les états de l'altération de la conscience, l'expérimentateur est dans la « *reviviscence* » de ce qui pour lui prend l'aspect d'un « *lieu-instant* », c'est-à-dire dans un espace-temps anéanti par le « *revivre* » du souvenir.

Pour rester dans le cadre de notre réflexion, les formes visualisées (Fig. 35, 36) au cours des expériences hallucinatoires, décrites par Richard Evans Schultes, créent un rapport d'incidence avec le processus de

« *l'imprégnance* » qui voit le sorcier s'assimiler avec la forme géométrique hallucinée. Ce procédé nous ramène au nahualisme avec la métamorphose des sorciers en animaux, en boule de feu [Note968](#), en démons des airs, en eau, etc.

Partie 2 - fig. 35. Dessins effectués sous LSD.



Source : Les plantes des dieux, Richard Evans Schultes et Albert Hofmann.

Partie 2 - fig. 36. Nierika. Planche votive Huichol.



Source : Les plantes des dieux, Richard Evans Schultes et Albert Hofmann.

La figure 36, reproduit un motif du nom de Nierika qui en Huichol « désigne le passage entre la réalité dite ordinaire et la réalité qui ne l'est pas. C'est à la fois un passage et une barrière entre des mondes. Nierika, qui est un disque cérémoniel très décoré signifie également miroir ou visage de la divinité. Cette Nierika montre les quatre points cardinaux et le centre sacré. L'axe qui coordonne le tout est posé sur un champ de feu » [Note969](#). Ce motif exprime la capacité du sorcier, dans son voyage dans l'entre deux, à provoquer l'altération qui révèle « *l'espace autre* » de sa nouvelle réalité ; il assimile la figure géométrique représentée (induite par le rêve, les plantes, etc.) pour « *réintégrer son origine lumineuse* », c'est-à-dire, dans la mythologie et dans le langage poétique des Amérindiens du Mexique, sa forme stellaire [Note970](#), dont le mouvement lui permet d'élaborer sa propre géométrie de l'espace vécu. Les Yaqui, par exemple, quand ils interprètent les chants archaïques faisant allusion à Sewa Wailo, l'homme-cerf-fleur, évoquent, en fait, la métamorphose du centre soumis à l'action des quatre axes (la figure géométrique) qui se transforme en

homme ; les Yaqui chantent alors : « *nespo yoaniapo catec síme ...* », « *moi dans le ciel et tous avec moi* », symbolisant le lieu de la transmutabilité des corps.

Ces affirmations témoignent, par la valeur accordée à l'origine lumineuse de l'être humain, de la rupture qui existe entre notre façon de voir le monde et celle des Amérindiens. Les formes géométriques, dans la pensée amérindienne, expriment une réalité autre qui se tient sur l'espace des actes de pouvoir accomplis par le rêve, les fleurs (les plantes), la possession, la privation, etc. et qui participent à « *l'imprégnience* » du corps dans un « *espace autre* ». Le système de pensée des Amérindiens du Mexique, autour des « *concepts astronomiques* », révèle aussi les niveaux d'interaction que López Austin observe dans la physiologie du corps humain et qu'il définit par la réciprocité d'un modèle ou d'un moule commun à l'homme et au cosmos^{Note971}.

Les formes enchantées

Les Yaqui, ainsi que les autres ethnies du Sonora, face aux manifestations de la nature et de l'univers, investissent les phénomènes observés de forces supranaturelles et d'entités infra ou supraterrrestres ; par exemple, nous avons la croyance au Chíchijal, entité animique, émergeant de l'inframonde qui se reconnaît au son qu'elle produit. Le Chíchijal d'un défunt émet un son qui est très grave, un son qui se déplace par dessous comme s'il était collé à la surface de la terre^{Note972}.

Pour proposer un aperçu succinct des croyances du peuple yaqui nous pouvons citer le culte rendu aux Arbres autour desquels les Yaqui, ainsi que les Pima, les Ópata, etc. célébraient des danses rituelles accompagnées d'offrandes déposées au pied de l'Arbre^{Note973}.

L'eau, pour sa part, était investie de « *pouvoirs surnaturels* »^{Note974}, surtout la mer, les fleuves, les nuages, etc. ; la mythologie yaqui autour de Yuku, de Kaiman, de Bobok, du Serpent du mont Nohme, etc., renvoie aussi aux forces magiques de l'eau. Le Serpent figure lui aussi dans la dimension des croyances mythologiques ; le professeur Sandomingo nous signale la découverte dans l'État du Sonora, d'une idole très ancienne avec de grandes oreilles^{Note975}, et un serpent enroulé autour de la tête. La présence de cette idole, qui n'était d'ailleurs pas la seule, contredit l'idée reçue selon laquelle les Indiens du Sonora n'auraient manifesté aucune adoration envers des éléments qui selon Sandomingo, formaient un conglomérat de croyances où chacun des objets invoqués remplissait une fonction bien particulière et recevait différentes offrandes.

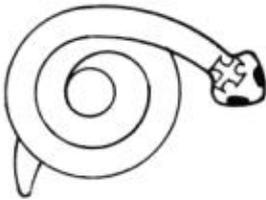
Ces objets symboliques étaient le plus souvent des pierres ou des morceaux de bois, que les Amérindiens avaient coutume de peindre et auxquels ils s'adressaient, attribuant à l'un d'entre eux le titre de « *Abuelo* »^{Note976}. Le système religieux des Yaqui, autour de ces éléments ou idoles (les fleurs, les arbres, les roches, les animaux, les montagnes, la pluie, le vent, etc. et bien évidemment auprès de ces pierres et morceaux de bois peints)^{Note977}, introduit un parallélisme intéressant avec le système de croyances des Aztéca à ce sujet.

Le Serpent réintroduit le symbolisme de la Voie Lactée, dont les archives des Saints Martyres du Japon^{Note978} disent qu'elle « *symbolise l'Éternité et le temps éternel* »^{Note979}. Pour les Ópata^{Note980}, Bacoachi^{Note981}, est un centre cérémoniel consacré au culte du Serpent. Ils célébraient de nuit, pour que le dieu serpent leur apporte la pluie^{Note982}, des danses où des jeunes filles habillées de blanc interprétaient les mouvements rituels qui feraient tomber l'eau céleste.

Chez le peuple yaqui, la danse du serpent s'inscrit dans le même symbolisme du monde naturel ; les danseurs, le visage peint en noir, le front et la bouche en blanc, l'épaule et l'avant-bras en blanc également, ainsi que les mollets avec une sorte de bande remontant vers le genou, portaient entre leurs dents un serpent à sonnettes vivant, qu'un autre danseur venait exciter avec une plume.

Le serpent à sonnettes était vénéré comme un messager du dieu de la pluie et de l'uni-vers céleste. Chez les Yaqui, les teneboim du danseur Pajkoola, dans ce phénomène de la « *mimétique* », ont pour fonction de reproduire le son inquiétant du grelot du crotale ; ce « *serpent mythologique qui dans la tempête apparaissait parfois sous la forme d'un éclair et d'autres fois dans le ciel sous la forme de la Voie Lactée* »[Note983](#). Les Masques des Pajkoola, par la présence de la croix de Saint-André, semblent également dévoiler le monde du yo joara ; le danseur Pajkoola se rend la nuit, dans ces lieux, pour acquérir les pouvoirs qu'un animal émergeant de l'obscurité (un serpent avec une croix sur le front par exemple) lui accorde s'il parvient à maîtriser la terreur qu'il pourrait lui inspirer.

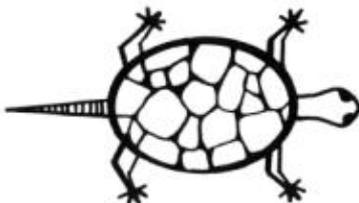
Partie 2 - fig. 37. Serpent du Mont Nohme.



Source : Yaqui myths and legends, Ruth W. Giddings.

Toujours dans le monde du règne animal, la Tortue était considérée comme une créature pleine de sagesse ; créature qui occupait une place importante dans les conceptions magico-religieuses des Yaqui ainsi que dans d'autres groupes ethniques comme les Zuñi, les Delaware, les Hidatsa, les Iroquois, les Omaha, les Pápago, les Ópata, etc.

Partie 2 - fig. 38. Kaiman.



Source : Yaqui myths and legends, Ruth W. Giddings.

Le mythe de Kaiman[Note984](#), raconte, au moment où l'eau se retire, l'apparition de la Grande Tortue parmi les arbres ; Tortue qui est représentée sur les pétroglyphes de la Pintada (à une cinquantaine de kilomètres d'Hermosillo), ainsi que dans la Sierra de San Francisco, en Basse Californie, à côté de figures humaines ressemblant à des tortues. Les peintures reproduisent la croyance des Amérindiens en l'existence d'animaux qui avaient la capacité de se transformer en homme et d'hommes capables de se métamorphoser en animaux. Les Iroquois, dans le phénomène du totémisme, participaient à ces croyances selon lesquelles le clan de la Tortue devait son origine à une Tortue qui, ayant réussi à se dépouiller de sa carapace, parvenait petit à petit, après cette écorchement[Note985](#), en quelque sorte, à se transformer en homme[Note986](#).

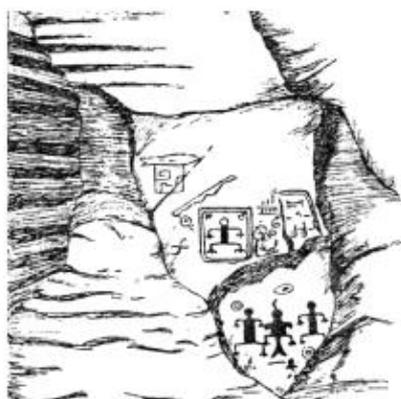
La Grande Tortue, pour les Hidatsa, apparaît comme l'un des « *dieux qui ont créé le monde et elle est considérée comme une déité aquatique, un esprit de l'eau* »[Note987](#). La Grande Tortue n'est pas une tortue quelconque car elle est le symbole de « *l'essence de la Tortue* » qui porte le monde sur son dos au moment où les eaux, en se retirant, font surgir la surface terrestre. Pour les Ópata, la Tortue évolue dans un même registre totémique ; ses représentations, sur les parois des grottes du Sonora, sont associées à celles du dieu

Campamocha. Les Yaqui l'appellent Kuta Wakía, c'est-à-dire un insecte qui serait en relation avec la forme enchantée de la libellule et que certains décrivent comme la Mante religieuse.

Le peu d'informations recueillies à ce sujet pourrait établir un certain lien entre Campamocha et la danse rituelle du Nahí, la « libellule », créant le même rapport d'influence des êtres surnaturels du yo aniya qui apportent leurs pouvoirs aux voyageurs des « rêves éveillés ». Mais une autre hypothèse laisserait penser qu'il pourrait s'agir d'une raie Manta ; le dessin (Fig. 39) ne nous permet pas, à partir de cette créature anthropozoomorphe, de dire avec certitude quelle est sa nature. Le Kuta Wakía, à partir des indications fournies par le Mtro. Carlos Silva, offre un autre niveau de lecture qui fait de lui l'autre nom du Kuta nokame, c'est-à-dire l'Arbre prophète. Pour saisir la teneur de ce double nom (peut-être de sa dualité) de l'Arbre prophète, mis à part son association avec un autre insecte Mumu, « l'Abeille », il s'agit peut-être du phénomène de la mimétique d'imprégnation qui associe l'Arbre et l'insecte en forme d'arbre.

Le dieu Campamocha introduit encore un autre niveau de lecture, car il serait également associé à l'énigmatique construction dénommée labyrinthe [Note988](#) ; le dessin du labyrinthe gravé sur la roche d'une falaise de la Sierra de Nátora à côté de celui de Campamocha, est une énigme qui, pour les Paápago, dessine le chemin que parcourt le mort jusqu'au centre de l'Univers.

Partie 2 - fig. 39. Campamocha.



Source : Historia de Sonora. Tiempos prehistóricos, Manuel Sandomingo.

Le labyrinthe et la forme spiralée, par leur association avec l'eau et le feu, le tourbillon et le serpent, ainsi qu'avec d'autres créatures comme les araignées, ou éléments comme les formes géométriques, puis encore avec le maïs, le peyotl, Quetzalcóatl, ou peut-être tout simplement avec une conception différente du temps, participent au regard que les Amérindiens portent sur leur relation avec l'Univers.

La longue citation, ci-dessous, exprime le sentiment que les Hopi ressentent pour celui qu'ils appellent le « Symbole de la Mère Terre », un dessin « de lignes incurvées concentriques avec une croix en son centre » [Note989](#) .

Ce fragment de texte est tiré du livre de Frank Waters, *Le livre du Hopi*.

« La ligne au centre et à l'ouverture est reliée au dessin. Le centre de la croix ainsi formée représente le Père-Soleil, celui qui donne la vie. Dans ce labyrinthe il y a deux lignes et quatre extrémités. Toutes les lignes et les croisements de ce dessin constituent une représentation du projet universel du Créateur, celui que

*l'homme doit observer sur sa Route de Vie. Les quatre extrémités sont les directions ou les points cardinaux tels qu'ils sont définis dans le plan universel de vie. Une **Seconde Chance**, c'est-à-dire la renaissance, est garantie à celui qui observe ce projet. Tel est le sens de cette forme d'embrassade de l'enfant par la mère. Le dessin circulaire symbolise les limites de la terre traditionnellement revendiquée par les Hopi...*

*La kiva a une sorte d'identité structurelle avec ce symbole Mère-et-Enfant, car elle est elle-même Mère-terre. Le **sipápuní**, un petit trou creusé dans le sol, représente la matrice, Lieu de l'Émergence du monde précédent. L'échelle, donnant accès à l'ouverture faite dans le toit, est la représentation du cordon ombilical et la voie vers une autre Émergence dans le monde futur. Pendant **Wúwuchim**, lorsque les initiés sont soumis à une renaissance spirituelle, l'Émergence est jouée rituellement.*

*Ce symbole a pour la plupart des tribus indiennes d'Amérique du Nord, centrale et du Sud, un sens très proche. Les Pima le nomment **Maison de Teuhu** (Teuhu est l'animal qui perça le conduit en spirale par lequel l'émergence à la surface de la terre eu lieu) et aussi l'Esprit du Placenta »[Note990](#).*

Enfin, toujours dans la dimension magico-religieuse de la Tortue, les pétroglyphes de Caborca offrent une variété de motifs qui, dans la relation symbolique entre les animaux, les formes géométriques, les insectes, etc., associent la Tortue et le Cerf (et/ou le Borrego cimarrón).

La Tortue et le Cerf participent alors à un système cosmogonique où par la complémentation des valeurs opposées, les créatures dévoilent un monde autre qui établit les liens magiques entre les formes stellaires (la Lune et les Étoiles), les formes végétales (le Peyotl et le Toloache) et bien sûr les formes animales (la Tortue et le Cerf). La relation Tortue, Cerf/Borrego, dans la mythologie nahuatl, reproduit « *les forces venues du ciel et du Mictlán, qui lorsqu'elles confluaient avec le Tlalxicco, situé à la surface de la terre, avaient pour résultat le temps. A cet endroit se trouvait Xiuhtecutli sous son invocation de Seigneur de l'année* »[Note991](#).

Le Cerf/Borrego symboliserait alors les forces provenant du ciel et la Tortue celles du Mictlan[Note992](#). Le binôme eau/feu se matérialise à nouveau induisant l'interaction des con-traires où la Tortue, le premier principe, et le Cerf, le feu cosmique, créent l'axe de la transmutation. L'analyse de Román Piña Chan, à partir d'un bas relief de Tajín ainsi que d'une illustration du Codex Borbonicus, sur la célébration du « *Feu Nouveau* », décrit la perception amérindienne selon laquelle la mort, le mouvement du Soleil (le Nahui ollin), la croix, l'eau et le feu, l'infra et le supra, etc., s'imprègnent de la dualité de leur *essence* pour affronter le monde de l'inconnaissable. La Tortue nous renvoie au monstre de la mythologie nahuatl qui sous l'appellation de Cipactli/Xochitónal détruit la linéarité du temps car il est à la fois origine et terme de la vie ; la Tortue, par l'eau et le feu, symbolise l'entre deux, cet espace entre la vie et la mort, celui de l'incréd.

Les Montagnes, sont elles aussi en relation avec le passage qui mène de l'autre côté du monde ; la mythique « *Montagne des Surem* » ainsi que celles qui symbolisent la demeure des Yo'emem qui ont refusé le bato'i, sont encore aujourd'hui vénérées comme le centre des pouvoirs surnaturels de la manifestation du yo aniya. La « *Montagne* » s'inscrit également dans le binôme eau/feu, parce qu'elle représente par les profondeurs de son « *cœur* »[Note993](#), les forces féminines, froides et humides, et par les cimes de sa hauteur, les forces masculines, ignées et lumineuses[Note994](#).

Pour les Yaqui, les montagnes sont d'une part, les lieux de communication avec les êtres surnaturels du bat-naátaka et d'autre part, les frontières sacrées qui délimitent la Terre de leurs ancêtres. Dans la Sierra del Bakatebe il n'existe pas un seul pic qui ne soit associé à un être magique. La topographie sacrale, de la Sierra del Bakatebe, de cet espace mythique, reste inaccessible à tous ceux qui dans leur cœur n'auraient pas senti le souffle de la dualité.

La légende évoquée au début de ce chapitre, provoque, dans un deuxième temps et à partir de la dualité de la « *Montagne* », le retour à l'univers cosmique de la Voie Lactée d'où provient « *l'essence de la vie* », le « *Grand Esprit* », qui des profondeurs de la terre fait surgir la « *Montagne sacrée* » du temps originare. Le

temps dans la mythologie nahuatl est induit par l'union de la Voie Lactée avec le monstre de la terre, ou plutôt d'Iztacmixcóatl avec Cipactli^{Note995} ; et, de cette union, sont nés les six hommes du tronc originaire des futures générations, qui peuplent la Terre amérindienne.

La *Montagne*, par sa dimension symbolique nous replace dans le concept de la dualité, de ce qui se trouve et précipite les êtres humains dans le monde autre, là à l'intérieur d'une grotte ou d'une caverne, ce lieu des représentations magiques. Ainsi, l'élaboration de certaines images sur les parois obscures des sanctuaires pouvait, par exemple, induire l'ouverture d'un passage que le sorcier empruntait, dans son « *imprégnance* » du motif ou de la fissure naturelle de la grotte, pour traverser vers un autre univers.

Les travaux de Jean Clottes, David Lewis-Williams, David S. Whitley, Manuel Robles Ortíz, etc., sur l'art rupestre, abordent les concepts de la signification des différentes formes, images, symboles, figures, surfaces, voûtes, fentes, fissures, parois, sols, régions liminales^{Note996}, etc., qui font apparaître toute la complexité de la perception du monde par ces hommes d'un autre temps.

Pour clore notre réflexion, autour des formes enchantées, il faut mentionner ce qui aujourd'hui semble avoir été effacé de la tradition orale yaqui ; nous voulons parler des croyances qui reconnaissaient l'existence de Batzu'Uni et de Vateconhoatziqui, mais aussi de ce que nous avons découvert sur Vari sehua (Virisehua ou Hirisehua) juxtaposée à cette autre divinité nommée Vairubi ou Huayerubi.

Batzu'Uni, une sorte de nain monstrueux, avait pour tâche de recueillir les âmes ou les esprits des guerriers morts qu'il emportait, à travers une immense lagune, sur sa barque pour qu'ils soient avalés par Vateconhoatziqui, la vieille divinité « *dévorant* » tous ceux qui avaient œuvré avec bravoure et honnêteté. Les autres, ceux dont les âmes étaient marquées de taches ou de peintures, étaient précipités dans l'immense lagune marécageuse.

Vateconhoatziqui, par son acte dévorateur apportait aux valeureux guerriers, dans ce passage vers l'autre côté du monde, la certitude de profiter d'un destin bien heureux dans son ventre incommensurable. Ce voyage vers l'au-delà ou plutôt vers l'origine de la vie, c'est-à-dire l'inné ou l'incrété, dans ce retour au ventre maternel, n'est pas sans rappeler, d'après les observations faites par Le Clézio, le rôle attribué à Xochitónal qui serait « *peut-être un représentant de la déesse-mère* »^{Note997}.

Dans la mythologie nahuatl, les âmes des défunts (que la mort destinait au Mictlan) devaient affronter une série d'épreuves, neuf au total, et leur teyolía au bout de quatre ans, après s'être présenté devant Mictlantecuhtli/Mictecacihuatl, s'évanouissait dans l'incertitude et l'inconnu^{Note998}.

Et, dans ce retour de l'essence vers « *son état de pure semence* »^{Note999}, celle-ci rejoint la fabuleuse région du Tamoanchan, qui créant la double synthèse par Tonatiuh Ichan et Tlalocan, ramène à nouveau, dans ce cycle de la vie et de la mort, les essences à leur émergence terrestre. López Austin l'a formulé ainsi : « *L'existence mortelle prend sa source dans les sphères divines. Elle se développe pleinement dans le monde de l'homme puis se désagrège à nouveau à sa mort, jusqu'à sa disparition totale dans les sphères divines* »^{Note1000}.

Enfin, il faut préciser que le Mictlan ne correspond pas du tout à l'idée de l'enfer que les missionnaires ont superposée à ce concept et qui dès lors ne pouvait en aucun cas leur inspirer un sentiment de frayeur, quand les missionnaires les menaçaient de brûler dans les flammes de l'enfer. Le Mictlan pour les Amérindiens, comme le souligne Le Clézio, constitue un mythe de l'émergence, Chicomóztoc par exemple, où les défunts rejoignent leurs ancêtres dans la matrice à l'origine de la vie ; ce mouvement ramène encore une fois vers le « *mouvement régulier et tout puisant des astres* »^{Note1001}, où le cycle de la planète Vénus ne fait que reproduire « *la disparition et le lever héliaque symbolisant la vie, la mort et la renaissance du dieu* »^{Note1002}. Quetzalcóatl.

Vateconhoatziqui, bouche béante et dévoratrice, libère les « âmes » des guerriers pour qu'elles puissent rejoindre leurs ancêtres et ainsi accomplir le retour vers la sphère divine, dont parle López Austin, où les attend le feu cosmique de Itom'achai.

Vari sehua, la *Divinité fleur*, apparaît pour certains auteurs comme le principe féminin tandis que d'autres en font le principe masculin. L'étymologie du mot, étudiée par le Mtro. Carlos Silva, confirme la féminité du terme et suit la même acception que celle donnée par le professeur Sandomingo.

Mais cela ne doit pas occulter que la pensée indienne fonctionne sur une dualité du principe sexuel qui, chez les Yaqui, trouve ses manifestations dans la vision du monde avec le huya aniya/yo aniya, avec la saison sèche/saison humide, mais aussi à travers les instruments de musique comme la bacacusía, la « flûte » et le cúbahi, le « tambour », les teneboim avec leur voix féminine et masculine, etc.

Huayerubi, à partir de cette dualité (principe féminin/principe masculin), subit le même traitement, considéré soit comme le fils de Vari sehua, soit comme la mère de Vari sehua.

Juan José Rodríguez Villarreal, à partir des travaux d'Andrés Pérez de Ribas et du père Martín Pérez, apporte un commentaire sur Huayerubi qui est selon lui la divinité féminine qui a appris aux Amérindiens l'agriculture. Il mentionne également qu'ils avaient d'autres dieux, lesquels étaient figurés par des pierres qu'ils peignaient Note1003.

Les rites en l'honneur de Vari sehua et de Huayerubi sont organisés à l'intérieur d'une maison ; la cérémonie ou danse de la protection de l'enfant (cérémonie d'adoption), pratiquée par les Indiens du Río Mocorito jusqu'au Río Yaqui, consiste à jeter du sable au centre de la maison pour ensuite peindre sur le sol leur « dieu *Hirisehua, sa mère Hua-yerubi mais également des plantes de semences et des animaux de chasse* » Note1004. Pendant huit jours, ils dansent et chantent, et à la fin du rituel des enfants sont adoptés tandis que les peintures qu'ils avaient dessinées sur le sable sont effacées.

Orozco y Berra, à propos des Sinaloa, fait la même observation : pendant huit jours ils célèbrent une fête où, toujours dans une maison, ils dessinent sur le sol deux personnages autour desquels figure la représentation de plants de maïs, de Calebasses, de haricots, d'oiseaux, de serpents et autres animaux non identifiés. Les hommes entrent alors en chantant, peints en rouge à l'intérieur de la maison, s'asseyant parfois, avec un bâton entre les mains, en prenant aussi un roseau pour le pointer sur les personnages représentés Note1005 : deux personnages appelés Virisehua et Vairubi que Orozco y Berra présente comme les procréateurs du genre humain, le principe dual féminin/masculin.

Les Yaqui, les Mayo et les Tehueco, célébraient de magnifiques danses pour honorer Vari sehua et Vairubi. Pour le professeur Sandomingo, Vari sehua est la divinité du pouvoir des fleurs que les Prêtres yaqui, les « *Nopapas ou Papas* », invoquaient dans ces moments où les guerriers se précipitaient sur leurs ennemis.

La fête organisée en leur honneur durait huit jours et, comme chez les Sinaloa, dans une grande maison on traçait sur le sol un cercle de deux aunes et demi de diamètre recouvert d'un sable tamisé sur lequel étaient peints Vari sehua et Vairubi. Le premier jour de la célébration, les hommes, entourés par une assemblée immense, pénétraient à l'intérieur de la grande maison, le visage peint en rouge et portant dans la main le « *bâton de pouvoir* », symbole de l'autorité des anciens. Les anciens prenaient alors de petits roseaux très fins pour indiquer les deux figures de sable peint, Vari sehua et Vairubi. Le huitième et dernier jour de la cérémonie, les représentations de Vari sehua et de Vairubi étaient effacées, acte qui révèle un cadre magique où seuls ceux qui possédaient l'autorité, les Caciques ou Sorciers qui portaient les « *bâtons de pouvoir* », pouvaient affronter, dans ce cercle de sable, les forces de l'au-delà symbolisées par les images peintes sur le sable.

D'ailleurs, dans les rituels pour honorer les divinités (Vari sehua et Vairubi) nous retrouvons une dimension

ésotérique ; les forces surnaturelles ne pouvaient être détenues que par ceux (les Caciques, qui le plus souvent faisaient également office de sorciers, les Nopapas, les Júu Swari, les Jitebí, les Yeé sisíbome, et autres membres du système religieux yaqui, comme les Chapayecam avant de subir l'influence des jésuites, les Pajkoola, mais aussi les Prêtresses du feu sacré ou Prêtres de l'astre solaire)[Note1006](#), qui étaient les dépositaires du savoir ancestral instituant les fondements de leur identité.

Le système religieux des Yaqui, autour des formes que nous venons d'identifier, Batzu'Uni, Vateconhoatziqui, Vari sehua, Vairubi, mais aussi tous ces dieux qu'ils représentaient sur des pierres ou des morceaux de bois, ainsi que les dieux-astres, mi-bêtes ou mi-hommes, comme les a appelés Fortunato Hernández, ne doit pas conduire à penser que ce système a été absorbé par le syncrétisme religieux des jésuites.

Comme le fait remarquer Alejandro Figueroa, d'un côté nous avons la « *culture religieuse des Cáhita préhispanique et de l'autre le christianisme* »[Note1007](#) ; pour éviter toute confusion, il faut savoir qu'il ne s'agit pas « *d'un système religieux syncrétique, dans le sens d'un amalgame désordonné ou de superposition d'éléments catholiques et cáhita précolombiens. L'actuelle religion des Yaqui... est une ré-élaboration des deux traditions* »[Note1008](#). . Ainsi, par la représentation de la danse du Maáso yi'iwa, pour citer un exemple, les Yaqui, dans ce que nous avons dénommé la « *fonction ré-évaluative* », réussissent à défendre ce particularisme qu'Alejandro Figueroa définit comme le symbolisme du « *culte à la Montagne* »[Note1009](#). .

Vari sehua, dans le symbolisme du « *culte à la Montagne* », prend une dimension « *plus ultra* » car la sehua ou la sewa, la « *fleur* », dans toutes les cérémonies a une « *signification très spéciale dans l'eschatologie cáhita* »[Note1010](#) ; par exemple, celle de l'efflorescence du sewataka, le « *corps de fleur* », non pas dans le sens catholique du jugement dernier, mais plutôt comme l'implosion du corps vers sa fleur céleste.

Les éléments de la tradition religieuse cáhita, sans pour autant contenir des caractéristiques similaires à celles de la religion méso-américaine, sont cependant des « *symboles avec lesquels, dans un sens différent de celui d'autres religions, non seulement on rendait un culte aux éléments du monde sacré ou surnaturel, mais encore ils concentraient la vision que l'on avait du monde* »[Note1011](#). .

Enfin, il est de nos jours presque impossible de reconstruire le système religieux préhispanique des Yaqui ; mais précisons tout de même, que les « *éléments préhispaniques ne sont pas des survivances mal intégrées au système religieux actuel des cáhita, car comme nous le verrons, ils sont fondamentalement inclus en lui* »[Note1012](#). .

Les Sewam, le « *culte à la Montagne* », les Chapayecam, etc., sont indubitablement des éléments précolombiens en relation avec la mythologie et la cosmovision des Yaqui an-térieures au catholicisme.

La dualité des corps

Le système religieux des Yaqui, dans ce qu'ils ont su re-élaborer et préserver de son origine préhispanique, appartient à ce que Edward Spicer nomme une variation du type « *yuto-azteca central* »[Note1013](#). . Spicer introduit cette variation pour le différencier du type « *Azteca du Sud et du Shoshone du Nord* »[Note1014](#). . Dans son appellation de « *yuto-azteca central* », il est composé de quatre ramifications : la huichol-cora[Note1015](#), la tarahumara, la mayo-yaqui et la pima-tepehuan.

De plus, le système religieux du peuple yaqui est pris dans la règle du cercle cosmique[Note1016](#), de la triade « *Soleil, Lune et Vénus* »[Note1017](#), qui traduit l'influence directe des astres et leurs relations avec les pouvoirs du huya aniya/yo aniya. Le Soleil, la Lune et Vénus évoluent dans une séquence rythmée par le mouvement de la double polarité des énergies dont les modalités d'action reproduisent, en fait, le cycle fondamental de la vie :

Naître

Vivre

Mourir

La translation des formes de vie, signifiée par la dualité des éléments cités, renvoie à un rapport au monde où le système des rituels yaqui, par exemple, cherche à s'harmoniser avec le mouvement du monde pour ressentir, lors des modifications d'état et de forme, la dualité des corps. Ainsi, le dualisme stellaire de Vénus [Note1018](#), avec son double caractère comme astre matutinal et vespéral, que les Yaqui nomment « *Hermano mayor* » [Note1019](#), dénomination qu'ils attribuent aussi au Cerf, au Sewa Wailo, dans son double rôle en tant que Yooeta et Benefactor, traduit l'importance du mouvement des formes dans la réalité vécue par ce peuple. Mais, avant d'aborder le double aspect du « *Hermano mayor* », c'est-à-dire de Vénus et du Cerf, nous pouvons succinctement rappeler la dualité du Soleil et de la Lune ; Soleil que les Yaqui appellent Itom'achai Ta'ha, « *Notre père le Soleil* » et qui, sur les essences animiques, imprime tout aussi bien son influence positive que négative.

La médecine traditionnelle yaqui prend en considération les facteurs étiologiques attribués au soleil : son double aspect bénéfique/pathogène est inclus dans la cosmovision populaire qui voit dans les êtres vivants une valeur thermique double : chaud/froid.

Nous observerons, en fait, que la trajectoire du soleil tout au long de l'année sur l'écliptique, prend, dans cette « *phénoménologie* » [Note1020](#), des facteurs étiologiques, une importance capitale. La Lune (dans ses phases lunaires) n'est pas exempte de cette même « *phéno-ménologie* » avec son double rôle d'agent bénéfique/pathogène sur le corps humain. Nous n'insisterons pas non plus, dans ce chapitre, à partir de la période synodique de la Lune, sur la thématique de la mort et de la résurrection, dans laquelle se manifeste le caractère lunaire du Cerf, mais sur cet aspect très particulier qui le voit représenter la fertilité de la nature et son cycle saisonnier. Par exemple, sur les peintures rupestres de Caborca [Note1021](#), nous avons une rangée de cerfs qui représentent le cerf dans sa gestation avec les différents moments où on aperçoit l'évolution de son état jusqu'à la venue au monde du faon. La dualité des formes nous inscrit également dans l'en-dehors ou dans « *l'autre moi* » [Note1022](#), que, selon Walter Krickeberg, l'art antique des Amérindiens du Mexique reproduit, par exemple, dans la représentation des dieux du panthéon nahuatl et qui renvoie à ce phénomène complexe du nahualisme. Ce phénomène du double ou de la représentation de l'autre moi repose, en fait, sur le principe originaire dénommé Ometéotl, c'est-à-dire la Dualité suprême dont le double visage (Tezcatlipoca/Tezcatlanextia) élabore une autre réalité dans laquelle la forme du double, souvent terrifiante et monstreuse, se présente comme l'épreuve à subir pour dépasser sa propre réalité.

L'en-dehors

La représentation de l'autre moi repose, à notre avis, sur la manifestation de l'en-dehors, de ce qui maintient la vie à l'intérieur et dont l'origine est extérieure, de ce que nous avons dénommé le principe actif de l'agent interne/externe. Il s'agit à nouveau de la dualité profonde du sentiment amérindien reconnaissant l'ambivalence des formes de la nature pour essayer de maintenir la bipolarité des forces en présence, c'est-à-dire trouver l'équilibre entre l'intérieur et l'extérieur. Dans la médecine traditionnelle yaqui la « *Vela* » (ou le tonalli pour les Nahuas) est la lueur de vie qui scintille à l'extérieur du corps mais dans sa double expression, c'est-à-dire aussi comme une ombre dont les désordres provoquent l'extinction de la « *Vela* ». La thématique autour de la dualité renvoie à l'origine de la vie car le souffle qui fait scintiller les corps émane d'Ometéotl et, comme la « *Vela* » pour les Yaqui, ce dernier réside au treizième ciel [Note1023](#), c'est-à-dire sur la strate la plus élevée du cosmos [Note1024](#). Le principe de l'agent interne/externe, pour se placer dans la manifestation du nahualisme, semble prendre une dimension similaire mais dont le propos serait de vaincre la peur du double pour agir dans un espace autre. Les sorciers ou le nahualli, par la maîtrise de l'espace-temps, ont alors la faculté de se situer dans un continuum où ils peuvent faire l'expérience du monde autre. En fait,

prendre conscience de la dualité des corps, c'est réintégrer l'origine de la vie dénommée Ometéotl. Dans la mythologie nahuatl, l'immolation de Quetzalcóatl apparaît comme l'acte archétypal vers lequel il faut se tourner pour ressentir ces phénomènes de l'autre réalité, ceux de la dualité.

Ronald Mills, face au concept de l'autre moi, se réfère aux peintures et pétroglyphes de l'imagerie amérindienne, dont les formes zoomorphes ou anthropozoomorphes, sont celles que le sorcier, le nahualli, cherche à imprégner pour provoquer sa transmutation et altérer sa perception du monde : formes de la dualité, par exemple, où un corps unique est affublé de deux têtes (Fig. 40). Ainsi, pour Ronald Mills, les images bicéphales ou gémellaires sont directement liées avec le concept de « *l'Autre Moi* »[Note1025](#), ce qui pour lui est « *une métaphore intense dans le sens où la vie spirituelle et créative doit retrouver le sens de l'Autre ; un autre qui paradoxalement est moi et mien, et en même temps, vous et vôtre, maintenant et dans le futur* »[Note1026](#).

Partie 2 - fig. 40. Déesse bicéphale. Figurine de Chupícuaro.



Source : Mexique Ancien, Maria Longhena.

Dans les sociétés amérindiennes, l'en-dehors (l'autre moi) peut également se manifester par les phénomènes de l'altération de la conscience — nous parlons ici d'actes magiques et de sorcellerie — qui, malgré la peur qu'ils inspirent, sont la manifestation des véritables formes de l'autre en moi avec, par exemple, l'émergence du nahual, du corps de rêve, de la géométrie de l'être, de la forme stellaire, etc., c'est-à-dire le corps conscient de l'en-dehors, de sa réalité dans un espace autre. Nous sommes alors pris dans un double aspect de la perception du corps avec le corps physique et le corps lumineux que les Yaqui perçoivent comme l'ombre et la lumière, en deux mots, le clair-obscur, dont le but ultime serait de restituer à cet « Os-Corps-Chair » son « unité dédoublée ».

Trouver l'équilibre, pour les Yaqui, répond sans doute à cette volonté de saisir dans leur présence au monde la dualité vécue autant dans la nature du huya aniya que dans la « *surenature* » du yo aniya. Le corps (l'ombre et

la lumière), toujours pour les Yaqui, est le double aspect garant de l'équilibre où, encore une fois, par l'expression de la dualité il s'agit de concevoir que le corps conscient du corps doit se libérer et se rendre accessible aux autres formes de sa double réalité. Par exemple, le seataka, le « *corps de fleur* », pour les Yaqui, est une façon différente de prendre conscience des autres formes de la réalité qui, dans le cas présent, sont celles auxquelles leurs ancêtres les Surem leur donnent accès. Le seataka devient alors l'esprit qui se détache du corps pour créer l'en-dehors où le corps devient une autre réalité, une autre forme, c'est-à-dire une fleur s'imprégnant du mouvement du monde.

Dans la danse du Cerf, par exemple, il s'agit donc d'appréhender et de reconnaître que le Maáso yi'iwa possède en réalité un double corps (homme/animal) dont la position au centre des axes, signalée par les quatre Pajkoola, tente de créer l'intervalle pour se dégager de ce qui le retient dans son passage vers l'en-dehors, vers l'autre moi. Le Maáso yi'iwa, celui qui tente de devenir un homme-cerf-fleur, sait que pour réussir le mouvement de sa métamorphose il doit s'imprégner des forces créatives de la vie (froid/chaud, terre/ciel, etc.), c'est-à-dire retrouver la conscience de son autre moi au moment de sa translation entre les deux états (vie/mort). Il faut alors, comme le précise Bertrand Hell, pour ressentir le mouvement translatif, se rendre « *maître des forces du dehors* »[Note1027](#), afin de devenir autre par le dédoublement volontairement provoqué et vecteur de l'efficacité mythico-rituelle du symbole imprégné, dans ce cas précis : Sewa Wailo. Dès lors, nous pouvons dire que la danse du Cerf est le rite qui réactualise le mythe dont le symbole, l'homme-cerf-fleur, permet aux Yaqui de maintenir, depuis des siècles et des siècles, la contiguïté entre les deux mondes, les deux espaces (celui de la translation, de la métamorphose, etc.), où prend forme le tiers espace. L'oscillation du dual (l'autre moi) vers le triple (le tiers espace), comme nous l'avons déjà signalé, est à interpréter comme un phénomène de complémentarité des principes opposés, c'est-à-dire la dualité (le 2) qui provoque l'unité[Note1028](#). (le 1) mais dans une approche ternaire où le 3 est un 1 libéré des deux autres espaces. Le principe actif de l'agent interne/externe autour des notions de l'autre moi, du double, du rêveur rêvé, etc., manié par le sorcier « *maître du dehors* » ou plutôt de l'en-dehors, révèle une dimension dont le paradoxe émerge, en réalité, de l'action sur un intérieur provoquant le mouvement translatif vers un extérieur. Ainsi, le paradoxe de la dualité ne doit pas être interprété dans une perspective d'oppositions et de considérations purement binaires, mais dans ce que nous avons dénommé le mouvement translatif des qualités endogènes/exogènes du Maáso yi'iwa, par exemple.

La maîtrise de l'en-dehors renvoie à l'être double, à l'autre moi, c'est-à-dire à l'homme complet[Note1029](#), à celui qui n'est pas un diminué[Note1030](#), à celui qui détient l'unité de sa dualité (sa totalité pour reprendre la dénomination de Michel Perrin et Bertrand Hell) et qui essaye de s'affranchir du champ périphérique propre à son ambivalence. D'ailleurs, à propos de la notion de l'homme complet, dans un passage du *Popol Vuh* les quatre premiers hommes, Balam-Quitze, « *Sorcier de l'enveloppe* », Balam-Acab, « *Sorcier nocturne* », Mahucutah, « *Garde butin* » et Iqui-Balam, « *Sorcier lunaire* », sont présentés comme les hommes possédant l'omniscience du proche et du lointain[Note1031](#), ceux qui « *sentaient tout avec perfection* »[Note1032](#).

Dans l'art graphique des Amérindiens, pour reprendre cet exemple, nous pouvons alors considérer que la surface de représentation[Note1033](#) participe elle aussi à ce principe de l'agent interne/externe car elle est « *à l'origine le lieu de passage entre le monde réel et son double créé par la pensée mythique, dédoublement spatial d'ailleurs inséparable d'un dédoublement temporel entre le temps actuel et le temps du rêve, comme le disent les aborigènes australiens* »[Note1034](#). En plus, la surface de représentation nous ramène à cette notion du champ périphérique comme frontière ou limite de l'en-dehors, c'est-à-dire, comme le souligne Olivier Keller, que le trait « *lorsqu'il s'agit d'un contour, sépare la surface de représentation en un intérieur et un extérieur,...* »[Note1035](#). Le contour, dans notre analyse, représente la périphérie par laquelle émerge l'ambivalence du Maáso yi'iwa car il est la figure ancestrale (le symbole) dont le seataka ou le sem taka sont la frontière ou la limite à transcender pour provoquer le mouvement translatif qui mène vers l'unité.

Il s'agit, en fait, de considérer, comme nous l'avons déjà précisé, que la danse du Cerf signale la métamorphose du centre (la figure géométrique) délimitée par un champ périphérique (les quatre Pajkoola) qui le transforme en homme. Pour les Amérindiens du Mexique, l'homme est une dualité, un être soumis au

champ périphérique de son ambivalence dont la spécificité est de contenir une totalité, une unité, qui doit le situer dans le troisième espace de sa réalité.

L'en-dehors ne se présente pas comme l'accomplissement du double, mais avant tout comme l'aboutissement de la totalité, de « *l'unité dédoublée* ». Dès lors, saisir toute la complexité de l'en-dehors, dans cette recherche de « *l'unité dédoublée* », nous confronte aux limites de notre langue car la particularité même du langage propre aux sorciers ou aux nanahualtin prend son origine dans la dualité des mots, de la parole, ce qui répond à une manière différente de penser le monde. Il nous faudrait alors, pour restituer et comprendre toute la richesse de la pensée duale des Amérindiens du Mexique, employer un mode d'expression identique où les termes utilisés rendraient compte des choses dans le double sens de leur réalité, non pas le propre et le figuré, mais « *l'unité dédoublée* » des termes employés. Les guérisseurs yaqui en prononçant les « *doce palabras torneadas* », les douze mots inversés, se situent sur un niveau identique car, par leur double langage, ils s'adressent à l'intérieur et à l'extérieur du corps. Par ce procédé, les guérisseurs yaqui, dans leur perception de l'ombre et de la lumière (le corps), semblent avoir compris que l'homme doit interroger son corps dans le double espace qui fait de lui une ombre et une lumière et qu'il puisse, grâce à cette dualité, créer l'équilibre de son unité.

La perception du corps conscient du corps, ou plutôt le corps conscient de l'en-dehors, nous confronte à une altérité difficile à cerner tant notre rapport au corps est limité et a du mal à concevoir que ce dernier puisse évoluer dans un autre espace (celui du rêve par exemple) pour qu'il ne soit pas réduit à une dichotomie vie et mort, mais plutôt au mouvement translatif du tiers espace. U.G. semble exprimer un sentiment similaire quand il écrit : « *Le moi personnel est créé et entretenu par la constante activité cérébrale qui détruit l'énergie qui est là, en réserve* »[Note1036](#), c'est-à-dire que celui qui ne se perçoit que par son égoïsme ne peut prétendre accéder à cette énergie, à cette lumière, du corps conscient de l'en-dehors. U. G. ajoute : « *Le moi personnel accapare toute notre énergie vitale et l'utilise à entretenir notre monde mesquin. Nous sommes énergie, mais dans notre état ordinaire, rationnel, nous ne pouvons plus disposer de ce qui est notre bien le plus précieux* »[Note1037](#).

En fait, c'est la dualité des corps qu'il faut chercher à révéler dans l'appréhension de cet autre monde, celui du principe actif de l'agent interne/externe qui nous pousse, comme Emmanuel Housset s'interrogeant sur l'énigme de la transcendance du monde, à poser la question suivante : « *comment puis-je connaître à partir de moi un monde hors de moi ?* »[Note1038](#). Sans pour autant chercher à nous appuyer sur une approche phénoménologique, notre intérêt pour cette méthode, repose, avant tout, sur le refus de poser la séparation entre l'intériorité et l'extériorité[Note1039](#), c'est-à-dire que le dual ne doit pas être considéré en tant que système binaire[Note1040](#). Dual et binaire sont antinomiques car le premier renvoie à ce système global qui synthétise et favorise « *l'imprégnance* » de la dualité des corps, tandis que le second se construit sur la séparation et l'opposition des termes comme nature et « *surnature* », par exemple. D'ailleurs, comme l'écrit Jean-Pierre Chaumeil, à propos des Yagua, la distinction ou la séparation opérée entre nature et « *surnature* » apparaît, en réalité, comme une « *catégorie qui nous appartient. Elle n'est pas pensée en tant que telle par les Yagua, qui n'ont d'ailleurs aucun terme pour la désigner ; elle participe chez eux du même niveau de réalité que n'importe quelle autre dimension spatio-temporelle. Rien en fait ne la distingue de la nature* »[Note1041](#).

Aguirre Beltrán, comme nous l'avons déjà indiqué, traduit le même sentiment quand il insiste sur la coalescence et la dépendance réciproque entre l'homme et le monde phénoménal, déterminées tous les deux par la totalité du monde capable de garantir l'unité autour de la nature/surnature[Note1042](#).

Ainsi, comme le fait remarquer Emmanuel Housset, être-au-monde[Note1043](#), « *ce n'est donc pas simplement appartenir au monde, mais cela revient à s'éveiller à la présence de la totalité...* »[Note1044](#), pour en finir avec l'opposition entre intérieur et extérieur qu'il faut ressentir comme un double mode de présence au monde. Pour William Blake « *si les portes de la perception étaient nettoyées, toute chose apparaîtrait à l'homme telle qu'elle est, infinie* »[Note1045](#). Un propos qui semble répondre à la nécessité de se détacher du système binaire et se débarrasser enfin du bien et du mal, du vrai et du faux, etc., de ce regard dichotomique

sur le monde. Devenir autre, c'est-à-dire prendre conscience de sa dualité, doit nous amener à nous interroger encore une fois sur le mode d'être-au-monde que les Amérindiens du Mexique ont privilégié par leur volonté de se situer dans un continuum ne reconnaissant pas la séparation, la césure, entre la nature et la « *surnature* », la vie et la mort, le visible et l'invisible, le physique et le « *méta-physique* ». Enfin, l'expérience de l'en-dehors, de la dualité du corps, de l'autre en moi, répond, dans ce principe actif de l'agent interne/externe, à cette volonté de se nourrir de la rencontre du double pour créer, en quelque sorte, « *l'imprégnance* » des formes assimilées et dépasser les limites du monde.

La réalité du double

La dualité des corps participe de la vision du monde Tolteca que nous avons voulu définir, d'après Xavier Noguez^{Note1046}, et ses concepts du « *vigoureux et du sombre* »^{Note1047}, sous les notions du « *puissant* » et de « *l'abstrait* » pour essayer de comprendre, au travers de la sacralité symbolique de la nature, par exemple, le pouvoir d'abstraction qui se donne à voir dans la géométrisation de la réalité vécue. Une géométrisation des formes représentées qui, comme pour le principe actif de l'agent interne/externe, tente de provoquer le mouvement translatif responsable de l'abréaction du corps pour que celui-ci puisse atteindre l'espace de l'autre réalité, c'est-à-dire l'espace émergeant de l'ambivalence du monde de la réalité et du « *rêve éveillé* ». Ainsi, pour revenir au monde de l'en-dehors ou de l'autre moi et plus précisément au sein de la communauté yaqui, il nous suffit de poser notre regard sur le Sewa yo'eme connu à l'époque préhispanique sous le nom magique de Sewa Wailo. Le Sewa Wailo est le trinôme de l'homme-cerf-étoile^{Note1048}, qui, dans le cycle de la transmutabilité, voit le Yo'eme se dresser sur l'axe des confluences pour recevoir le mouvement des énergies infra, terra, supra de l'Univers et libérer alors la forme de sa métamorphose.

Leticia Varela désigne ce trinôme sous le nom de cercle cosmique^{Note1049}, où sont également représentées les polarités du Soleil et de la Lune, du Maïs et du Peyotl. Dans ce cercle, l'homme, au centre, incorpore le niveau du céleste par sa transmutation en étoile, retour vers ses frères ancêtres-étoiles ; le niveau terrestre est dans son « *imprégnance* » avec le Sewa yo'eme tandis que l'infra participe de l'entre-deux, symbolisé par le moment où la mort dissout le guerrier yaqui. Il est alors avalé par la vénérable Vateconhoatziqui pour rejoindre ses frères ayant déjà réincorporé « *l'essence des choses* » ou bien il est précipité dans la lagune marécageuse où le mystère demeure.

La cosmovision du peuple yaqui nous inscrit dans une perception de l'univers qui gravite autour du huya aniya/yo aniya, ce monde de la dualité s'ouvrant sur une réalité qui, dans la tradition ancestrale des Yaqui, affirme l'existence de cinq^{Note1050} mondes. Heather Valencia^{Note1051} décompose les cinq mondes de la façon suivante :

Le whoo aniya, le monde sauvage ou physique.

Le yo aniya, le monde enchanté ou l'esprit.

Le tuka aniya, le monde de la nuit ou l'ombre.

Le sewa aniya, le monde des fleurs ou monde magique.

Le tenku aniya, le monde du rêve ou le règne de l'Absolu Solaire.

Mais, en accord avec le Mtro. Carlos Silva, la cosmovision des Yaqui est beaucoup plus complexe et dans ce qu'il est encore possible d'approcher de la spécificité de leur perception du monde, il faut citer :

Le pocho'oria, le « *monde de la montagne* », le koko aniya, le « *monde de la mort* », le nao'aniya, le « *monde de l'épi de maïs* », le teta aniya, le « *monde minéral* » ; et encore le pencu'aniya, le « *monde des rêves* », qui semble introduire une distinction avec les rêves du tuka aniya et les rêves du sewa aniya, et sans doute

d'autres mondes que les Yaqui veulent préserver de la curiosité des yorim.

Par exemple, le monde des « *Géants* » auquel fait référence Edward Spicer quand il écrit que dans le huya aniya il existait un monde où « *vécurent des êtres très grands qui peut-être y vivent encore* »[Note1052](#). Ceux que García Wikit Santos nomme les Kikimam et au sujet desquels il est resté très évasif.

Les jésuites, dans leur volonté d'imposer leur monde dichotomique du bien et du mal, ont été contraints d'accepter que celui-ci soit limité à ce qui est devenu le « *pweplum* », créant d'une certaine manière un monde de plus, totalement étranger au dualisme du huya aniya et du yo aniya.

Les Yaqui, par leur particularisme, conçoivent la réalité sur un plan vraiment différent car il pense qu'il existe une « *réalité qui offre deux mondes* »[Note1053](#), celui du huya aniya et du yo aniya. La dualité du peuple yaqui synthétise alors deux niveaux distincts avec d'un côté, le monde des formes naturelles et identifiables du huya aniya et de l'autre, le monde des formes surnaturelles et immatérielles du yo aniya.

Ces deux mondes évoluent sur une réciprocité transitoire symbolisée par l'entre-deux de la ligne d'horizon, du crépuscule et de l'aurore, de la mort et de la vie, etc. ; deux formes de vie qui n'excluent pas ce que le monde moderne ne veut plus appréhender, c'est-à-dire la manifestation de l'autre moi, de l'en-dehors, et qui renvoient, par exemple, à la façon de mourir. Le passage vers la demeure étoilée du Itom'achai ne traduit pas une simple croyance dans l'au-delà, mais la certitude que, au moment crucial de la transition entre la vie et la mort (que certains accompliront dans l'autre moi), il se produit le mouvement des polarités contraires pour que l'esprit du défunt réintègre la maison des ancêtres. Mais, l'esprit peut se perdre et vagabonder sans but comme l'esprit de ceux que Vateconhoatziqui aura refusé d'absorber et dont la destinée semble être d'errer dans l'immense opacité des eaux marécageuses.

La mort pour les Yaqui, comme le fait remarquer Edward Spicer, ne peut être perçue à travers notre système religieux catholique et son individualisme patent de la perte ou de la rédemption de l'âme ; la mort chez les Yaqui obéit aux polarités du jour et de la nuit, du clair-obscur, du visible et de l'invisible, et peut-être aussi de l'ultime exploit de la « *réintégration de la conscience* », c'est-à-dire de l'en-dehors.

Le secret demeure mais, dans l'accomplissement du corps à travers la mort, la triade de l'homme-cerf-étoile, semble détenir la clef qui permet aux Yaqui, par la spécificité du Cerf, voire plutôt ce que Edward Spicer nomme « *l'essence du Cerf* », de libérer la double réalité du Yo'eme à l'intérieur duquel le principe actif de l'agent interne/externe est la porte de la métamorphose. La figure du Cerf, « *l'abstraction duale* », pour défendre son caractère magique, ou le « *Hermano mayor* » comme l'appellent les Huichol, les Cora, les Tepehuan, les Mexica, et bien sûr les Yaqui, est le corps Cerf/Vénus qui par sa dualité dévoile au Yo'eme l'en-dehors, c'est-à-dire, dans un sentiment poétique, l'autre façon de mourir ou de vivre.

Pour les Nahuas, Vénus c'est la grande Étoile, celle qui prend le nom de Citlalpul ou de Hueycitlalin et qui représente la transmutabilité de Quetzalcóatl.

La reproduction (Fig. 41), en couleur, de la peinture murale découverte dans une grotte de la Sierra de San Francisco en Basse Californie[Note1054](#), reproduit la dimension cosmique et astrale du Cerf, que les Nahuas présentaient comme le nahual de Mixcóatl. La dimension supraterrrestre de la dualité du Cerf, sous sa forme double de Serpent-cerf est, d'une part, un symbole de la dualité cosmique et, d'autre part, une spécificité commune à toutes les formes vivantes (aigle, jaguar, papillon, fleur, homme, etc.). Le Cerf n'est pas un animal quelconque et, dans cet aspect du double symbolisé ici par le Serpent-Cerf, et surtout parce qu'il est le nahual de Mixcóatl, il délimite l'espace de sa sur-naturalité que les sorciers cherchent à imprégner. La scène (Fig. 41) avec ses personnages au corps peint pour certains d'entre eux en noir et rouge, représente un acte sans doute magico-religieux qui pourrait reproduire la capacité des personnages en noir et rouge à provoquer la synthèse de l'entre-deux, ce moment où le corps prend conscience de l'en-dehors, de l'autre moi.

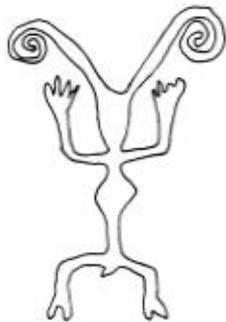
Partie 2 - fig. 41. Le Serpent à cornes ou Serpent-Cerf.



Source : « Cave paintings of Baja California », Archaeology, compiled by Mark Rose, photograph by Harry W. Crosby, Sunbelt Publications, december 1998.

La pictographie de Cucurpe du « *Hermano Mayor* », malheureusement dépourvue de sa coloration originale en noir et rouge, et le dessin d'un « *personnage ou figure* » en noir et rouge de la Sierra de San Francisco, offrent des éléments de comparaison intéressants. Nous pouvons mentionner les deux appendices qui émergent aussi bien de la tête d'Iitoy que de la tête de la « *figure* » en noir et rouge ; manifestations symboliques des formes réelles ou abstraites révélatrices d'une autre réalité. Pour Antonio Lorenzo, les appendices de la « *figure* » en noir et rouge, sont deux plumes ou plutôt un panache de plumes que l'on retrouve sur les figurines de la marge Occidentale du Lac de Texcoco [Note1055](#). vers 1500 av. J.-C.

Partie 2 - fig. 42. Hermano Mayor.



Source : Sonora. Arte rupestre. Tradiciones, Mitos e Historia, Manuel Robles Ortíz.

Partie 2 - fig. 43. Figure en noir et rouge.



Source : « Pintura rupestre de Baja California », in Arte mexicano : momentos, Annabel Castro Meagher y Jennie Ostrosky Shejet.

http://redescolar.ilce.edu.mx/redescolar/proyectos/acercarte/arte_mexicano/artmex.htm

Manuel Robles Ortíz attribue au panache de plumes le terme de « *bonnet* », ce qui nous renvoie directement aux « *Papas ou Nopapas* »[Note1056](#), qui portaient ce que Luis Navarro appelle un « *ridicule bonnet* ». Chez les Yaqui c'étaient ceux qui, lors des affrontements guerriers entre Espagnols et Yaqui, lançaient des sorts au nom de Vari Sehua. Nous retrouvons, d'ailleurs, par la correspondance entre les appendices d'Iitoy, le « *bonnet* » des « *Papas* » et la « *fleur* » de Vari sehua, la référence florale à propos des bois du cerf qui sont appelés sewa.

Manuel Robles Ortíz, fait également remarquer que la « *figure* » de la peinture rupestre avait les pieds palmés comme ceux des batraciens ; sans doute un élément de plus dans le phénomène de la dualité ou de la complémentation des valeurs opposées : par exemple, l'eau et le feu ou la Tortue et le Cerf.

Dans la mythologie yaqui le batracien Bobok est d'ailleurs celui qui apporte le feu aux hommes. Enfin, nous ne reviendrons pas sur le fragment de texte de Fray Andrés de Olmos avec la référence au Cerf bicéphale[Note1057](#), que Mixcóatl fait descendre du ciel pour en imposer le culte aux Chichimeca.

La fresque de la Sierra de San Francisco (Fig. 41) reproduit le même phénomène des formes doubles avec Mixcóatl, « *Serpent de nuages* »[Note1058](#), qui fait émerger son nahual pour révéler aux hommes le principe de « *l'unité dédoublée* ». D'ailleurs, Mixcóatl, dans l'art pictographique des Nahuas, est représenté avec, entre autres, un panache de deux plumes de héron qui reproduit la thématique de la dualité[Note1059](#), et sa possible relation avec le « *bon-net* » des « *Papas* ».

Par « *l'imprégnance* » du Serpent avec la Voie Lactée, ainsi que celle du Cerf comme nahual de cette dernière, nous devons avoir à l'esprit la thématique du nahualisme qui introduit une correspondance entre les formes évoquées, vecteur d'un autre niveau de perception et de signification.

Le Cerf, comme l'écrit Peter Furst, au-delà de son aspect de source sustentatrice, est le symbole par excellence de « *l'être surnaturel* »[Note1060](#), celui qui est investi de pouvoirs magiques et immanquablement associé aux sorciers ou chamans. Le Cerf décrit un système complexe qui, par ses associations avec le dieu Xipe Totec[Note1061](#), et le dieu vieux Huehuetéotl (que nous retrouvons sous le nom de Xiuhtecutli, parce que son corps, sur le Codex Borgia, est entouré des 20 signes du tonalli[Note1062](#)) le place au centre de l'action du Soleil. Il est l'animal symbole qui se trouve au centre, sur l'axe des trois quadrilatères, entouré des 20 signes du tonalli qui forment le Nahuatl du mouvement du Soleil ; mais ce « *symbole du feu* » est également un « *symbole de l'eau* », qui sur le Codex Ferjéváry-Mayer, est au centre du Ollin Metztlí, c'est-à-dire du mouvement de la Lune.

Le Cerf s'inscrit dans un rapport tripartite (Soleil, Lune, Vénus) définissant le « *méta-symbole* » de l'efflorescence du « *corps* » qui subit sa « *mort-purification-création* ». Le double symbolisme, eau/feu, du Cerf surnaturel ou « *essence du Cerf* », reproduit aussi la dualité du binôme féminin/masculin où le Cerf tantôt est considéré comme une valeur féminine[Note1063](#), (le sabot du cerf qui symbolise la fente vaginale et la fertilité) tantôt comme une valeur masculine (le chasseur primordial).

La dualité de l'animal, dans ce double binôme eau/mort (Lune) et feu/vie (Soleil), se déplace vers la synthèse eau/feu pour dévoiler « *l'imprégnance* » de ce qui émerge au principe dual, c'est-à-dire Vénus.

Le Cerf, pour les Amérindiens, est intimement inséré dans une « *unité dédoublée* » qui navigue dans les mondes de l'entre-deux, de la transmutation, de la mort ritualisée, mondes de l'infra et du supra qui manifestent l'acte sublime de la métamorphose. La mort du Cerf, c'est l'expression de sa dualité, la transmission de son message occulte à ceux qui sont réceptifs à l'incroyable métamorphose du corps prenant

conscience de l'autre qui se cache en lui. L'eau, dans sa valeur d'élément primordial, et tous les animaux (Kaiman, Bobok, Baa Yooi, Baakot, Mochik, etc.) du monde aquatique ou subaquatique, représentent le passage inéluctable de toutes les choses vivantes, là où le Soleil et Vénus (le Cerf) accomplissent leur renaissance.

Ce domaine caché de l'infra, de l'eau primordiale, c'est le lieu « *d'où provient et où retournera ce qui existe* »[Note1064](#). ; destination non définitive si, arrivés en ce lieu, les hommes parviennent à ressentir le corps conscient du corps qui fait émerger l'autre moi.

Dépasser la mort ou plus exactement réincorporer l'autre moi, pour les Yaqui par exemple, c'est ouvrir son cœur au message de « *l'unité dédoublée* », le Cerf, Yooeta et Benefactor, qui dans l'expression de sa dualité fait le don de l'infini. Le feu, dans son acception de Xiuhtecutli par exemple, crée ces niveaux de concordance où les bois du Cerf sont symbolisés par le brasero que portent certaines des images des dieux vieux Huehuetéotl. Pour reproduire tous les niveaux de correspondance entre les éléments cités il nous faudrait revenir sur le cycle de la mort à la vie qui voit intervenir Mixcôatl, Quilaztli et Quetzalcôatl. Il peut être simplement mentionné qu'autour de ce mythe de la création des nouveaux macehuals, se produit un cycle qui, par la fusion de Mixcôatl et de Quilaztli, forme l'élément de sustentation, c'est-à-dire la transformation de Quilaztli en cerf[Note1065](#). Le cycle est mis en mouvement par l'essence venue de l'autre monde (les os du Mictlan) qui crée les nouveaux macehuals, des êtres mortels parce que Quilaztli en fait des créatures qui ingèrent la mort pour se nourrir. Dans cette combinaison de Mixcôatl et de Quilaztli, se produit en fait la création de l'aliment (cerf et maïs) où les ossements moulus des macehuals représentent la même métaphore : c'est-à-dire un cycle qui par la mort va rendre la vie.

Le Cerf incorpore ainsi un niveau de symbolique qui doit être perçu comme une « *éner-gie cosmique* »[Note1066](#). et surtout pas comme une allégorie, c'est-à-dire que cette énergie symbolise vraiment ce « *qu'est l'être ou la chose représentée* »[Note1067](#). Pour les Huichol, par exemple, le cerf est peyotl et les « *deux éléments sont identiques puisqu'ils représentent exactement le même type d'énergie cosmique qui les a constitués ...* »[Note1068](#).

Les Yaqui affichent la même symbolique : le cerf est sewa, « *fleur* » (voire dans un temps préhispanique *tebwi*, par association entre le monde des hallucinations, le sewa *aniya*, et la plante psychoactive, le *toloache*) et renvoie à la « *Terre sous l'aube* » du Sewa *Wailo*.

Les Huichol, par la division duelle des saisons sèches et humides[Note1069](#), illustrent ce cycle de la mort/vie qui voit la terre mourir lors de la saison sèche et renaître au moment de la saison des pluies ; la dualité de la terre qui est désormais représentée dans la cérémonie religieuse du Carême. Nous pouvons alors dire, à ce propos, que : « *Ceux-ci (les Huichol) et les autres Indiens ont assimilé à leur tour la mort de la nature et sa résurrection conséquente [...] quand la mort de la terre (et de Jésus) se transmue en fleurs. Les fleurs sont effectivement, pour ces nations indiennes, équivalentes au sang, comme symbole direct de la vie, et les deux termes (fleur et sang) sont comparables et interchangeables, comme le cerf et le peyotl* »[Note1070](#).

La valeur « *méta-symbolique* » de la fleur se manifeste constamment dans les chants du peuple yaqui et reproduit, nous semble-t-il, une des raisons pour lesquelles les Yaqui appellent le Cerf, Sewa *yo'eme*, « *Fleur homme* » : à cause de la métamorphose du chasseur, du *yebuku yo'eme*, en fleur pour attirer le cerf et ainsi le chasser. Les *Zuñi*, dans leurs chants magiques, font référence à la métamorphose du chasseur qui sait que le cerf sera irrémédiablement enivré par la fleur pour accomplir alors l'offrande de sa chair. Le chant yaqui intitulé, « *canto de la cimbra al Venado que va por su camino* », est un exemple du moment où le cerf ressent l'attraction irrésistible de la fleur qui va le rendre fou.

« *Séwa yoleme séwa yolemé*

sewapo yolemé, séwa yolemé

sewapo yolemé bansékak ucéye séa yolemé

'ém séwa bo'otutulika bó'oka

séa yolemé

jitasa 'ínepo mámaka

'énchi nú'une séa yolemé

kíane bésa wíloataka

tólowiti bó'oka séa yolemé »[Note1071](#). .

« Hombrecito de las flores, hombrecito de las flores

Hombrecito de entre las flores, hombrecito de entre las flores

Hombrecito entre las flores

Anda, vete, hombrecito de las flores

Tu sendero está enflorado y muy bonito

En la flor de tu edad

¿ Con qué manos

he de cogerte yo ?

Nada más soy enredadera

Cenicienta tendida aquí ».

Ce chant illustre, d'une certaine manière, la coalescence de l'homme-cerf-fleur qui se dirige au-delà des limites de sa propre réalité pour faire implorer sa nouvelle extériorité, celle qui fait émerger son autre moi, son en-dehors. Le binôme Cerf/peyotl, « *l'énergie cosmique* », comme le dénomme Federico González, tel qu'il a été abondamment étudié auprès des Huichol, montre en réalité que le Cerf participe d'un « *complexe panamérindien* »[Note1072](#), que Peter Furst perçoit dans les pratiques chamaniques des paléosibériens autour du Renne.

Dans cette perspective, la part accordée au système huichol de la triade Peyotl-Cerf-Maïs ne doit pas occulter l'attention que nous devons désormais accorder au système yaqui, autour de l'homme-cerf-fleur, dans lequel se construit le même rapport magico-religieux que celui des Huichol. Les Zuñi s'inscrivent dans le même système que celui des Yaqui où comme l'écrit Peter Furst : « *La plante sacrée hallucinogène de la Fraternité des Prêtres Zuñi de la Pluie c'est la Datura inoxia (aneklaka en zuñi), dont les fleurs blanches ... symbolisent l'Est* »[Note1073](#). .

Ainsi, entre le Nord-Ouest du Mexique et le Sud-Ouest des États Unis, le Cerf se trouve inséré dans le domaine complexe des associations avec, pour les nommer à nouveau, la datura, le tabac, le sophora, la stropharia et le peyotl ; plantes qui sont appelées « *fleur* » comme celle que le Cerf fait éclore dans le cœur de ceux qui ressentent la présence de l'en-dehors venant leur apporter le message magique de l'efflorescence.

Le mouvement translatif

Dans l'univers magique de la fleur et des correspondances symboliques entre les nations amérindiennes, le Cerf est appelé par les Nahua Chicomexóchtli, c'est-à-dire « *Sept fleur* ». C'est aussi le septième signe du tonalli sous la désignation de mazatl, « *cerf* ». Nous ne reviendrons pas sur la symbolique du chiffre sept que nous avons déjà abordée. Pour la communauté Yaqui, la dimension magico-religieuse du Cerf est très importante et ils en font l'expérience à chaque instant ; ainsi pour protéger leurs enfants de la maladie appelée « *coraje* », les Yaqui font porter à leurs enfants, autour du cou, un os de cerf. Dans le même esprit de protection, toute famille yaqui se doit de posséder, dans sa maison, une queue de cerf, qu'ils nomment aussi « *fleur* » ; une « *fleur* » qui apporte la chance en plus de ses pouvoirs curatifs. Les Yaqui affirment également qu'un homme âgé [Note1074](#), un ancien, peut changer le cours d'un fleuve en utilisant pour cela la queue du cerf, c'est-à-dire sa « *fleur* ».

Il faut alors reconsidérer, avec plus de nuance, l'idée que le système huichol du Peyotl-Cerf-Maïs serait le complexe original instituant les relations magico-religieuses des Indiens Huichol avec le Cerf. Peter Furst entrevoit, dans un mythe huichol, comment le peyotl, par l'apparition d'un phénomène idéologique, serait venu supplanter la datura ; affrontement terrible qui met en scène le combat entre Kieri (Datura) et Kauyumarie (Peyotl).

Pour résumer le mythe, citons Peter Furst : « *...le récit huichol du Kieri a une saveur résolument historique. Nous savons qu'il agit comme un chaman : il soigne, il chante, il joue de son tambour, il converse avec la déité solaire et recherche son aide. Kauyumarie observe et décide que Kieri est en réalité un méchant sorcier qui abuse les gens. Ce n'est qu'après qu'il a appris tout ce qu'il a pu des secrets de Kieri, c'est-à-dire sa magie, que Kauyumarie décide de l'attaquer. Dans la rencontre finale pour vaincre son adversaire, il invoque l'aide de la cactacée du peyotl, laquelle arrête les projectiles de maladie de Kieri, ce qui permet à Kauyumarie de décocher cinq flèches sur la poitrine de son ennemi. Kieri tombe, mais au lieu de mourir et grâce à l'intercession du soleil, son protecteur, il se transforme en une plante qui fleurit. De cette façon il retourne vers sa cachette secrète tout en haut des rochers, où tous ceux qui respectent ses pouvoirs magiques lui rendent hommage et très souvent se retrouvent ensorcelés par son poison, lequel est offert avec des exhortations comme celle-ci : Ici, mange ceci, c'est meilleur que le peyotl* » [Note1075](#).

Peter Furst, dans son interprétation du mythe, retient surtout le caractère historique, car il considère « *qu'il a dû y avoir une époque dans la préhistoire huichol pendant laquelle s'est produit un déplacement idéologique parmi certains de leurs ancêtres uto-azteca qui se sont éloignés des cultes du datura caractéristiques du Sud-Ouest et ont adopté le peyotl, plus bénin, peut-être quand ils ont trouvé pour la première fois le lophophora williamsii au cours de leur expansion vers le Sud à partir du territoire original de cette importante famille linguistique dans le désert du Sonora-Arizona* » [Note1076](#). Enfin, P. Furst met en évidence, que dans la « *tradition Kieri-Kauyumarie* » [Note1077](#), apparaît le souvenir de cette « *rivalité réelle entre les deux systèmes symbolisée par les chamans-prêtres des plantes sacrées en compétition, ...* » [Note1078](#) ; rivalité qui peut aussi, toujours selon ses dires, marquer un changement graduel : après une période de coexistence, la datura n'est plus désormais qu'un symbole encore manifestement présent dans les offrandes et les prières, lors des actes religieux. Peter Furst observe un phénomène identique chez les Indiens des Plaines du Sud où le Haricot rouge est supplanté par le peyotl vers la fin du XIX^e siècle [Note1079](#).

Le Cerf est animal de l'altération et de l'autre moi, c'est-à-dire une « *fleur* » qui mange les fleurs du corps conscient du corps pour transmettre alors le message de la liberté.

Les Nahua, d'après Paso y Troncoso, voient en Chicomexóchtli/Xochiquetzal, la « *fleur cerf* », celui/celle qui distribuait les « *grandeurs du monde et les subsistances* » [Note1080](#), la nourriture du corps et de son essence que les Nahua reconnaissaient aussi dans Tonacacíhuatl/Tonacatecuhtli où, dans son invocation de Chicomexóchtli, il était le créateur des êtres irrationnels [Note1081](#). Le propos est obscur et abstrait mais, dans la double dénomination de Tonacatecuhtli/Chicomexóchtli (le premier, créateur des êtres rationnels et le

deuxième, créateur des être irrationnels), il nous renvoie au domaine du rationnel/irrationnel que Chicomexóchtli, par sa double qualité de nourriture du corps et de l'esprit, est capable de transcender. D'ailleurs, le Codex Magliabecchiano, sur le folio 73, attribue comme emblème à Chicomexóchtli un végétal de « *Sept fleur* » apparaissant de l'un et de l'autre côté du momoztli, c'est-à-dire « *l'autel* »[Note1082](#). Le Cerf, dans sa dénomination de fleur, se trouve donc pour les Nahuas associé à une plante dont la double représentation fait penser à une datura ; cette plante (Fig. 44) figure dans l'herbier azteca.

Partie 2 – fig. 44. Datura



Deux espèces telles qu'elles furent représentées dans l'herbier azteca du Codex Badianus. XVI^e siècle.
Source : *Alucinógenos y cultura*, Peter T. Furst.

La datura nous ramène vers le domaine des formes stellaires et de la dualité des corps ; Richard Evans Schultes s'appuyant sur une légende taoïste, écrit que la « *Datura metel est l'une des étoiles circumpolaires et les messagers qu'elle envoie sur terre portent à la main une de ses fleurs* »[Note1083](#).

Chicomexóchtli, le Cerf « *Sept fleur* », s'inscrit aussi dans ce que nous pourrions appeler le « *complexe hétéronyme* » avec tous les termes formés à partir de la même racine, comme :

Xochipilli, « *Fleur précieuse ou Fleur noble* ».

Xochiquetzal, « *Fleur quetzal* ».

Xochicalli, « *maison des substances divines ou maison des Fleurs* ».

Xochicahuaca « *Celui qui possède des Fleurs, des enchantements* ».

Xochitlahtolli, « *parole Fleurie* ».

Xochitónal, « *Fleur de jour* », qui est le nom du monstre subaquatique du Mictlan.

Xochiyaoyotl, « *guerre Fleurie* ».

Etc.

Etablir une étude complète des termes cités nous ferait trop largement déborder du cadre de notre étude, mais l'énumération proposée veut avant tout signaler l'importance de la fleur dans la pensée nahuatl. Les Yaqui participent d'une pensée et d'un symbolisme identique autour de la fleur, avec Sewa yo'eme, Sewa Wailo, Sewataka, Sewa aniya, Vari Sewa, etc.

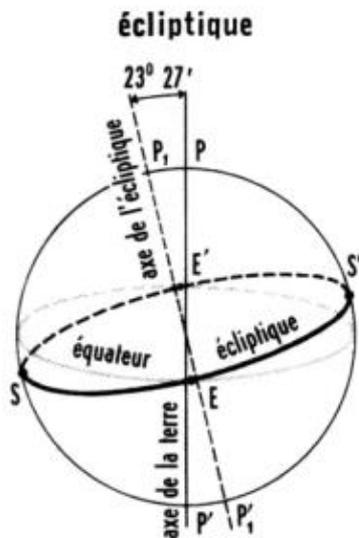
Chicomexóchtli, « *Sept Fleur* », se superpose enfin au Sewa yo'eme ou au Sewa Wailo (pour établir la comparaison entre les noms magiques) des Yaqui et nous situe dans un espace qui tisse les liens magiques entre les formes stellaires, les formes végétales et les formes animales. Le Sewa yo'eme, la « *Fleur homme-cerf* », révèle surtout le regard des Yaqui sur la réalité du monde et ses formes surnaturelles, ses pouvoirs cosmiques et ses métamorphoses énigmatiques. Le trinôme homme-cerf-étoile ou homme-cerf-fleur, par « *l'imprégnance* » du mouvement de l'Univers, se matérialise dans l'exécution de la « *danse du Cerf* » qui reproduit, par les pas et la position du Maáso yi'iwa entre les quatre Pajkoola, la croix du Nahui Ollin. La danse yaqui du Cerf est avant tout la représentation de la trajectoire diurne du soleil, levant, zénith et couchant, qui dans son déplacement tout au long de l'année, de l'hiver à l'été, reproduit cette croix (Fig. 46) appelée scientifiquement écliptique. Nous pouvons alors dire que la trajectoire annuelle du soleil est le mouvement translatif qui provoque l'efflorescence de l'en-dehors, du corps conscient du corps.

Partie 2 - fig. 45. Trajectoire cruciforme du soleil représentée par la danse du Maáso yi'iwa.



Source : La música en la vida de los yaquis, Leticia Varela.

Partie 2 - fig. 46. Ecliptique [Note1084](#).

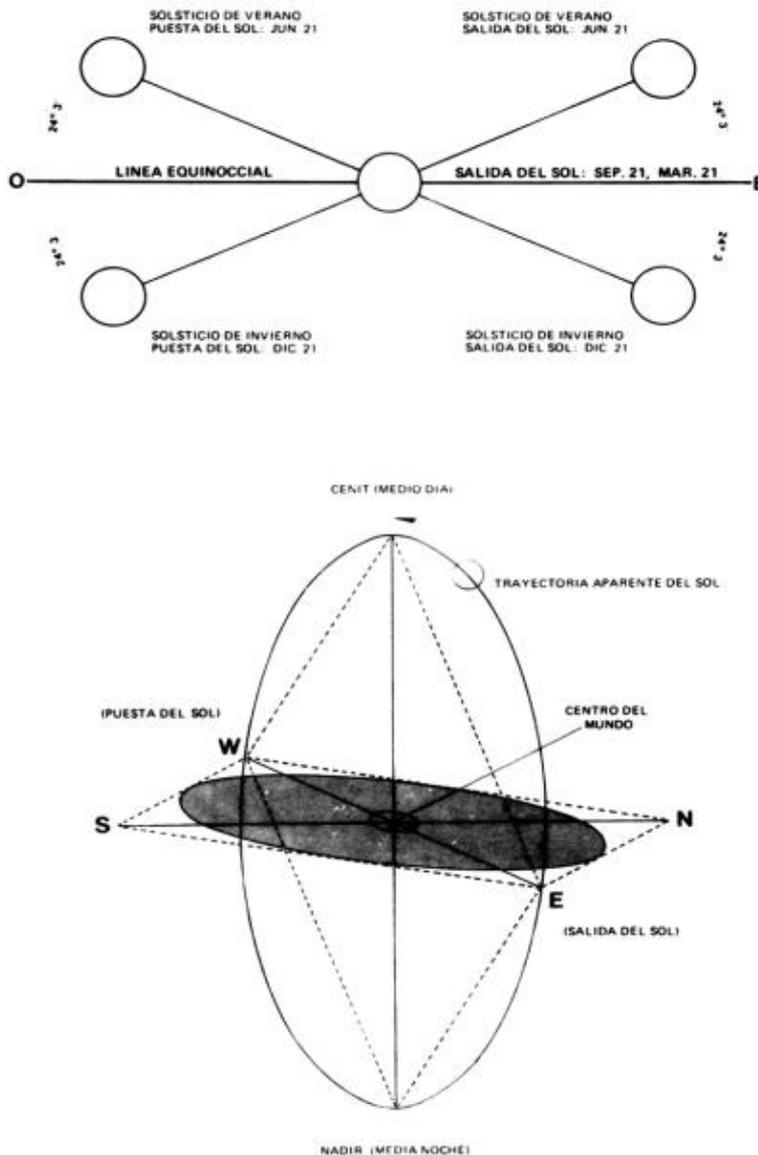


S et S' : solstices d'hiver et d'été ; E et E' : équinoxes de printemps et d'automne ; P₁ et P'₁ : pôles boréal et austral de l'écliptique ; P et P' : ligne des pôles. L'angle du plan de l'écliptique avec celui de l'équateur est mesuré par l'arc PP₁.

Source : Petit Larousse illustré, Librairie Larousse, Paris, 1978.

Enrique Florescano, dans son ouvrage intitulé *Memoria mexicana*, à propos de la perception du mouvement du soleil, introduit le même schéma (Fig. 47) : la trajectoire du soleil, tout au long de l'année, établit l'ordre cyclique qui marque inexorablement la division du cycle en quatre saisons. Le schéma établit la répartition suivante où chacune des saisons est associée à un des coins du cosmos déterminé par « un solstice ou un équinoxe »[Note1085](#), qui provoquent ce mouvement « Est-Nord-Ouest-Sud ». Nous aurons alors, « le printemps associé avec le quadrant NE et le N, point dans lequel il culmine pendant le solstice d'été ; l'été avec NO et O ; l'automne avec le SO et S ; et l'hiver avec le SE et E »[Note1086](#).

Partie 2 - fig. 47. Les quatre « coins du ciel » pendant les solstices avec le point central du passage du soleil par le zénith.



Source : *Memoria mexicana*, Enrique Florescano.

D'ailleurs, Enrique Florescano, remarque que le soleil « à partir de sa naissance à l'Est, ... se déplace au cours de l'année vers la droite (le Nord), touche en été le coin Ouest du cosmos, passe en hiver par le Sud et ensuite retourne une nouvelle fois à l'Est, suivant un mouvement de droite à gauche »[Note1087](#). Le

mouvement du soleil, décrit par Enrique Florescano, correspond au mouvement translatif que le corps du Maáso yi'iwa doit exécuter pour déclencher l'efflorescence [Note1088](#), de son corps de fleur. Nous ne reviendrons pas sur le mouvement du Ollintonatiuh ; sur la position du soleil au zénith établissant l'axe de convergence de l'infra, du terra et du supra ; sur l'orientation des temples, des monuments et des axes d'accès aux principales villes ; sur la constitution du calendrier à partir des mouvements du soleil ; sur la division spatiale des treize ciels supérieurs avec ses six étages du côté oriental et six du côté occidental et le dernier au zénith, c'est-à-dire le nombre 7, ainsi que les neuf étages inférieurs, quatre de chaque côté et le dernier au nadir, qui situe le nombre 5 ; sur les quatre arbres cosmiques plus celui au centre ; etc.

Le Sewa yo'eme s'inscrit donc dans un rapport cosmique car, par l'exécution de la dan-se du cerf, il se place en définitive sur l'axe de l'efflorescence, du sewataka, le « *corps de fleur* » ou plus exactement la « *fleur du corps* » ; danseur cerf qui dessine la « *fleur du corps* » de la réincorporation vers le domaine de sa dualité. Ainsi, le sewataka, doit éclore à la réalité que lui offrent les deux mondes délimités par le huya aniya et le yo aniya tout comme le Sewa yo'eme, dans sa dénomination de Yooeta et de Benefactor, effectue la transition entre ces deux mondes.

Pour les Yaqui, le Sewa yo'eme symbolise le passage entre les deux formes de vie, c'est-à-dire, que la mort ou plutôt la façon de mourir est l'exploit que le Yo'eme, par la mimétique d'imprégnation, doit accomplir dans la reconnaissance des manifestations du yo aniya (avec ses autres mondes) et du principe dual. Et, le chemin de la dualité, pour le peuple yaqui, est représenté et symbolisé par sa musique, ses instruments, ses danses, ses chants, sa poésie, ses légendes, ses mythes, etc., qui dévoilent une cosmovision où les phénomènes cosmiques se répercutent sur le niveau terrestre par la superposition des éléments tangibles et intangibles de l'entre-deux.

Le Soleil, c'est le huya aniya, le monde du tangible et du visible qui illumine les splendeurs de la nature ; la Lune, c'est le monde de l'intangible et de l'obscur, l'espace du yo aniya où l'homme commence à ressentir l'appel des pouvoirs ancestraux ; Vénus, enfin, délimite la fêlure, l'espace autre, le passage entre la lumière et l'obscurité que le Sewa yo'eme (homme-cerf-fleur) dévoile par le corps conscient du corps, c'est-à-dire de l'en-dehors ou de l'autre moi. Pris dans la réalité des deux mondes, du huya aniya/yo aniya, le Sewa yo'eme parvient alors à dépasser l'entre-deux pour provoquer sa métamorphose et de cette manière redevenir une « *Étoile* ».

Federico González, dans son livre « *Los Símbolos Precolombinos. Cosmogonía, Teogonía, Cultura* », insiste sur la nécessité de considérer le « *monde du symbole* » [Note1089](#), ainsi que le rite et le mythe, dans leur relation avec le sacré et non pas comme une « *convention, une allégorie ou une métaphore* » [Note1090](#), c'est-à-dire comme quelque « *chose de vague en dehors de l'être* » [Note1091](#). Le symbole, par exemple le Sewa yo'eme, que nous pouvons appréhender comme la fleur-étoile, constitue le signe réel qui, par la pluralité de ses significations, est le révélateur de la cohésion du peuple yaqui. La fleur-étoile, c'est-à-dire le Cerf, s'inscrit dans le trinôme du « *symbole-mythe-rite* », tel que le dénomme Federico González, parce qu'il signale le passage, le pont qui emmène le corps d'un plan de la réalité vers un autre ; qui rend au corps son ombre et sa lumière. Olivier Keller, dans sa réflexion autour de la préhistoire de la géométrie, considère lui aussi que le symbole est à percevoir comme l'élément clef de la pensée mythico-rituelle des peuples ancestraux, voire aussi de nos ancêtres du Paléolithique supérieur [Note1092](#). D'ailleurs, comme le souligne Olivier Keller, il « *serait vain d'espérer lire la production graphique des peuples primitifs sans la connaissance précise des mythes et des rites qui la sous-tendent...* » [Note1093](#).

Enfin, Sewa yo'eme, par cette manifestation « *symbolico-mythico-rituelle* », révèle à l'homme traditionnel yaqui les « *secrets les plus profonds de la vie, du cosmos et de l'être...* Et par conséquent son identité » [Note1094](#). Le Maáso yi'iwa devient alors la figure, ou plutôt le symbole à l'origine du passage entre la réalité du monde et la réalité de l'en-dehors, c'est-à-dire un acte mythico-rituel déclenchant le mouvement translatif de cette réalité du double espace.

Les Yaqui (Mayo, Zuñi, Huichol, Cora, etc.) investissent dans la valeur symbolique du Cerf, qui est perçue comme « *l'imprégnance* » de la fleur-étoile libérant l'autre moi, l'en-dehors, vers son « *origine lumineuse* », leur vision du monde qui s'oppose à la dichotomie du vrai et du faux, du bien et du mal, propre à la pensée occidentale.

Les peuples amérindiens, d'une certaine manière, considèrent que l'infini se trouve dans le principe actif de l'agent interne/externe propre à chaque être humain et que par le rêve (l'espace de l'autre réalité) l'homme pourra atteindre l'origine de son altérité ; les rêves [Note1095](#). dans la pensée nahuatl créent cette contradiction où la vie est perçue comme un songe (poème ci-dessous) et le rêve comme la vérité.

Peut-on vraiment dire ici quelque chose de vrai ?

Notre vie n'est qu'un rêve, nous en sommes à peine réveillés,

notre vie n'est qu'un rêve...

Personne ne parle ici pour de vrai [Note1096](#). .

Les Nahua laissent entendre que l'homme doit prendre conscience que la réalité du corps et de la vie sont une illusion ; qu'ils sont dans un faux semblant et que le vrai rêve est l'émanation du corps fluide du monde autre. La vie véritable est dans le corps de l'en-dehors tel que l'exprime Federico González quand il écrit : « *Cette vie n'est pas sa vie réelle, et son corps n'est pas son être authentique puisque la véritable demeure est céleste* » [Note1097](#). .

Dans cet univers du symbole, du mythe et du rite, pour reprendre les termes de Federico González ou d'Olivier Keller, il faut se placer dans la perspective amérindienne où les « *symboles et les mythes ne doivent pas être inventés, car ils sont donnés, éternels et ils se révèlent à l'homme ou plutôt dans l'homme* » [Note1098](#). . Le dieu Quetzalcóatl illustre cette réflexion, lui qui ne peut être considéré seulement dans le cadre de l'homme déifié ; Quetzalcóatl est une étoile qui, comme les hommes, est tombée du firmament [Note1099](#). et dont la destinée est, s'il maîtrise sa mort, de renaître par son autre moi, son en-dehors, à sa véritable identité, celle de réintégrer son « *origine lumineuse* ».

Les Amérindiens, par l'observation du symbole cosmique autour des phénomènes célestes du Soleil, de la Lune, de Vénus, de la Voie Lactée, des escadrons du Sud (Cent-zon Huitznáhuac) et du Nord (Centzon Mimixcoa), s'inscrivent dans ce rapport à l'Uni-vers qui décrit le mouvement de la disparition et de la résurrection, du connu et de l'inconnu, du moi et de l'autre moi. Ainsi, les Yaqui, dans leurs liens avec les symboles, mais aussi la dualité des formes, reconnaissent le Sewa yo'eme qui représente le moment transitoire et fugace du retour vers le principe stellaire ; il est le symbole qui révèle « *l'unité dédoublée* », celle de l'esprit et du corps (Yooeta et Benefactor), celle du tangible et de l'intangible (huya aniya et yo aniya), car il est celui qui crée l'identité yaqui et non pas l'inverse ; celui du « *rêve éveillé* », l'autre côté du monde libérant la complémentarité des valeurs opposées.

Le Sewa yo'eme, comme Quetzalcóatl, est conscient de sa dualité, du sentiment que le Yo'eme doit pressentir dans la réalité autre ; sentiment que le poète Juan Manz décrit sous ses termes : « *Por eso te canto Itom'achai, hermano mayor ; porque soy nadie y nada mientras no sea una pizca de tu realidad, un algo, un alguien en tu entorno de sonaja...* » [Note1100](#). .

Le poème évoque, semble-t-il, l'instant fugace où l'individu, dans sa captation du message occulte de Itom'achai (le Père astral), ressent, s'il prend conscience de sa double réalité, la métamorphose du « *Hermano Mayor* », c'est-à-dire de Sewa Wailo. Le peuple yaqui, par la danse du Maáso yi'iwa, a su protéger le symbole de son identité, ce Sewa yo'eme ou Sewa Wailo dont la dimension cosmique le situe au même niveau d'identification que Quetzalcóatl. Sewa Wailo, selon Leticia Varela, est la « *figure parallèle à celle de*

Quetzalcóatl, père d'une culture, qui s'éloigne en marchant vers l'orient pour se transformer en étoile, laissant derrière lui une tradition que l'homme devra conserver »[Note1101](#). ; dans cette tradition se cache toute la profondeur de la cosmovision yaqui.

Le Cerf se manifeste enfin comme le Itom'achai, le père fondateur et ancêtre de la nation yaqui qui dans les temps préhispaniques était parfois vénéré à travers une idole de pierre ou de bois[Note1102](#).

Les Yaqui, par la défense de leur unité spatio-temporelle et de leurs traditions, surtout celle de la Maáso yi'iwa[Note1103](#), délimitent un monde où la danse du Cerf est le cycle qui traduit l'entre-deux de la vie et de la mort. Ce cycle pour les Yaqui est l'intervalle par lequel ceux qui sont restés fidèles au message du Sewa yo'eme sauront trouver dans leur cœur le véritable chemin. Ainsi, le cœur du Yooeta, l'homme-cerf-fleur, est le rêve que reçoivent les Yaqui qui, attirés par l'esprit-Cerf[Note1104](#), s'élèvent vers le domaine des pouvoirs magiques pour s'imprégner du savoir, de la force, de la noblesse, mais surtout des valeurs qui pérennisent leur bat-naátaka.

Le Sewa yo'eme prend alors conscience de l'autre, de l'en-dehors, qui vient lui révéler le corps de sa dualité pour qu'il sache que lui incombe aussi la responsabilité de ressentir dans son cœur le symbole du mouvement translatif.

Le regard altéré

La cosmovision des peuples amérindiens du Sonora, dans leur rapport avec les forces et les formes de la nature/surnature, traduit, à notre avis, l'importance des cérémonies magico-religieuses autour de l'observation par l'homme naturel du monde qui l'entoure. Par exemple, les géoglyphes du Pinacate (Tinaja, « *Las Figuras* »), selon Manuel Robles Ortíz, montrent « *une figure sans doute en relation avec des danses cérémonielles* »[Note1105](#), qui, pour l'homme naturel, étaient le moyen de provoquer les états transcendants capables de favoriser les manifestations de l'Esprit. Ainsi, l'homme naturel, confronté à des phénomènes inexplicables, a élaboré des techniques et des pratiques magiques pour répondre et réussir à maîtriser les manifestations du pouvoir de la nature/surnature.

D'une certaine manière, les activités (la chasse par exemple) des hommes de la préhistoire étaient calquées sur le comportement des animaux qui, par le phénomène de la mimésis d'imprégnation, sont devenus des créatures déifiées et mythifiées. Ainsi, les procédés « *qu'employaient ces hommes pour se procurer de la nourriture, étaient une imitation de ceux employés par les bêtes féroces* »[Note1106](#). ; la crainte et l'admiration que les hommes ressentaient, par leur perception animiste du monde, témoignent du rôle qu'a joué l'Esprit de la nature/surnature dans la créativité des premiers hommes. Le monde naturel ou plutôt de l'Esprit de la nature/surnature montre que toutes les formes de vie, de la faune et de la flore, possédaient une essence.

L'art rupestre amérindien, pour une grande partie, nous confronte au monde de la pensée symbolique où la rencontre avec les surfaces de représentation (la paroi, la roche, le sol terreux, etc.) était le procédé par lequel ces hommes pensaient capter l'efficacité des symboles représentés. Dans cet univers des forces de la nature/surnature, des hommes se sont alors fait remarquer, c'est-à-dire le sorcier, l'homme de pouvoir, le « *Sage* », le chaman[Note1107](#). (pour respecter la terminologie en vigueur), etc. ; ceux qui, par la compréhension des esprits de la nature/surnature, ont dû élaborer des techniques (le rêve éveillé, la métamorphose, l'autre moi, la géométrisation des formes et des corps, etc.) capables de résoudre ou de répondre à l'angoisse de la double réalité du monde. Pour les Nahua, le principe de leur double présence au monde était connu sous le nom d'Ometéotl, c'est-à-dire la « *Dualité suprême* ».

Chez les Yaqui, par exemple, le pouvoir de la métamorphose, du nahualisme (pour reprendre le terme propre aux Nahua), est appelé yoawa[Note1108](#), force de l'esprit qui est un don de leurs ancêtres les Surem. Ainsi, même avant la naissance, les Yaqui possèdent déjà le pouvoir du yoawa. Ils disent alors que le corps a reçu le don du « *morea* ». Le morea est la manifestation de l'Esprit par laquelle un animal peut se métamorphoser en

homme et un homme en animal ; homme qui, par ses aptitudes magiques — la maîtrise du rêve et des formes abstraites ainsi que sa conscience intime de la mort — manipule et contrôle [Note1109](#). le pouvoir de l'esprit présent dans son corps.

L'autre du corps

La perception de l'esprit, de l'âme, de l'ombre, du souffle [Note1110](#), etc. nous ramène à la cosmovision du peuple amérindien qui nous permet de restituer le concept primordial de la dualité. Pour les Nahua, Ometéotl est « *l'essence des choses* » à l'origine des « *entités animiques* » (le tonalli, le teyolia, le ihíyotl) ; substances divines qui sont insufflées dans la demeure de la Dualité suprême : l'Omeyocan.

L'homme de la préhistoire, si nous acceptons l'hypothèse de Sir Edward Tylor selon laquelle l'animisme prend son origine dans les rêves [Note1111](#), participait déjà au phénomène de la dualité afin de faire la distinction entre le moi et l'autre moi ; cet autre moi, dans l'art du rêveur, est l'un des procédés pour arrêter le temps et rejoindre « *l'espace autre* » du mouvement translatif où le corps se désentrave de sa pesanteur.

Pour l'homme préhistorique, la conscience de l'autre dans le corps (la mort), prend sans doute forme avec l'apparition des premières sépultures 150 000 ans av. J.-C., comme le souligne Danièle Vazeilles : « *Le début des pratiques de type chamanique associées à l'utilisation de substances hallucinogènes remonte à l'époque des premières sépultures, lorsque les hommes découvrirent l'angoisse devant la mort, la naissance, les maladies* » [Note1112](#).

La découverte dans la grotte de Shanidar [Note1113](#), dans les Monts Zagros du Kurdistan irakien, de neuf Néandertaliens nous permet de mieux apprécier le rôle ou le pouvoir de certains hommes ainsi que leur connaissance de plantes aux propriétés médicinales et psychoactives. Des neuf Néandertaliens, c'est Shanidar IV qui a attiré notre attention puisque ce dernier a été inhumé sur un lit de rameaux d'Ephedra orné de fleurs dont la plupart ont des qualités médicinales ou psychoactives. Pour Ralph Solecki, Shanidar IV a dû être non seulement un personnage très important mais aussi une sorte de guérisseur ou de chamane. A. Leroi-Gourhan a d'ailleurs réussi à identifier sept des huit grains de pollen provenant des fleurs en question et qui appartiennent au type *Achillea* [Note1114](#), *Senecio* [Note1115](#), *vulgaris*, *Centaurea* [Note1116](#), *solstitialis*, *Muscus* [Note1117](#), *Ephedra* [Note1118](#), *altissima*, *Althæa* [Note1119](#) (nom qui vient d'un mot grec signifiant guérisseur), etc. Cette découverte [Note1120](#), pour Ralph Solecki, est la preuve directe de la haute spiritualité des hommes du néandertalien et la présence aussi importante de plantes aux vertus médicinales témoigne de leurs connaissances botaniques. Ainsi, il ne faut plus considérer les Néandertaliens comme des pré-humains barbares car à l'aune de cette découverte nous savons que ces hommes respectaient leurs morts (les offrandes de fleurs), avaient, avant leur disparition, créé un art mobilier (pro-to-figurines, collier) et étaient sans doute des botanistes avertis.

D'après ces observations, il est donc vraisemblable que les « *Néandertaliens (100 000 à 35 000 ans BP)* » aient connu les phénomènes de l'altération de la conscience et il semble « *certain qu'au moins quelques-uns des humains anatomiquement et physiologiquement modernes du Paléolithique supérieur en étaient capables* » [Note1121](#). J. Clottes [Note1122](#), et David Lewis-Williams, à propos des phénomènes hallucinatoires, sont convaincus que différents éléments de la période du paléolithique supérieur « *permettraient de soupçonner l'existence de certaines formes de chamanismes à cette époque reculée* » [Note1123](#). D'ailleurs, à propos des phénomènes hallucinatoires, l'élément le plus surprenant est que le système nerveux de l'être humain est capable de produire les substances chimiques susceptibles de provoquer les états de conscience altérée [Note1124](#) ; les animaux [Note1125](#) possèdent cette même capacité d'altération. J. Clottes écrit : « *La capacité d'halluciner n'est pas... caractéristique des seuls humains : elle fait partie du système nerveux des mammifères* » [Note1126](#).

Une première constatation à propos des composantes biochimiques du cerveau humain nous permet d'observer que l'alcaloïde du peyotl, la mescaline, est presque identique à l'hormone cérébrale de la

noradrénaline ; que la psilocybine, l'alcaloïde du teonanácatl, est similaire à la structure chimique de l'hormone cérébrale de la sérotonine (tryptamine) ; que l'ololiuhqui a des propriétés hallucinogènes dérivées de la tryptamine et que le plus surprenant est la présence dans ses « *deux principaux composants actifs* » de l'acide lysergique amide et de l'acide lysergique hydroxyéthylamide, c'est-à-dire du LSD tel qu'il a été découvert par Hofmann ; et pour citer un dernier exemple, l'ayahuas-ca, « *liane des esprits* », une combinaison de deux plantes, contient de la diméthyltryptamine, une hormone également présente dans le cerveau humain [Note1127](#) .

Mais quelles sont les implications biochimiques des similitudes entre les principes actifs des plantes psychotropes et les productions chimiques de notre cerveau, mis à part, nous semble-t-il, comme le fait remarquer Peter Furst, que « *dans la chimie de notre conscience nous sommes similaires au règne végétal* » [Note1128](#) .

La réponse se trouve sans doute dans la prise de conscience que les hommes, comme l'a souligné Danièle Vazeilles, ont dû éprouver lorsqu'ils découvrirent l'angoisse devant la mort. Confrontés à cette angoisse, il est alors fort possible que l'absorption de plantes hallucinogènes (mais aussi d'autres pratiques de la sorcellerie) soit devenue une métho—de capable d'apporter la maîtrise de l'espace autre (la mort) situé dans l'autre réalité du monde. Nous pouvons alors considérer que les rites initiatiques, par exemple, avec cette recherche du choc cathartique, se situent sur un niveau de signification analogue car les phénomènes vécus, ceux de l'autre réalité, sont une manière de se confronter à la conscience de la mort. Les phénomènes expérimentés par les jeunes cahuila [Note1129](#) , lors des rites initiatiques, s'insèrent donc dans ce processus de la conscience de la mort pour apporter la réponse d'un peuple à sa présence au monde. Peter Furst écrit : « *Quand on considère que le datura provoque des images mentales d'une terrible intensité, il n'est pas surprenant qu'un jeune garçon cahuila, après sa première vision sous son influence, soit devenu un croyant fervent des traditions mythiques. Le datura lui a permis d'entrevoir la réalité ultime des histoires à propos de la création dans la cosmologie cahuila. Les êtres surnaturels et les aspects de l'autre monde dont il avait entendu parler depuis son enfance sont apparus devant ses yeux comme la preuve définitive : cela a été sa propre évaluation empirique. Ils les a vus. Ils sont réels... Une fois que le néophyte cahuila a été convaincu de ses propres perceptions, à partir de ce moment-là, il est resté enfermé dans toute la cosmologie cahuila, dramatiquement, soutenu et guidé par sa communauté* » [Note1130](#) .

L'expérience psychotropique du jeune cahuila est exemplaire et nous renvoie à cet être-au-monde des Amérindiens qui, chez les Yaqui, fait émerger les marqueurs de différenciation comme facteur prépondérant de leur particularisme identitaire et renvoie à la va—leur axiologique des phénomènes inattendus. Pour les Yaqui, en quelque sorte, il ne faut pas limiter sa perception du monde au visible mais l'étendre à l'invisible, c'est-à-dire à l'autre du corps. L'utilisation des plantes psychotropes, comme le rêve, est un procédé qui, à un certain niveau, devient une expérimentation permettant de résorber au sein de la communauté, par la médiation des sorciers, l'angoisse de l'inconnu et de la mort. Le jeune initié, dans le cas du cahuila, prend alors conscience de l'autre du corps dans un espace qui participe lui aussi d'une autre dimension et s'apparente dès lors à une forme de mort. Ainsi, le principe actif de l'agent interne/externe, provoqué par les plantes ainsi que par le rêve, nous renvoie à la recherche de la réponse de la découverte de l'angoisse devant la mort que nous avons dénommée la maîtrise de la conscience de la mort.

Chez les Yaqui, comme nous l'avons déjà fait remarquer, le « *rêve éveillé* » (ensueño) du yo aniya ne se manifeste que chez ceux dont le cœur a reçu le don du sewataka et l'acquisition du pouvoir est soumise à la réaction de l' élu confronté par exemple aux visions terrifiantes d'un serpent [Note1131](#) , face auquel il ne doit exprimer aucune crainte s'il désire obtenir le pouvoir convoité. Ainsi, le yo aniya ne révèle ses secrets qu'à ceux qui sont déjà porteurs des qualités endogènes/exogènes pour recevoir le don ; nous retrouvons ici le principe actif de l'agent interne/externe [Note1132](#) , qui, par le rêve, voit l' élu accomplir le paradoxe de sa dualité pour agir à partir de l'intérieur (le rêve, mais surtout le rêveur rêvé) vers un extérieur inimaginable de « *l'espace autre* » où ce dernier fait l'expérience de l'autre du corps.

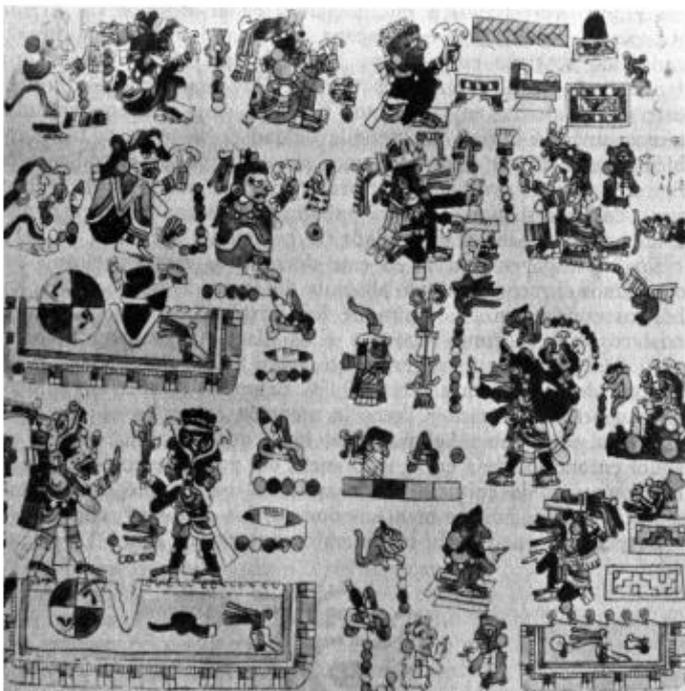
Partie 2 - fig. 48. Indien initié au rituel des plantes-pouvoirs.



Source : Les plantes des dieux, Richard Evans Schultes et Albert Hofmann.

Le dessin (Fig. 48) décrit le phénomène de la dualité, c'est-à-dire le principe de l'agent interne/externe ; l'élú (mais aussi l'initié) est confronté à l'émergence du pouvoir, de la forme terrifiante qui prend ici les traits du dieu de l'inframonde, Miclantecuhtli, dont la représentation monstrueuse avec sa tête de mort et ses griffes de jaguar, est le symbole des formes surnaturelles que le jeune élu (ou l'initié) affronte sur le chemin de la dualité. Sur le folio, page 24, du Codex Vindobonensis [Note1133](#). (Fig. 49), c'est Quetzalcóatl qui intervient pour donner ses instructions à neuf divinités, sur les rites et l'usage des champignons sacrés.

Partie 2 – fig. 49 : Codex Vindobonensis. Folio central page 24.

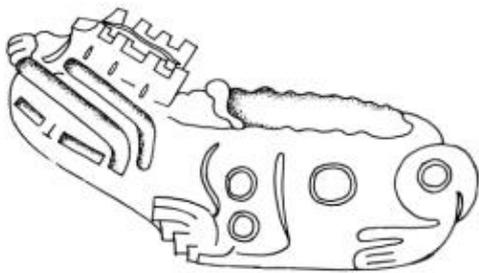


Source : El hongo maravilloso : Teonanácatl, Robert Gordon Wasson.

Selon Gordon Wasson, pour lire cette page du Codex Vindobonensis, il faut commencer par le coin inférieur droit ; Quetzalcóatl revêtu de tous ses ornements apparaît alors, sur l'une des représentations, en train de jouer sur une tête de mort en face de Piltzintecuhtli qui tient dans sa main deux champignons. Et, comme l'écrit Alfonso Caso, à cet instant, Piltzintecuhtli reçoit des « *mains de Quetzalcóatl le don des champignons sacrés* »[Note1134](#). Piltzintecuhtli, c'est le dieu « *Sept fleur* »[Note1135](#), un des autres aspects de Xochipilli, qui fait briller les âmes et les fleurs des formes terrestres. Ainsi, les rituels autour des champignons sacrés, nous renvoient à l'univers des fleurs enivrantes et à l'origine de la venue au monde de l'enfant créé ; par exemple, la fête d'initiation du nacaxapotaliztli et du pillahuanaliztli[Note1136](#), fait intervenir les figures de Xochiquetzal et de Piltzintecuhtli, le « *Dieu enfant, Prince enfant, Très Noble enfant* », symbole du bébé-jaguar Olmeca. Le double animal réapparaît alors comme le corps autre capable de transcender la mort et le secret de la vie. Les fleurs occupent une fonction similaire dans l'éveil de l'enfant au monde véritable.

Le culte du jaguar Olmeca est en relation directe avec le concept du nahualisme qui, se–lon Maria Longhena, est « *un phénomène qui plonge ses racines dans une culture extrêmement ancienne* »[Note1137](#) ; le nahualisme, d'une certaine manière, s'insère dans le trinôme de la « *mort-purification-création* » ou de la « *germination, putréfaction, création* ». Le cycle de la vie est alors restitué par le « *méta-symbole* » du dragon-ophidien-jaguar[Note1138](#), qui, à partir de l'époque des communautés sédentaires[Note1139](#), de la période « *Agrícola aldeana* »[Note1140](#), jusqu'à la stratification et la complexification des sociétés méso-américaines, acquiert les qualités qui font de lui « *l'abstraction métamorphosée* »[Note1141](#). (Fig. 50), capable de synthétiser les trois stades de la vie (naître, vivre et mourir).

Partie 2 - fig. 50. Dragon-ophidien-jaguar. Poterie, Tlatilco.



Source : Quetzalcóatl. Serpiente Emplumada, Román Piña Chan.

Le dragon-ophidien-jaguar, autour du phénomène du nahualisme, participe, dans le particularisme de sa représentation (sorte de symbiote surnaturel), à l'évolution des formes animistes, totémiques, vers ce que Fortunato Hernández a dénommé « *zootéisme* » : les animaux sont investis de pouvoirs magiques qui leur donnent la capacité de se métamorphoser pour devenir des êtres humains.

Les animaux du yoawa, dans la mythologie yaqui, évoluent dans la même dimension de la mimésis d'imprégnation, de la métamorphose, car, comme nous l'a fait remarquer Crescencio Buitimea : « *Ce ne sont pas des animaux, mais des yoawa et yoawa signifie produit de la terre. Le yoawa à son tour prend son pouvoir du yo aniya ou source de la force magique dans l'Univers* ». D'ailleurs, pour revenir aux Nahuas et au phénomène du nahualisme, autour de Yohualli Ehécatl, López Austin note que le nahualisme est, entre autres, en relation avec « *l'essence spirituelle de la terre* »[Note1142](#), et le pouvoir de métamorphose du sorcier, du « *magicien* »[Note1143](#), en animal. Le phénomène du nahualisme nous incite à reconsidérer les liens étroits qui existent entre l'homme et l'animal, comme essence de la terre, et qui nous renvoient au concept d'animisme (essence de vie des formes de la nature) mais auquel nous préférons substituer le néologisme d'anatismes[Note1144](#), c'est-à-dire ce qui cherche à définir la part animale de l'homme confronté à la sacralité symbolique de la nature.

Les yoawa possèdent le don de lire dans les pensées des êtres humains, de pénétrer dans leur conscience, et certains d'entre eux peuvent s'avérer des yoawa maléfiques et dangereux. Chez les Yaqui, les croyances religieuses commencent dans un premier temps par le « *zootéisme* », avec le Cerf, le Serpent, le Coyote, etc., puis passent à la déification de la terre, de l'eau, des astres, qui élabore une nouvelle perception, le « *sabé-isme* ». Aujourd'hui encore, les Yaqui se tournent vers l'Est en souvenir de leurs anciennes croyances [Note1145](#). Alfonso Fabila, pour évoquer le système religieux des Yaqui, crée le néologisme du « *zoosabéisme* » [Note1146](#), car il considère que le système participe des deux concepts et qu'il est le noyau fédérateur de l'apparition du mouvement théocratique [Note1147](#).

La mimésis d'imprégnation

Les croyances religieuses des nations amérindiennes semblent donc provenir des liens qu'elles tissent avec la manifestation des formes animales, végétales ou astrales, qui s'inscrivent dans le phénomène de la mimésis d'imprégnation. Ainsi, le processus de « *l'imprégnience* » du dragon-ophidien-jaguar, de l'homme-oiseau-serpent ou, chez les Yaqui, de l'homme-cerf-fleur, révèle la réalité du double, c'est-à-dire le principe de la dualité ; courant ésotérique qui prend le nom de nahualisme et qui représente l'art de la métamorphose (par le corps, la parole, le rêve, etc.).

Les deux illustrations (Fig. 51 et 52), par « *l'imprégnience* » de la forme recherchée, re-produisent le processus de la métamorphose qui cherche à révéler sa dualité, son corps autre ; la forme véritable qui ouvre la fleur de la transmutabilité. Le nahualli [Note1148](#), doit, dans sa connaissance du double et des formes magiques, sans relâche, s'appliquer sur le chemin de l'efflorescence et du cœur.

Le défi est à relever dès la naissance ; le nouveau né est immédiatement précipité, pendant la cérémonie de la pillahuanaliztli (fête de l'enivrement des enfants) qui se trouve sous l'autorité de Piltzintecuhtli ayant reçu des mains de Quetzalcóatl les fleurs de l'al-tération, dans le monde de l'autre du corps. Dès les premières lueurs de conscience chez le nouveau né, le rituel est célébré et les parents scellent un « *pacte explicite* » [Note1149](#), avec les nanahualtin à qui ils doivent remettre l'enfant. Les nanahualtin, au cours de la cérémonie, désignent le lieu de pouvoir, un champ de maïs par exemple, où l'enfant doit se rendre quand il aura atteint l'âge de sept ans, pour confirmer son engagement et participer ainsi, sous la tutelle des nanahualtin, au rituel d'initiation de l'émergence du nahual. Le nahual se manifeste alors sous l'apparence d'une bête féroce (un jaguar, un aigle, un serpent, un loup, etc. mais sous un aspect terrifiant) devant laquelle le jeune enfant ne devra exprimer aucune crainte pour faire l'expérience de sa dualité.

Tout s'imbrique dans ce système complexe de l'émergence du double : la particularité des fleurs, de la pillahuanaliztli et les propriétés de dédoublement des agents psycho-actifs, de la statuaire des bébés-jaguars avec Piltzintecuhtli le dieu enfant/jaguar, de Tepeyolohtli, le cœur du Ciel et le cœur de la Terre, de Tonatiuh et ses deux nahualli, le jaguar et l'aigle, etc. recouvrent un univers dans lequel le règne végétal, minéral ainsi que les phénomènes thermiques [Note1150](#), et cosmiques participent aussi au nahualisme.

Partie 2 - fig. 51. Nahual recouvert d'une peau de Jaguar



Source : La Méso-Amérique, Christian Duverger.

Partie 2 - fig. 52. Nahual lové dans le corps d'un Serpent.



Source : La Méso-Amérique, Christian Duverger.

Le nahualisme n'exprime pas seulement les visions terrifiantes de formes monstrueuses que l'initié doit affronter, mais les phénomènes du dédoublement que les nanahualtin ont la tâche de faire émerger dans la conscience des jeunes apprentis. L'émergence du double ou plutôt du nahual renvoie à quelque chose de « *plus ultra* », quelque chose qui dépasse la simple capacité de la métamorphose anthropozoomorphe. Il pourrait s'agir d'un courant de pensée beaucoup plus élaboré et ésotérique qui fait entrer en jeu des domaines « *méta-phoriques* » et « *méta-symboliques* », tels que nous avons déjà pu les saisir dans l'expression de la parole duale, formulée par le nahualtocáitl et le nahuatlatolli.

L'unité du double serait alors concentrée dans le principe de l'agent interne/externe dont la contradiction n'est pas insurmontable si l'on se place dans la perspective où l'homme, le « *diminué* », expérimente toutes les manifestations de la dualité par l'action du règne végétal, animal, minéral ou thermique, qui libèrent le corps de sa matérialité.

L'homme doit également libérer son esprit par l'accomplissement de la huehuetlamaniliztli, « *l'ancienne règle de vie* », que le dieu Quetzalcóatl par la maîtrise de la Toltecáyotl, par l'expression de la xochitlahtolli,

par la parole magique du « *nahualtocáitl* » et du « *nahuatlatolli* », accompli pour rejoindre la « *sagesse créatrice de la dualité* ». Quetzalcóatl était, comme le dit Jacques Soustelle, un uey nahualli, un « *grand magicien* »[Note1151](#), que Laurette Séjourné décrit ainsi : « *C'est le symbole du vent qui entraîne les lois qui soumettent la matière : il rapproche et réconcilie les contraires ; il transforme la mort en véritable vie et fait jaillir une réalité prodigieuse de l'opaque domaine du quotidien. Précisément parce qu'il jouissait de ces pouvoirs, Quetzalcóatl était considéré comme le mage par excellence — celui qui détient le secret de tous les enchantements — et le jour de la semaine régi par ce dieu était dédié aux nécromanciens et aux sorciers* »[Note1152](#).

Quetzalcóatl symbolise les trois plans de la réincorporation cosmique, la métamorphose du corps vers l'efflorescence de sa dualité pour reconquérir son unité, celle qui dépasse la mort et l'emporte vers l'autre réalité du monde.

La dualité n'est pas un simple acte d'anthropozoomorphisme, mais quelque chose qui semble se matérialiser dans le concept abstrait du nahualisme ; les plantes, les animaux, se dédoublent pour nous apporter la connaissance de l'autre dans le corps. Les plantes nous renvoient, d'ailleurs, à l'arbre sacré du mytique Tamoanchan, dont les branches et les fleurs sont à l'origine des plantes psychoactives, de la poésie « *in xóchitl in cuícatl* ». Mais c'est aussi un arbre qui situe l'axe de la fluide-essence du malinalli[Note1153](#). Les animaux, pour revenir au dragon-ophidien-jaguar, se situent sur le même axe de la circulation des flux contraires avec la transmutabilité des corps dans une unité consciente de sa dualité.

Pour les Yaqui, le dédoublement ou la métamorphose du corps, est symbolisé par le Sewa Wailo, « *Fleur petit frère* », la forme magique à la double fonction de Benefactor et de Yooeta. Nous la retrouvons aussi (la métamorphose) dans les pouvoirs du yoawa. Le « *rêve éveillé* », l'espace du « *ensueño* », occupe également une place très importante dans l'univers de la manifestation du double car il ouvre une nouvelle porte sur le pouvoir de la dualité ; les Nahua considéraient les rêves comme la forme la plus importante de divination par laquelle on pouvait connaître la volonté des dieux. Et, pour rejoindre cet univers du rêveur rêvé, de l'en-dehors, etc. il s'agissait, d'après la pensée nahuatl, d'ouvrir son cœur à la « *vision Quetzalcóatl du monde* » avec son principe actif de l'agent interne/externe, représenté par l'homme-oiseau-serpent pour les Nahua et par l'homme-cerf-fleur pour les Yaqui.

Les figures 50, 51 et 52, reproduisent ce phénomène de la mimésis d'imprégnation du dragon-ophidien-jaguar qui, pour sa part, nous renvoie au trinôme de la « *terre-eau-feu* » reproduisant le mouvement du cycle de « *l'imprégnance* » où le jaguar mais aussi le serpent[Note1154](#), synthétisent les trois phases de l'union des forces froides et chaudes par le cœur de la terre. Une vision du monde indissociable du « *dénominateur commun* »[Note1155](#). — la culture du maïs — qui apparaît avec l'avènement de l'agriculture et fonde l'archétype du cycle végétal. Ainsi, les formes animales, minérales et végétales, par le cycle de la vie sont imbriquées dans le trinôme de la « *fertilité-fécondité-créativité* » et deviennent, par le processus de complexification, les formes abstraites tributaires de l'agriculture et des rites agraires[Note1156](#).

D'ailleurs, l'apogée de la culture olmeca, par le processus de complexification des formes de pouvoirs et de la stratification des concepts religieux, à partir des anciennes croyances autour du symbolisme du jaguar (la Terre-fertilité, le cœur de la montagne) et du serpent (le Ciel-fécondité, le monde subaquatique), de la période des « *Aldeas agrícolas* », crée, pour la période des centres théocratiques, la forme du dragon-serpent-jaguar, avec les capacités « *d'apparaître et de disparaître, de parler, de se métamorphoser, etc.* »[Note1157](#). Cette forme devient aussi l'homme-oiseau-serpent qui, par l'imprégnation des contraires, dépasse l'éphémère terrestre. Quetzalcóatl, l'homme-oiseau-serpent, créateur du Nahuatl et de la nouvelle humanité, inventeur du calendrier et de l'agriculture avec la découverte du maïs, fondement de l'éclosion des arts, du registre du temps, des observations astronomiques, de l'écriture et de la numération[Note1158](#), est le symbole « *plus ultra* » de la dualité suprême.

Enfin, à propos du nahualisme que Maria Longhena situe dans les fondements d'une très ancienne culture,

nous constatons que « *cette thématique déjà présente chez les Olmèques, se retrouve, inchangée, chez les Aztèques trois mille ans plus tard* »[Note1159](#). La pérennité de cette pensée duale provient surtout, d'après Christian Duverger, du fait que ce « *processus de fusion culturelle entre les Nahuas et les anciens occupants des terres, n'a été rendu possible que parce qu'il existait préalablement chez les autochtones une capacité à penser le monde et les choses en termes duels* »[Note1160](#). Ainsi, le système de la pensée duale s'enracine déjà, en quelque sorte, dans ce temps des hommes préhistoriques[Note1161](#), où, comme nous l'avons précisé, leur perception du monde était assujettie aux phénomènes de l'ubiquité, de l'autre moi, du rêve, etc. Une maîtrise de la conscience de l'autre et du monde, autour de la notion du nahualisme, qui donne à l'homme naturel la capacité de penser « *l'unité sous une forme dédoublée* »[Note1162](#), et de traduire ainsi le trait caractéristique de la métamorphose homme/animal ou animal/homme comme la possibilité offerte aux hommes des temps anciens d'expérimenter la dualité.

Les modalités du phénomène du nahualisme, pour la période Olmeca, avec la présence de l'homme/animal, nous les retrouvons sur des peintures rupestres dans des grottes aux parois peintes comme celle de Oxtotitlán. Pour Jacques Soustelle, ces peintures réalisées dans des grottes si profondément cachées, peuvent être considérées comme l'expression de pratiques mythico-rituelles dont le symbolisme obscur renvoie, à notre avis, à la sacralité symbolique de la nature. La peinture de l'homme-jaguar ainsi que la statuette, en serpentine, de l'homme-jaguar (Fig. 53 et 54), génèrent une thématique où la part animale de l'homme, son anatisme, semble prendre naissance dans ce phénomène que nous avons dénommé « *imprégnience* ».

Partie 2 – fig. 53 : Homme-jaguar, peinture rupestre Oxtotitlán.



Source : Les Olmèques, Jacques Soustelle.

Partie 2 – fig. 54 : Homme-jaguar, statuette en serpentine.



Source : Les Olmèques, Jacques Soustelle.

Le nahualisme constitue un thème qui, au fil des années, a signalé un type de pratiques magico-religieuses qui ont coexisté conjointement ou séparément. Ce type de pratiques, avec ses phénomènes de la métamorphose, de « l'imprégnance », etc., se précise, pour le continent amérindien autour de la maîtrise du rêve, de la connaissance des plantes psychotropes, de l'observation des animaux, etc. Mais, la dualité avec la transcendance de l'autre moi, de l'en-dehors, comme nous l'avons signalé à propos du principe actif de l'agent interne/externe, réside dans l'homme lui-même, dans cet espace de la conscience capable de provoquer sa propre altération (les substances chimiques du cerveau).

Ainsi, l'homme préhistorique du Nouveau Monde n'est pas exempt de la recherche du monde autre ; deux hypothèses peuvent se superposer pour nous apporter la clef de l'apparition des pratiques magiques dans le complexe psychologique des chasseurs-cueilleurs du paléolithique supérieur. La première se fonde sur la particularité du système nerveux humain capable d'induire des hallucinations, ce qui fait dire à Andrew T. Weil que « *le désir d'altérer périodiquement la conscience est une impulsion innée, normale, analogue à la faim ou à la pulsion sexuelle* »[Note1163](#), et que ce désir serait à l'origine des comportements psychotropiques par l'ingestion des plantes hallucinogènes, une attitude commune à tous les peuples du monde. La deuxième hypothèse fait référence à un savoir botanique qui prendrait son origine dans le comportement visionnaire et extatique des sorciers, guérisseurs et autres chamans de notre Vieux Monde. Déjà les néandertaliens d'Europe et d'Asie[Note1164](#), il y a plus de 50 000 ans, avaient découvert les propriétés curatives de certaines plantes[Note1165](#).

La découverte des propriétés psychoactives des plantes, nous situe à nouveau dans le concept de la mimésis d'imprégnation ; l'homme de la préhistoire a été le témoin du phénomène de l'altération de la conscience par l'observation des animaux. Il a alors vu les rennes manger les *Amanita muscaria* provoquant l'hallucination. Les rennes buvaient même l'urine d'un de leurs congénères qui venait de manger un de ces champignons, car ils savaient et cela peut paraître inconcevable, que les « *effets intoxicants de ce champignon sont alors plus efficaces. Les peuples chasseurs de Sibérie l'avaient observé puisqu'ils consommaient l'urine des animaux intoxiqués par ce champignon* »[Note1166](#).

Les liens de la « *mimétique d'imprégnation* » apparaissent clairement entre les hommes, la flore, les animaux, symboles ou avatars des plantes sacrées, ou mieux encore, procréateurs des plantes hallucinogènes ; le Cerf, par exemple, fait germer dans ses fèces le *stropharia cubensis*[Note1167](#), champignon hal-lucinogène que les

Mazateca nomment le Di'shi'-tjo'le'rra'ja, le « *Divin champignon du fumier* »[Note1168](#). .

Le Cerf est associé à d'autres plantes hallucinogènes, comme « le-la » datura qui dans la cosmologie Zuñi crée, avec d'autres fleurs sacrées, un complexe symbolique où toutes ces plantes « *auront un attrait irrésistible pour le cerf, qui se rendra fou avec elles* »[Note1169](#). . Les Yaqui, avec la représentation de la danse du Maáso yi'iwa, s'inscrivent dans cette cosmovision autour de la Divinité des fleurs connue sous le nom de Vari sehua ; Divinité des fleurs dont la sewa, la « *fleur* », renvoie au sewa aniya, le « *monde magique des fleurs et des hallucinations* », au Sewa Wailo, « *Fleur petit frère* » (qui se juxtapose à la figure de Quetzalcóatl, le révélateur du rite sacré des fleurs enivrantes), et qui restitue le complexe symbolique du monde autre avec cette fleur de la connaissance et du savoir. Enfin, nous retrouvons autour du complexe hétéronyme de sewa, la « *fleur* », le « *méta-symbole* » du Cerf, du Datura et de l'Orient.

Les animaux, cerfs, jaguars, serpents, oiseaux, crapauds, etc. sont donc en véritable « *imprégnience* » avec le règne végétal, surtout celui des plantes hallucinogènes. Ainsi, les différents niveaux d'interaction entre les plantes et les animaux s'articulent soit au travers « *de l'association symbolique, l'imagerie de la transe extatique* »[Note1170](#), soit « *comme avatar d'une plante particulière* »[Note1171](#). . En quelque sorte, les deux règnes sont indissociables et instituent un cadre de référents symboliques où le concept de nahualisme, par les constantes interactions entre l'homme, la plante et l'animal, doit nous amener à concevoir un autre monde et une autre forme de connaissance et à présumer que la conscience est partout, que la faune, la flore, possèdent une réalité propre, intuitive.

L'homme de la préhistoire s'est sans doute attaché, dès les premières lueurs de la conscience, à expérimenter les domaines de l'altérité *méta-psychique* et à admettre leur réalité, une intuition du monde autre qui a dû faire émerger ce courant du système de la pensée duale, du nahualisme, chez les Amérindiens.

La modalité de la métamorphose homme/animal dans le nahualisme, pour citer celle qui semble représenter aujourd'hui le mieux ce concept, ne doit pas occulter les autres niveaux de la dualité que nous avons déjà évoqués et que la figure de Quetzalcóatl en tant que « *méta-symbole* » synthétise avec force.

Les Amérindiens, dans leurs liens « *méta-psychiques* » avec la dualité, ont élaboré des abstractions qui, pour notre propre système de pensée, sont devenues des représentations ésotériques dont le sens dépasse largement la simple représentation artistique. Par exemple, le complexe symbolique, pour reprendre la définition de Peter Furst, se trouve représenté par le trinôme du Jaguar-Aigle-Serpent provoquant « *l'imprégnience* » des trois plans cosmiques. Le dessin (Fig. 55) illustre la dimension « *méta-symbolique* » du retour vers « *l'essence des choses* » comme la nomme Miguel León-Portilla.

Partie 2 - fig. 55. Céramique de Teotihuacan. Chevalier Aigle.



Source : Quetzalcóatl à travers les cultures et les mystères du Mexique, Susana Caron.

Ce motif renferme donc le triple symbolisme de l'infra, du terra et du supra (que l'arbre du Tamoanchan reproduit également) par l'union des contraires, des trois plans cosmiques de l'univers. Il renvoie aussi à la dyade du atl tlachinolli, « l'eau, le feu », mais aussi à la Xochiyaoyotl, le combat qui fait fleurir les cœurs, c'est-à-dire le mouvement qui déclenche « l'imprégnance » de la dualité, de la « réintégration de la conscience ».

Une deuxième illustration (Fig. 56), ci-dessous, du Jaguar-Aigle-Serpent, reproduit le même symbolisme de la fusion des trois niveaux de l'univers.

Partie 2 - fig. 56. Jaguar-Aigle-Serpent.



Source : La pensée des anciens Mexicains, Laurette Séjourné.

L'ordre des Tlatoani Cuauhtli et des Tlatoani Océlotl^{Note1172}, fondé par Quetzalcóatl, s'inscrit dans le domaine de la pensée duale où les préceptes de la Toltecáyotl, à mesure que les Tlatoani Aigles et Jaguars font l'expérience du nahualisme, autant par le mouvement de Tonatiuh et de ses deux nahualli (l'aigle et le jaguar), que par l'expression dédoublée des autres modalités à l'origine du nahualisme (le rêve fleuri, la parole fleurie, fleur et chant), ont pour finalité, dans ce combat emblématique, d'unir les contraires pour créer la fleur de leur transcendance.

La scène sculptée sur le tambour azteca (Fig. 57), avec son symbole solaire du Nahui Ollin entouré par ses deux nahualli (l'aigle et le jaguar) nous renvoie avant tout à cette figure centrale au visage tourné vers le ciel, cet homme-oiseau-serpent, ce Quetzalcóatl, maître de la dualité, qui synthétise les trois niveaux de l'efflorescence par l'union de l'infra et du supra ; le mouvement du triple motif (jaguar, aigle, serpent) vers l'autre côté du monde que le serpent, pour tout ce que nous avons déjà dit à son propos^{Note1173}, est le seul à pouvoir réintégrer. Nous sommes de nouveau confrontés au concept de la « *vision Quetzalcóatl du monde* », l'essence du nahualisme que Quetzalcóatl détient par le don de la parole, de l'esprit, de la flore, de la faune, etc. où tout devient une recherche du double, de l'autre moi, pour faire l'expérience unique de réincorporer, par la maîtrise du nahual, le domaine de la Dualité suprême.

La finalité de cet engagement ne vient pas satisfaire une exigence égocentrique du pouvoir pour le pouvoir, mais une recherche de la liberté.

Partie 2 - fig. 57. Représentation partielle d'un tambour azteca en bois sculpté. Malinalco.



Source : Historia del nombre y de la fundación de México, Gutierre Tibón.

La liberté s'obtient par l'unification des trois plans cosmiques que les animaux représentent comme dans l'ensemble de sanctuaires de Malinalco : l'un d'entre eux est entièrement taillé dans la roche^{Note1174}, avec de chaque côté de l'entrée, deux énormes têtes de serpents et à l'intérieur des sculptures de jaguars et d'aigles^{Note1175}, qui donnent à ce trinôme son unité symbiotique à l'origine du Serpent à plumes. L'homme, le corps sur l'interstice de l'infra et du supra, établit le lien entre les deux sphères et, pour dépasser cet état de l'intermédiaire, il doit découvrir, pour s'en imprégner, que « *l'effigie de la conscience de la dualité créatrice, le Serpent à plumes est le symbole clef...* »^{Note1176}, qui permet au corps de sentir l'efflorescence de l'esprit vers la « *réintégration de la conscience* ».

Le Jaguar, l'Aigle ou le Serpent, sont les formes magiques avec lesquelles le nahualli accomplit des actes de pouvoir (chez les Yaqui, les serpents possédaient des formes spéciales du pouvoir du yo aniya) et qui, dans le complexe symbolique, sont également figurés par les objets propices à l'expérience extatique. Des pipes qui

prennent la forme d'un cerf avec un peyotl dans la bouche, des oiseaux symbolisant l'élévation de l'esprit ; les matériaux utilisés sont également d'origine animale, comme les tubes inhalateurs faits à partir d'os d'oiseaux, incorporés à des « *plateaux en bois décorés avec des motifs félins ou reptiliens ou avec des plumes d'oiseaux et de la peau de serpents utilisées comme des ornements symboliques* »[Note1177](#) .

Le complexe symbolique de la faune et de la flore nous renvoie au *Popol Vuh* avec la création de la Terre et de son manteau végétal par Hurakán, « *Cœur du Ciel, Cœur de la Terre* », la Dualité suprême (l'Ometéotl des Nahuas), qui a créé les « *animaux des montagnes, les gardiens de toutes les forêts, les génies des montagnes ; cerf, oiseaux, jaguars, pumas, serpents, ...* »[Note1178](#) , c'est-à-dire les esprits (surtout ceux du serpent, du jaguar et de l'aigle) que le nahualli tente d'imprégner pour faire l'expérience de la dualité. Ces animaux sont, grâce à leurs qualités, l'illustration idoine de l'union des forces contraires ; agents capables de se déplacer entre les différents niveaux et agir comme médiateurs des sorciers : par exemple, le vol de l'oiseau qui symbolise le vol du sorcier.

Dans la mythologie yaqui, Bobok, le Crapaud, fait partie des êtres liminaires qui marquent la jonction entre l'infra et le supra ; celui qui apporte l'eau et le feu aux Yaqui[Note1179](#) .

Bobok agit, grâce à sa double appartenance ou plutôt sa double disposition à être entre les deux mondes, pour provoquer la synthèse qui permet d'affronter les manifestations des pouvoirs surnaturels.

Les plantes de pouvoir

Le cadre du système de la pensée duale, duquel la flore et la faune ne sont pas exemptes, est à saisir (au-delà de ce que la culture occidentale considère trop souvent comme des actes dégradants et narcotiques) dans les expériences des états altérés de la conscience qui, pour les Amérindiens, sont les épreuves à subir pour conquérir la liberté.

Peter Furst exprime la même idée : « *Il est tout à fait correct de dire que la plupart des indigènes du Nord et du Sud, et à travers toute la préhistoire, semblent avoir valorisé surtout (les choses de) la liberté individuelle de chaque personne pour déterminer sa propre relation avec les forces invisibles de l'univers* »[Note1180](#) .

Pour parvenir à ce domaine de la liberté absolue par la maîtrise des forces magiques de l'univers, de la présence de l'esprit, les méthodes ou les procédés révélateurs du monde autre trouvaient leur réalité par le lien de communication que les hommes parvenaient à établir, pour faire émerger le nahual, avec les plantes-pouvoirs ou les animaux-pouvoirs. Ce lien de communication pouvait également se manifester, pour un nombre important de communautés amérindiennes, par le rêve, l'automutilation, la danse extatique, la musique, la fièvre, etc., c'est-à-dire des pratiques capables de produire les états de conscience altérée.

Mais, aujourd'hui, le doute plane sur l'existence de ce monde dans lequel l'homme privilégiait avant tout « *l'harmonie entre le réel et le surnaturel* »[Note1181](#) , entre le magique et le religieux, entre l'homme et l'esprit, etc. ; monde de la Liberté avec lequel les Yaqui entretenaient des relations individuelles et personnelles très particulières pour interpréter les manifestations du rêve, des prophéties, des présages, etc. et ainsi pouvoir, lors de leur révélation, agir en conséquence.

C'est sans doute pour cette raison que les Amérindiens sont des hommes qui vivent avec acuité la « *rencontre du réel et du surnaturel, ces hommes qui savaient que leur vie était une parcelle de l'existence divine, et qui voyaient dans le monde qui les entourait, dans les animaux, les plantes, et les phénomènes naturels autant d'expressions de la divinité,...* »[Note1182](#) , c'est-à-dire que la réalité de « *l'espace autre* » par la révélation du rêve, du nahual, de la transe, des animaux-pouvoirs, des plantes-pouvoirs, etc. nous renvoie à une époque très éloignée avec des hommes pour qui, « *selon certains auteurs, l'idée de Dieu aurait pu apparaître sous l'effet d'hallucinogènes révélant l'existence d'un autre monde* »[Note1183](#) .

Ce sentiment peut sans doute s'expliquer, dans une certaine mesure, par la perception des facteurs étiologiques liés à l'origine des maladies et des désordres dans le corps humain : les Amérindiens considéraient que ces pathologies étaient induites par les forces divines circulant entre les différents niveaux et demeurant dans les végétaux, les minéraux, les phénomènes thermiques, etc. Ils font allusion au domaine des esprits qui se matérialisait principalement dans les fleurs sacrées à même de permettre au sorcier de communiquer avec la cause de la maladie et de recevoir ainsi les indications pour soigner le patient.

L'usage des psychotropes dans le Nouveau Monde prend une dimension culturelle incontournable ; ils sont à l'origine de nombreux cultes et de pratiques curatives encore très ancrées dans la plupart des communautés amérindiennes. L'archéologie préhistorique [Note1184](#) vient désormais confirmer cette hypothèse par la découverte au Texas de pétroglyphes qui datent de 7 000 ans av. J.-C., représentant le *sophora secundiflora*, « *Haricot rouge* », que l'on retrouve aussi dans le Nord du Mexique. Le *sophora secundiflora* contient un alcaloïde extrêmement toxique dénommé cystine qui peut, à très forte dose, provoquer la mort par asphyxie ; cet alcaloïde se trouve dans les graines du *Genista canariensis* que fument les sorciers yaqui lors de cérémonies secrètes.

A propos de l'usage du *Genista canariensis* par les Yaqui, nous avons souligné notre surprise, de voir certains auteurs présenter les Yaqui comme un peuple ne connaissant, dans leurs pratiques magico-religieuses, l'utilisation d'aucune plante psychotrope. Nous avons déjà démontré que les choses ne sont pas aussi simples et que le particularisme identitaire yaqui est un élément qu'il faut prendre en considération au cours des enquêtes ethnographiques.

Par exemple, Maritere Zayas, dans « *Tres mujeres curanderas yoremes* » [Note1185](#), étude ethnographique sous la direction de María Eugenia Olavarría, d'après les propos tenus par les guérisseurs consultés, affirme que les Yaqui ne connaissent pas l'usage du peyotl (elle cite la page 13 du livre de Weston La Barre, sur le peyotl, comme caution scientifique) ; par contre, Maritere Zayas, confirme que les guérisseurs yaqui sont de très bons herboristes.

Premièrement, Maritere Zayas aurait dû lire le livre de Weston La Barre avec plus d'attention car il écrit : « *Les Huichol utilisent très peu de remèdes en dehors du hikuli [...] Les tepecanos, yaquis, opatas, pimas, papagos, coras y lipans l'utilisent comme plante médicinale* » [Note1186](#).

Weston La Barre écrit un peu plus loin dans son livre que l'introduction du peyotl, dans les communautés indiennes du Sud-Est des Etats-Unis, serait à mettre au crédit de la rencontre « ... d'un individu avec un pouvoir, et que la tribu impliquée était la tonkawa, la lipan ou la **yaqui** » [Note1187](#). Il fait une dernière allusion, mais plus approximative, à des tribus du Nord du Mexique, connues sous la dénomination vague de « *Yæk'i* » [Note1188](#), mais aussi aux Cayeso, Zebakiene et aux Kwonhego, « *Nu-pieds* », (sans doute les Carrizo) comme étant celles qui auraient introduit le peyotl auprès des Kiowa.

Deuxièmement, Peter Furst signale, à propos du peyotl, que le terme *híkuri* serait peut-être le nom aborigène correct de la cactacée [Note1189](#). Les Yaqui, d'après les dernières informations que nous a fait parvenir le Mtro. Carlos Silva, appellent le peyotl, *ji'ikui*, tandis que les Mayo le nomment, *ji'ikuri* ; il s'agit en fait du même mot que *híkuri*. Enfin, les Yaqui, toujours selon le Mtro. Carlos Silva et les informateurs yaqui consultés, utilisent le *ji'ikui* à des fins médicinales. En fait, les Yaqui, Mayo, Tarahumara, Huichol, nomment le peyotl de la même façon et semblent lui attribuer les mêmes qualités médicinales.

Nous pouvons dire que les pratiques médicinales et magico-religieuses des Yaqui s'inscrivent, comme pour les communautés citées, dans un savoir ethnobotanique que les spécialistes des plantes, les « *hierberos* », préservent depuis des siècles. Par exemple, pourquoi les Yaqui utiliseraient-ils les effets d'un alcaloïde aussi dangereux et toxique que la cystine, alors que la plupart des nations amérindiennes des plaines du Sud des Etats-Unis l'ont substitué par le peyotl [Note1190](#) ?

Pour répondre à cette question, il faudrait que les Yaqui soient plus ouverts à l'intrusion des ethnologues et autres enquêteurs, mais cela serait contraire au particularisme identitaire des Yaqui, toujours prêts à défendre leur tradition, leur terre et leur liberté. Nous pouvons tout de même avancer que la connaissance botanique des Yaqui provient, sans doute, du savoir empirique et expérimental hérité au cours des siècles par les sorciers et autres guérisseurs de la communauté yaqui. Le comportement des Yaqui envers les ethnologues, les étrangers, les touristes, est, aujourd'hui encore, le meilleur moyen pour ces hommes de protéger leur communauté de l'intrusion trop souvent abusive de personnes en quête d'exotisme et d'expériences nouvelles [Note1191](#). Notre propre expérience auprès des Yaqui vivant dans le Sonora s'est également heurtée, dans certaines circonstances, à ce genre de comportement de la part des informateurs approchés ou spontanés ; ces derniers avaient pour habitude de pratiquer ce que nous avons appelé la « mise à l'écart » du chercheur : nous étions, avec une extrême habileté, isolés dans un endroit discret qui, à notre goût, l'était parfois un peu trop.

Les Yaqui ne peuvent donc être exclus de ce complexe des « sociétés médicinales, extatiques et visionnaires » [Note1192](#) ; dans leur pharmacopée actuelle et dans leurs pratiques médicinales, ils maîtrisent les qualités thérapeutiques d'une grande variété de plantes ainsi que de certains animaux, comme le cerf. Les tribus du Sonora, par leurs connaissances de la flore et de ses propriétés curatives, ont forcé l'admiration du professeur Sandomingo quand il écrit que ces guérisseurs avaient découvert des « purgatifs, calmants, digestifs, émétiques, sudorifiques, fébrifuges, diurétiques, anesthésiques, toniques, narcotiques, etc. » [Note1193](#).

Richard E. Schultes, toujours à propos de cette zone du Nord du Mexique et des plaines du Sud des États Unis, nous informe également qu'il avait été découvert, dans les strates où la présence humaine date au moins de 8 000 ans, des graines d'*Ungnadia speciosa* associées à celles du *sophora secundiflora* ainsi qu'à du peyotl, ce qui laisserait penser que « ces dernières furent peut-être utilisées dans un contexte religieux, probablement comme hallucinogène » [Note1194](#). Pour les graines de *sophora secundiflora*, Peter Furst mentionne des dépôts où elles étaient accompagnées par des artefacts et des peintures rupestres, vestiges d'anciens cultes du Haricot rouge. Le *sophora secundiflora* est communément confondu avec l'*Erythrina* [Note1195](#), qui représente le *tzonpanquahuil*, arbre dont les Aztèques utilisaient les graines pour se soigner ou pour provoquer des états de conscience altérée. Enfin, le *sophora secundiflora* aura connu une permanence rituelle d'au moins 10 000 ans [Note1196](#), c'est-à-dire de 9 000 ans jusqu'au milieu du XIX^e siècle. Les Tarahumara ajoutaient le Haricot rouge à leur boisson de vin de maguey ; les Iowa l'attachaient à leur ceinture parce qu'ils les protégeaient des dangers qu'ils auraient à affronter pendant la guerre. Bien avant le peyotl [Note1197](#), le *Sophora* avait rempli la fonction fétichiste de pouvoir et de protecteur.

Les Iowa célébraient aussi un cérémoniel du Haricot rouge par la représentation de la « *Danza del frijol* », la Danse du Haricot [Note1198](#), pour mettre en scène un ancien rite, le « *mankácutzi waci* » ; un rituel « très antérieur à la moderne pratique de manger du peyotl, mais basé exactement sur le même principe. La société a été fondée par un jeûneur qui avait rêvé qu'il la recevait du cerf, aussi parfois les haricots rouges, (*mezcal*), se trouvent dans son estomac » [Note1199](#). Le Cerf participe donc à un « méta-symbole » par son association avec la *Stropharia*, le *Datura*, le *Sophora*, le *Peyotl* ou le *Tabac* [Note1200](#) ; les Huichols, par exemple, perçoivent le peyotl à travers les empreintes et les sabots du Cerf qui figurent l'image symbole de l'éclosion du peyotl.

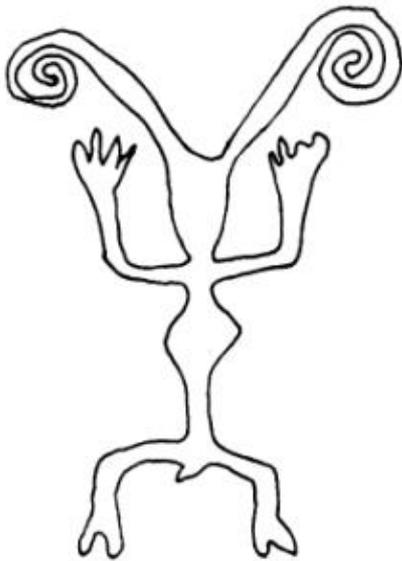
Le Cerf est peyotl, le Cerf est maïs, le Cerf est fleur, le Cerf est étoile ; il est l'être divin Yooeta et Benefactor des Yaqui, le Iito des Pima, cet « *Hermano Mayor* » qui offre le don du « cœur » et du « corps » pour disposer l'ordre du monde, comme il avait été par exemple maïs avant que ne commence la domestication de cette plante vers 12 000 à 10 000 ans av. J.-C. [Note1201](#), et qu'il ne soit supplanté, dans ces sociétés de plus en plus stratifiées, par Centéotl [Note1202](#). Hermann Beyer [Note1203](#) appelle Centéotl, « *Un fleur* », et c'est la même « fleur » qui réapparaît comme symbole du Cerf, du « *Cerf fleur* », le *Sewa Wailo* des Yaqui dont l'offrande du « cœur » [Note1204](#), transmetteur et du « corps » sustentateur crée un lien direct avec Xipe Totec [Note1205](#), « notre Seigneur l'écorché ». Les éléments de concordance entre Centéotl, le « Dieu du maïs tendre », à la fois féminin et masculin (comme le Cerf), mais surtout entre le Cerf et Xipe Totec, en ces temps

anciens du tribalisme, représentent l'écorchement de la peau du cerf que le danseur Maáso portait ou plutôt imp-régnait dans son interprétation de la Jusaka yeeme, les racines originaires de la danse du Cerf.

Enfin, les rapports de concordance entre les termes mentionnés, nous placent à nouveau dans le complexe des référents cumulés qui synthétisent, par le binôme des dieux Camaxtle/Mixcóatl, le culte au Cerf bicéphale, c'est-à-dire le Cerf dual. Le Cerf adopte une représentation de plus en plus anthropozoomorphe avec cet exemple du pétroglyphe d'Itoy en rouge et noir des Indiens Pima et qu'une autre pictographie (Fig. 58) reprend pour nous confronter au domaine du nahualisme, de la dualité, du Homme/Cerf ou du Cerf/Homme.

Le Sewa Wailo, fondateur du peuple des Yaqui, participe à cette dualité par l'expression même de sa double fonction, mais également pour leur avoir laissé l'ancienne tradition, l'ancienne règle de vie, qui doit, si elle est appliquée, les réincorporer au lieu « *méta-symbolique* », « *plus ultra* », de la « *Terre sous l'aube* ».

Partie 2 - fig. 58. Pictographie « Homme/Cerf ». Cucurpe.



Source : Sonora. Arte rupestre. Tradiciones, Mitos e Historia, Manuel Robles Ortíz.

Ainsi, pour revenir au sophora, il semble, d'après Peter Furst, que cet hallucinogène soit l'un des plus anciens et qu'il est sûrement à l'origine des pratiques rituelles donnant naissance aux sociétés médicinales, extatiques et visionnaires. La réalité des pratiques magiques et curatives est encore présente chez de nombreux peuples amérindiens ; les Yaqui appliquent, encore de nos jours, avec par exemple l'utilisation du datura, une plante aussi dangereuse que le sophora, ces pratiques magico-religieuses dans leur médecine traditionnelle.

L'utilisation du datura, au-delà des risques encourus, démontre que les « *bénéfices individuels, sociaux et surnaturels* »[Note1206](#). tirés de cette plante, l'herbe du diable, comme elle est communément appelée, sont connus et maîtrisés par la plupart des guérisseurs yaqui.

D'ailleurs, nous avons déjà mentionné la crainte que les Tarahumara ressentent envers la plante et seul le *Peyotero* avait le pouvoir et la force nécessaires pour la toucher ; chez les Huichol nous pouvons observer le même phénomène avec la lutte mythique entre le sorcier du kieli tewiali et le guérisseur du híkuri[Note1207](#).

Enfin, le Cerf, « *méta-symbole* » du principe dual, par son anatisme, la « *part animale de l'homme* », pour reprendre l'expression de Michel Boccara, cherche, avant tout, à se confronter avec la sacralité symbolique de la nature. Et, par cette confrontation, le Cerf, c'est-à-dire la « *fleur* »[Note1208](#), le « *rêve éveillé* », l'en-dehors,

etc., apporte la révélation de cet espace autre où se produit la métamorphose du corps. Au fil des millénaires, les pratiques magico-religieuses des Yaqui ont construit, autour du Cerf, du Sewa Wailo, un complexe symbolique synthétisant trois éléments, « *cerf-rêve-plante* », révélateurs de la réalité d'un monde « *plus ultra* » et « *méta-physique* ».

Sewa Wailo c'est l'esprit-Cerf à reconnaître et à recevoir dans le « *cœur fleur* » et dans l'autre du corps pour rétablir le lien entre les forces ancestrales du yo aniya et du bat-naátaka ; le Cerf, « *Fleur petit frère* », est l'ancienne règle de vie, c'est-à-dire la *Source* des formes enchantées de la métamorphose.

Les contes de l'infini

Les trois mythes que nous allons aborder ici, c'est-à-dire *Baa Yooi*^{Note1209}, *Yoobwa*^{Note1210} et la *Légende yaqui des prédictions*^{Note1211}, nous situent dans cet univers de l'entre-deux, c'est-à-dire celui des formes enchantées comme appréhension du monde autre.

Les Yo'emem, pour le professeur Sandomingo, depuis les temps les plus anciens, ont entretenu une relation très privilégiée avec leur environnement où les animaux, les insectes, les plantes, les montagnes, les rivières, les astres, etc. étaient sources d'inspiration. Le poète yaqui, surtout à l'époque préhispanique, était « *toujours créateur et rarement imitateur* »^{Note1212}, à l'écoute des merveilles du monde et des sons magiques de la nature. Le poète devient maître du temps et perçoit dans toutes les choses vivantes la manifestation de l'esprit ; il est le *sauroino*, ce visionnaire entrant dans le « *rêve éveillé* » où il parvient à se libérer de l'emprise du temps, pour faire éclore son seataka.

Le conte de *Baa Yooi* est une ouverture vers cet autre côté du monde, toujours enchanté, du « *ensueño* » dont il faut se méfier, car celui qui se laisse submerger par la peur, se perd à tout jamais dans les sphères de l'irréel.

Les Yaqui, par la notion de la valeur axiologique, signifient le comportement à adopter face aux phénomènes magiques du monde qui les entoure.

Baa Yooi

« Reuniéronse en consejo todos, ancianos, guerreros, los demás hombres, las mujeres y los niños, encamináronse al lago donde vivía el Baa Yooi; era el mediodía y a la luz rutilante de un sol esplendoroso contemplo, asombrado, aquel lago de inimagi—nada belleza, mientras la superficie de plata del agua nimbada por extraños y suaves reflejos, diferenciaba sus colores, al cubrir al Baa Yooi, que se extendía, se agrandaba y se vestía con verdes tapices de húmedo musgo.

Todo estaba en calma, pero... los alucinados corrieron despavoridos, fuéronse al pueblo, con lo que, después de todo, decía la gente que sobre el lago se ejercía un extraño encantamiento proveniente del hechizo del Baa Yooi.

Sucedieron en el lugar muchos y extraños acontecimientos. Una tarde, un cazador de otro pueblo se perdió. Ya el cielo palidecía y del lago suave, paradisíaco, emanaba paz y silencio.

¡Extraño teatro para un más extraño drama!

Asombrado, extasiado en la belleza increíble de unos ojos de carbuncho, altivos, serenos, indiferentes, que lo miraban, el cazador veía a la mujer incomparable que se le puso delante.

¡Oh, prodigio nunca visto! Apenas alcanzó a balbucear ¿Eres sombra, o vives?

Un rayo de luna se reflejó en la superficie quieta del lago; rasgó una solitaria nube y tímidamente penetró en la oscuridad.

El silencio y la noche eran hermanos.

De pronto, el rostro del cazador cambió de expresión y, con pasos lentos, fue hacia donde estaba aquella visión, y haciendo ademán de tomarla entre sus brazos, junto a la aparición reventaron las burbujas cristalinas, envolviendo los pies de la bella mujer; descendieron en silencio y sus cuerpos se fundieron en un solo ser.

La noche subió del fondo de las aguas antes refulgentes y áureas...; las tinieblas envolvieron las verdes faldas de la montaña, todo, en el ropaje esmeralda de los in-mensos bosques, que cerraban el valle... y, flores de luz, de pétalos parpadeantes en el alto cristal negro y combo del cielo entenebrecido, las estrellas se miraron, frías y temblorosas en la quieta sombra murmuradora del lago, la luna ocultó su cara de misterio entre las hojas.

En plena sombra de la noche, antes de que el sol inundara los bosques con sus magníficas claridades, con realidad de ausencia, con tristeza en el alma, el cazador despertó. Sin lograr sosiego, ni la quietud serena de la noche, ni la paz del ambiente, calmaban sus suspiros... Veía, en la laguna sacudida por el viento, la tenue figura agitándose cual mano hacia él en muda despedida ¡Se había engañado con el Baa Yooi! Otra víctima más que vestirá el traje del engaño hasta su muerte. Diose a vagar internándose por los bosques.

Los días pasaron, y uno de tantos, alguien trajo la nueva, el cazador pima se había engañado con el Baa Yooi, por lo que vestía la piel de este extraño encanto de las aguas, con poder de transformarse en diferentes formas para engañar a sus víctimas ».

Le récit met en scène une créature fabuleuse et enchantée dénommée Baa Yooi. Le Baa Yooi, sur la surface du lac, exerçait son enchantement par de terribles envoûtements. Une après-midi un chasseur pima, s'est perdu tout près du lac enchanté du Baa Yooi. Il a été la victime d'un envoûtement. Le chasseur a vu apparaître la plus merveilleuse des créatures féminines. La vision du Baa Yooi a pénétré le chasseur et comme par magie il a été absorbé pour ne former plus qu'une seule entité avec cette vision.

Mais, aux premières lueurs du jour, le chasseur pima est sorti de sa torpeur, du rêve pour s'apercevoir qu'il a été mystifié par le Baa Yooi.

Il s'est irrémisiblement précipité dans le monde du « *rêve éveillé* » où il n'avait pas su reconnaître la manifestation des pouvoirs magiques, erreur qui allait faire de lui, jusqu'à sa mort, l'ombre errante de son être.

La nouvelle s'est répandue que le Baa Yooi des eaux enchantées du lac (par son pouvoir de transformation en toutes sortes de créatures) a encore une fois exercé ses enchantements sur une pauvre victime.

Le mythe, dans une lecture beaucoup plus concise des noyaux thématiques, nous fournit trois éléments de base :

Le Baa Yooi, l'autre monde des agents surnaturels.

Le chasseur pima évoluant dans le monde naturel, c'est-à-dire, le huya aniya où les Yaqui sont toujours prêts à réagir à tout phénomène inattendu que leur fonction ré-évaluative leur permet d'appréhender.

Le « *rêve éveillé* », comme vecteur d'interaction entre les deux mondes et source d'accomplissement ou d'errance.

Le sens profond du mythe est, une nouvelle fois, la relation intime que les Yaqui entretiennent avec les manifestations du huya aniya, qu'ils ont à cœur de ne pas ignorer, pour être en mesure de pouvoir appliquer la valeur axiologique ou la fonction ré-évaluative face au phénomène éprouvé.

Le Baa Yooi^{Note1213} est un esprit de l'eau, créature des temps immémoriaux avec le pouvoir de la métamorphose, celui que Santos García Wikit présente sous la forme d'un monstre aquatique doté de puissants pouvoirs.

Le Mtro. Carlos Silva, m'a fait remarquer que de l'étymologie du terme Baa Yooi était très proche de celle de Baa Wooi qui est le nom que l'on donne, en yaqui, au Coyote d'eau, c'est-à-dire le Héron.

Dans la mythologie nahuatl, nous informe Sahagún^{Note1214}, le Ahuízotl^{Note1215} était un animal légendaire et fantastique qui vivait dans l'eau. Il avait la taille d'un petit chien avec au bout de sa longue queue une sorte de main humaine. Cet animal fabuleux^{Note1216} des sources profondes avait le pouvoir d'attirer les hommes par ses enchantements et ses maléfices et, celui qui s'approchait de la source, envoûté par l'esprit de l'eau, était alors happé par la main du monstre aquatique. L'esprit de l'eau, par son apparition féminine, nous ramène à Quilaztli, « Héron vert »^{Note1217}, la grande Sorcière qui domine l'art de la métamorphose, du nahualisme. Dans Quilaztli^{Note1218}, nous avons aussi la superposition de deux valeurs chromatiques, c'est-à-dire le vert, la couleur précieuse du centre de l'Univers et le blanc, la valeur chromatique du temps préhistorique^{Note1219}.

Le Mtro. Carlos Silva, pour sa part, décompose le terme Baa Yooi en baa, « eau » et yooi, « ancien, magique et enchanté ».

Baa Yooi, dans un lecture « méta-symbolique », pourrait alors prendre le sens de « mon-de ancien et magique de l'eau primordiale à l'origine de la vie », ce qui introduit à nouveau l'importance de l'élément aquatique dans l'apparition des formes vivantes.

Le terme yooi, toujours selon Carlos Silva, peut aussi provenir du verbe yo'ore, c'est-à-dire « respecter », ce qui donnerait au vocable yoi ou yooi la signification suivante de « celui que l'on respecte », tandis que yo'eme, « celui qui respecte », apparaît comme son corollaire.

Andrés Pérez de Ribas^{Note1220}, lors des premiers contacts avec les Yaqui, a noté que ces derniers utilisaient le terme yoi (ou yori) pour nommer les hommes blancs. Le vocable yoi ou yooi était aussi employé, au-delà du sens précédemment défini pour le Baa Yooi, pour désigner certains animaux (le puma) et insectes (l'abeille, la fourmi) dont le courage et la bravoure forçaient le respect des Yaqui. Ce qui ressort de cette analyse du terme yoi, c'est avant tout la notion de respect que le verbe yo'ore restitue et qui ne con-tredit en rien sa signification originelle. Le sentiment de respect et de crainte que les Ya-qui expriment envers la créature enchantée du lac, confirme notre propos.

Les Conquistadors, remontant vers le Nord, sous les ordres de Diego de Guzmán, puis du capitaine Diego Martínez de Hurdaide (avec à partir de 1617 l'entrée sur le territoire yaqui des jésuites Andrés Pérez de Ribas et Tomás Basilio) ont été les premiers à établir un véritable rapport de force avec les guerriers yaqui entre 1608 et 1610. Le père Andrés Pérez de Ribas, dans son ouvrage sur les nations amérindiennes du Nord-Ouest, a été l'un des premiers à noter l'utilisation du terme yori par les Yaqui à propos de Hurdaide et de ses hommes.

Dans ce terme de yori pour nommer les Espagnols, les Yaqui affirmaient avant tout le sentiment de crainte et de respect que les Conquistadors leur inspiraient et que Pérez de Ribas a exprimé de la façon suivante : « *Y hace a este propósito el nombre que las más de las naciones de Sinaloa en las lenguas más comunes de ella dan a los españoles, llamándolos Yoris o Doris : nombre y vocablo que aunque significa lo mismo que valientes y lo dan también a bestias fieras, como león, tigre u otras que se dejan ver pocas veces, pero por esa*

mima razón y haber venido a sus tierras españoles del oriente, de donde no habían visto otra nación, les daban el dicho nombre y por tenerlos por valientes... »[Note1221](#) .

Dans cette phrase, nous voyons de quelle façon les Yaqui, mais aussi les autres nations du Sinaloa, ont perçu, dans leurs premiers contacts, le capitaine Hurdaide et ses hommes. Malgré les trois défaites cuisantes infligées aux troupes de Hurdaide et aux quatre mille indiens sous ses ordres, les Yaqui avaient été fortement impressionnés, stupéfaits et épouvantés[Note1222](#) , par la capacité du capitaine Hurdaide de sortir de chacun des trois affrontements sain et sauf. Les Yaqui ont alors considéré que le capitaine de Hurdaide était investi de pouvoirs magiques et qu'il était un grand sorcier[Note1223](#) , un « *yoi* » qui imposait la crainte et le respect.

Le sens magique qui a été attribué au capitaine Hurdaide, nous renvoie sans détour vers la forme magique du Baa Yooi qui, pour être une créature magique, inspire les mêmes craintes et le même respect. La conjonction créée par le vocable *yoi* ou *yori* autour de ces notions de pouvoir, de magie, d'enchantement, de respect, de crainte, détermine une unité de sens qui s'insère dans un référent symbolique où ce qui peut en être appréhendé, nous renvoie à ce rapport que les Yaqui entretenaient avec le *huya aniya/yo aniya*.

Le capitaine de Hurdaide était un « *yoi* », mais dans cette acception qui lui conférait la reconnaissance et la considération de ses ennemis mêlées à un autre sentiment où le capitaine, pour les Yaqui, était investi de l'esprit d'une créature magique.

A partir du XIX^e siècle, le vocable *yori* a pris, dans un contexte de lutte, d'hostilité et de haine entre les Yaqui et les Mexicains, dû en grande partie à l'enchaînement des guerres entre 1825 et 1937, une signification très péjorative désignant le blanc comme un ennemi et un étranger, c'est-à-dire un homme sans valeurs.

Le *yori*, dans cette situation de conflit permanent, est devenu celui qui est le contraire du *yo'eme*, celui que l'on ne respecte plus parce qu'il n'inspire plus aucune considération, à l'opposé du capitaine de Hurdaide et de ses hommes qui étaient des *yorim* courageux et insaisissables dotés de pouvoirs magiques.

Puis, dans la complexité des rapports humains, le *yori* a donné naissance au *torocoyori*, c'est-à-dire le yaqui qui se sent blanc[Note1224](#) , « *yori* », celui qui trahit son peuple, son identité, ses coutumes et ses traditions, pour servir sous les ordres de l'homme blanc.

Le *torocoyori*, au sens littéral, est la « *personne de couleur clair-foncé* » ; *toroco*, « *bleu* » et *yori*, « *homme blanc* », donnent la pleine mesure de la dimension dorénavant identitaire qui oppose le *yo'eme* et le *yori*.

Les Yaqui par leur abnégation à défendre leur territoire, leur terre sacrée, sont devenus une nation à part entière où tous ceux qui sont extérieurs aux frontières du Hiaquimi vivent dans ce qu'ils dénomment *Yoibwiara*[Note1225](#) , « *Terre de ceux qui ne sont pas yaqui* » ; c'est ainsi qu'ils appellent la République du Mexique.

Ainsi, le sens des mots en opposition, celui de *yo'eme* et de *yori*, introduit un ensemble de référents qui délimitent un rapport antinomique jouant surtout sur la valeur chromatique entre les deux termes. Pour les Yaqui ce rapport antinomique se manifeste à travers la couleur de la peau et la définition de *yo'eme* prend toute sa force dans le fait qu'ils considèrent que la couleur de leur peau est la couleur naturelle de l'homme.

Ce qu'il faut retenir avant tout de la valeur des termes, ne doit pas glisser vers une appréciation raciale qui affirmerait la supériorité d'un peuple sur l'autre par la couleur de sa peau, mais vers le sens propre que les *Yo'emem* reconnaissent au terme *yori*, c'est-à-dire « *celui que l'on respecte* ». Le comportement des *yorim*, au fil des confrontations et des siècles, les rend responsables du sens péjoratif et dépréciatif que ce vocable a pris ; pour marquer la frontière entre les deux mondes, le *yo'eme* reste toujours « *celui qui respecte* ».

Aujourd'hui, le vocable *yori*, dans cette perception du *Yoibwiara*, sert à désigner tout individu qui est

extérieur à la communauté yaqui, qu'il soit métis, mexicain ou européen, conservant aussi sa signification dépréciative.

L'intérêt que nous avons accordé au mot yori, dans son association avec le blanc, c'est-à-dire sa valeur chromatique, doit surtout se concentrer sur les qualités inhérentes reconnues aux formes (animales et humaines) qu'il sert à nommer.

Nous devons alors considérer la cosmovision du peuple yaqui par rapport à des « *méta-symboles* » reproduisant le lien qui relie les Yo'emem au huya aniya/yo aniya, ce monde de la dualité et de la manifestation de l'esprit.

Le Baa Yooi est, d'une certaine façon, le symbole de la forme représentée que les Yo'emem ne perçoivent pas comme une chose en dehors de leur réalité, mais comme ce qui est l'essence primordiale qui révèle les secrets du « *cosmos et de l'être* »[Note1226](#). Le passage où l'être, pour les Yaqui, se déplace sur deux plans distincts de la réalité, celui du huya aniya/yo aniya.

Le vocable yori, « *celui que l'on respecte* », par son opposition/apposition avec le vocable yo'eme, « *celui qui respecte* », délimite une unité de sens qui définit avec précision le comportement que les Yo'emem adoptaient face à la manifestation des formes magiques et enchantées, formes transmettant leur pouvoir à tous ceux qui affrontaient leur peur pour percevoir l'autre côté du monde.

Le capitaine de Hurdaide, par la crainte et le respect qu'il inspirait aux Yo'emem, était forcément un « *yori* », la forme magique qui apparaissait et disparaissait en tous lieux, le grand sorcier qui agissait par sortilèges sur les guerriers yo'emem pour que les flèches empoisonnées de ces magnifiques archers ne puissent l'atteindre, celui qui devait forcément venir d'un autre monde et d'un autre temps. Il était « *Yooi* » et les traits caractéristiques de sa personne en apportaient la preuve : autant par son pouvoir personnel que par la blancheur de son corps, mais dans une acception, à propos de la blancheur, qui tenait plutôt compte des qualités symboliques que les Yo'emem attribuaient à la blancheur.

Le blanc, dans le cadre des valeurs chromatiques, est le symbole des temps préhistoriques que nous retrouvons également associé à la mythique Tollan, « *parmi les Joncs* », la métropole quadripartite et centre de l'Univers.

Tollan, la métropole mythique, est la ville du ciel nocturne illuminé par la Voie Lactée où les étoiles devaient servir de nourriture au soleil ; lieu de la « *fertilité et de l'abondance* »[Note1227](#), des biens terrestres, des richesses, des éléments de subsistance, mais aussi et surtout le lieu de l'origine des premiers hommes.

Dans la cosmovision du peuple nahuatl, pour les tlamatinime, les « *Sages* » nahua, la Tollan primordiale signalait le lieu d'origine des premiers dieux et celui de la connaissance Tolteca, c'est-à-dire la Toltecatyotl[Note1228](#). Le caractère astral de Tollan restitue toute la dimension « *méta-symbolique* » de la pensée cosmogonique et théogonique des Nahua.

Tollan, apparaît alors comme une espèce d'entité « *embryonnaire de tout ce qui existe, lieu mythique du commencement des commencements* »[Note1229](#).

Le texte, page suivante, propose une description poétique du « *règne mythique de Tollan* »[Note1230](#), qui fait apparaître la valeur symbolique accordée à la blancheur. Par l'évocation poétique de la mythique Tollan[Note1231](#), et surtout par la réitération du vocable « *blanco* », les Azteca élaborent l'environnement symbolique à la base de l'édification de leur futur centre de pouvoir. Pour les Azteca, le « *règne mythique de Tollan* » est le lieu :

« *Donde el agua azul se extiende*

y se elevan los blancos juncos,
donde los blancos carrizos se despliegan
y se encuentran los blancos sauces,
donde se extiende la blanca arena
y penden los multicolores copos de algodón
donde nadan los irisados nenúfares
y se halla el mágico juego de pelota »[Note1232](#). .

Le texte désigne la Tollan du paradis céleste, c'est-à-dire la Tollan astrale, demeure de la Dualité suprême, où la blancheur est à l'origine du monde.

Les Azteca, lors de leur pérégrination vers la réalisation de l'oracle de Huitzilopochtli, découvrirent ce lieu de la blancheur où, comme l'écrit Christian Duverger, deux prêtres « *aztèques à la recherche de la vision annoncée* » [Note1233](#), par Huitzilopochtli, virent alors les symboles désignant le lieu où ils allaient édifier leur future Tenochtitlan.

« Alors ils virent l'ahuehete blanc,
le saule blanc qui s'élevait là,
le roseau blanc,
le jonc blanc,
la grenouille blanche,
le poisson blanc,
le serpent blanc dans l'eau, ... »[Note1234](#). .

L'oracle s'était réalisé et Huitzilopochtli avait légitimé la terre qui deviendrait le cœur de leur autorité, de leur pouvoir sur toute la Méso-Amérique. Pour les Azteca, la référence à la blancheur était, dans leur « *langage et écriture pictographique* » [Note1235](#), le symbole des temps préhistoriques, le retour à la « *réintégration des origines* » [Note1236](#). La blancheur renvoie au mythique Aztlan Aztatlan, « *lieu de la blancheur* » ou « *lieu des Hérons* » [Note1237](#), ce lieu qui, comme le fait remarquer Gutierre Tibón, ne doit pas être confondu avec le royaume historique de « *Aztlan Aztatlan* » [Note1238](#), conquis par Nuño de Guzmán.

Sans le concours du Mtro. Carlos Silva et sa connaissance de la yohe noka, la langue des Yaqui, les aspects étymologiques et symboliques du mythe Baa Yooi, nous seraient restés inconnus. Dans son livre, *Yaqui myths and legends*, Ruth W. Giddings intitule le mythe yaqui de Yoobwa, « *The Big Bird* ». Mais, Ruth Giddings, par le choix de ce titre ne restitue pas toute la dimension « *méta-symbolique* » inscrite dans le vocable même de Yoobwa. D'une certaine manière, la version que Ruth W. Giddings [Note1239](#) propose où le vocable Yoobwa n'est jamais mentionné, prive le lecteur d'obtenir la valeur sémantique du nom ainsi que sa véritable fonction. La modification apportée au titre et au contenu du mythe, car « *Big Bird* » remplace le mot Yoobwa tout le long du récit, est une réduction de la valeur intrinsèque du mythe.

Dans la version que nous proposons, celle que Santos García Wikit a eu la gentillesse de nous remettre, le vocable Yoobwa apparaît dans le texte plus d'une dizaine de fois. Cela prouve, s'il est encore nécessaire de le préciser, l'importance que le sens du terme Yoo-bwa renferme.

Revenir sur la thématique du Yoobwa nous permet de mieux définir le rapport que les Yaqui, et d'une certaine manière les Surem, entretenaient avec les formes à l'origine de leur cosmovision.

Yoobwa

« Los primeros habitantes de Pusolana fueron los Sules, lo relacionado al pájaro Yoobwa ; luego, él nos dice que el Yoobwa tuvo sobre los Yakis un poder más que natural, fue figura legendaria, característica de la cultura yaki, pues según relatos de remotas épocas que hablan del Yoobwa, dicen que aquella ave, en los tiempos del zooteísmo (...) de la tribu, ocupó lugar preeminente en su mitología.

El legendario Yoobwa representa y simboliza, en casi todos los casos, a pueblos enteros ; fue señalado por augures para llevar a cabo la fundación de una primitiva comunidad que habría de convertirse en la primera potencia bélica de su época ; aquí podemos encontrar las raíces de una tribu salvaje y bárbara que, andando el tiempo, seguramente habría de ser la de los Yaquis puros. Esto causa una pugna que terminó creando, desde esa época, la división en la primitiva familia yaqui, formándose así las ocho tribus que hasta hoy en nuestros días conocemos.

Cuenta la leyenda que en aquellos tiempos pasados había un ave grande que comía a la gente, por lo cual los habitantes tenían que andar tapados con ramas sobre la cabeza, para evitar ser vistos por esa ave.

Se dice que, en cierto día, el Yoobwa agarró a una mujer embarazada, próxima a dar a luz ; que, al cogerla, nació, al momento, un niño quien al transcurso de los años, en defensa de su tribu, pues era guerrillero desde su gestación, venció al Yoobwa.

El niño fue recogido por unos ancianos, quienes desesperaban porque no quería ingerir alimento alguno, como no fuera raspadura de arco, con lo cual, irremisiblemente fue criado.

Ahí es donde, el que nació del viento, Jekata úusi acaricia al moverse a la naturaleza, y donde creó el alimento de raspadura de arco que debían ingerir los guerreros que quisieran ser fuertes e invencibles, ya que sus luchas futuras serían contra la naturaleza, que es avasalladora, despiadada, terrible y cruel, acalla al hombre y sólo el Yoobwa existe en el lenguaje de la vegetación que produce el Kunwo, planta con que se hacen los arcos, cuya limadura, al ser ingerida por los guerreros, remite y capta las ondas del animal, instándola dentro de su campo emisor, para que en la lucha feroz, sólo el más fuerte venza.

El muchacho creció con los ancianos, y al transcurso del tiempo, la mujer le contó que el Yoobwa había matado y había comido a la madre de aquél. Cuando el muchacho creció, pidió al anciano que le hiciera un arco, y fue con la idea de matar al Yoobwa pero antes de irse, dijo a la anciana : “Siembra esta raíz de carrizo ; si muero, no brotará, pero si salgo con bien, brotará y florecerá”.

Después de varios días de difícil camino, llegó hasta donde se escondía el ave, más allá del Valle, sobre Sierras bárbaras, impregnadas de sombras, parajes donde tan sólo se escuchan los retumbos sonoros que produce el viento, donde vaga, en el ambiente, un halo de misterio.

Llegó el joven y, al levantar el rostro, vio en el azul del cielo una gran mancha negra ; era el Yoobwa, con sus anchas alas, que pasó bajo el resplandeciente sol, y majestuosamente fue bajando.

El Yoobwa, al descubrir al valiente guerrero, se lanzó a pelear contra él, volando hacia abajo en grandes círculos. Jekata úusi, al tenerlo cerca, tiró flechazos a los ojos del ave y mató al Yoobwa. Después, sacó de la

cintura un hacha, hizo pedazos al animal y le arrancó las plumas de colores y caminó hasta llegar al San Chowi (...) y esparció esas plumas al viento, las que, girando impulsadas por incógnita fuerza, hicieron nacer una multitud de salvajes pájaros de bellos colores, entre los que quizá el cuervo fue el menos agraciado. De aquellos huesos de la gente que el ave se había comido, se formó un cerro : el Otam Kawi (...) que puede verse al oriente de Bikan »[Note1240](#).

Le mythe du Yoobwa nous inscrit à nouveau dans l'univers des Surem, les ancêtres mythiques des Yaqui, mais aussi de tous les peuples de Pusolana. Les Surem étaient des êtres immortels que seule la prédation du terrible Yoobwa pouvait anéantir ; échapper aux serres du redoutable Yoobwa c'était pour les Surem vaincre la mort.

Le Yoobwa, dans sa lecture « *méta-symbolique* », est celui que nous avons appelé :

« *Monde ancien et magique qui se nourrit des formes vivantes qu'il a créées* ».

Celui dont la mort, sous les flèches de Jekata úusi, est une sorte d'allégorie qui viendrait signifier la césure entre le monde des Surem et la nouvelle réalité de l'homme blanc, la réalité que « *l'Arbre prophète* » avait annoncée par la voix de Yomumuli aux peuples de Pusolana. Ceux qui ont accepté le baptême sont devenus des Yaqui, des êtres mortels, tandis que les autres, les Surem, ont préservé leur immortalité. La parole de l'homme blanc avec sa mystique sacrificielle et l'imposition du baptême, est donc venue rompre l'équilibre du huya aniya/yo aniya des Surem.

Les Surem sont devenus des Yaqui, mortels parce qu'ils ont accepté le baptême, mais, par cet acte de reconnaissance de la parole biblique, ils ont également préservé le monde des forces enchantées et magiques du huya aniya/yo aniya. Pour les Yaqui, aujourd'hui encore, les êtres immortels du bat-naátaka, sont aussi réels, par exemple, que le monde spirituel de la célébration de la Waehma. La manifestation des formes magiques du bat-naátaka, sont celles qui prennent, encore aujourd'hui, l'apparence d'un Serpent, d'un Cerf ou d'une Antilope, c'est-à-dire les êtres surnaturels du huya aniya/yo aniya.

Le monde autre des Yaqui n'est pas une illusion, mais « *l'imprégnience* » d'un rêve qui, pour ceux qui vont à la rencontre des forces enchantées, manifeste une « *parole* » hors des mots, c'est-à-dire le message qu'un cœur transmet à un autre cœur, celui que l'esprit du Sewa Wailo, par sa dualité, délivre aux voyageurs des songes.

La mort symbolique du Yoobwa, c'est la perte de l'immortalité pour les Surem, c'est-à-dire des Yaqui désormais garants d'une mémoire collective et mythique. Les Yaqui ont révélé le monde autre des Surem en devenant ceux que les jésuites vont baptiser, ils ont reconnu l'autorité de la parole biblique car, aussi surprenant que cela puisse paraître, elle donne sa légitimité à la parole mythique des Surem. Les êtres surnaturels de la tradition biblique, par le pouvoir de leur parole validaient la parole des formes enchantées et magiques du monde autre des Surem ; le Serpent de la *Légende yaqui des prédictions*, le Kuta nokame, le jiak biba, etc. par leur « *acte de parole* » ont simplement prophétisé ce qui désormais constitue la réalité des Yaqui.

Le monde autre des Surem existe parce que les Yaqui, en acceptant de vivre sous l'auto-rité plus ou moins effective des jésuites, sont devenus un peuple dont la spécificité cul-turelle ne pourra jamais être niée.

Le mythe du Yoobwa insère d'autres niveaux d'analyse comme la mention de la « *Mon-tagne des Os* », le Otam Kawi où le Yoobwa conservait les os des Surem qu'il avait dévorés. Dans la mythologie nahuatl, Quetzalcóatl, par l'intermédiaire de son nahual, vole les os du Mictlan pour donner vie aux macehuals. Les os occupent une place très particulière dans les croyances des Yaqui préhispaniques qui gardaient en trophée les os des ennemis qu'ils avaient vaincus et parfois mangés[Note1241](#).

Alfredo López Austin, dans son livre *Les paradis de brume*, fait référence, à propos des paroles de Huitzilopochtli comme « *manifestations divines préluant à la fondation de México Tenochtitlan* »[Note1242](#), à l'apparition d'un Aigle[Note1243](#), sur un figuier de barbarie.

Là sur l'entrecroisement des trois bandes[Note1244](#), celle du feu et de l'eau, celle du rouge et du noir (du Tlillan Tlapallan destination de Quetzalcóatl), celle du courant bleu et du courant jaune, qui « *avait la forme d'une croix de Saint-André* »[Note1245](#), avec au milieu du carrefour un rocher[Note1246](#), et sur « *celui-ci un grand figuier de barbarie en fleur, où un Aigle royal avait son séjour et sa nourriture, car ce lieu était plein des os et de beaucoup de plumes d'oiseaux* »[Note1247](#). Les os que Quilaztli va moudre et qui sont à l'origine des nouveaux macehuales. Le secret de la vie et de la mort semble être emprisonné dans la métamorphose des os et du squelette ; ce qui reste et que certains, comme Quetzalcóatl ou Sewa Wailo, parviennent à métamorphoser pour redevenir une étoile et retourner vers Tamoanchan pour Quetzalcóatl ou Itom'achai pour Sewa Wailo.

Le nom du jeune héros, Jekata úusi, « *celui qui est né du vent* », ainsi que sa naissance, sont autant d'éléments qui créent des liens intéressants avec la cosmovision des Azteca ; le vent c'est le pouvoir de Yohualli, « *celui qui existe mais qui n'est pas visible* », mais aussi celui de Moctezuma qui, au-delà des qualités que nous lui avons déjà attribuées, est un être, parfois maléfique, commandant les forces du vent. La naissance de Jekata úusi se superpose à celle de Huitzilopochtli, car ils sont tous les deux mis au monde avec les attributs du guerrier. D'ailleurs, comme il est écrit dans le mythe, Jekata úusi, pour vaincre le Yoobwa, se nourrissait exclusivement de Kunwo, l'arbre avec lequel était confectionné l'arc du jeune guerrier pour tuer le Yoobwa.

La rencontre avec le Yoobwa, pour le jeune guerrier, Jekata úusi, est une façon de faire face à la mort et à sa dualité ; vaincre le Yoobwa pour le jeune Suré c'est préserver, au-delà de la réalité imposée par le Yoobwa, son atemporalité pour dépasser l'abstraction de la mort. Pour le peuple Suré, le Yoobwa était l'une des formes qui exerçait son pouvoir comme manifestation de leur dualité.

La *Légende yaqui des prédictions*, avec le Mago Chapulín, nous apporte les éléments pour préciser la manifestation de la dualité qui introduit la voie, le chemin, permettant aux Surem d'être en dehors du temps. Enfin, la *Légende yaqui des prédictions*, dans le propos de son récit, va bien au-delà du cadre thématique que nous avons arbitrairement adopté. Mais, notre propos est précisément de nous situer sur le niveau « *méta-symbolique* » que les actes du Chapulín introduisent, c'est-à-dire le phénomène de la dualité qui emporte vers l'autre réalité du monde.

Légende yaqui des prédictions

« Hace muchos siglos, en tiempos remotos, cuando el Yaqui reinaba sobre sus hermanos de las naciones Apache, Euleve, Mayo, Ópata, Pápago, Pima y Seri, siendo centro de la gran confederación india, existió en el Cerro Surem un pueblo de yaquis enanitos, ascendientes de los actuales cuyo suelo estaba siendo asolado por una enorme serpiente que apareció en el Norte.

El arribo de este monstruo fue predicho años atrás por un árbol profeta de color cenizo que existía en la mitad de la comarca y el cual hablando como gente sabia, enseñó a los Indios el nombre de todos los astros del cielo.

Con ese motivo los Yaquis tenían establecidos destacamentos militares en varios puntos estratégicos para vigilar los caminos, en espera del fabuloso animal. El primer resguardo estaba en Tetabampo (Agua caliente) o Vejulbampo. En ese sitio los indígenas tuvieron la primera batalla campal con el monstruo, pero las flechas de los guerreros nativos no hacían mella en el caparazón escamoso de la gran serpiente. Al observar esto los Yaquis deciden empeñarse en otra lucha en el aguaje que se llama Zauguomúgiri (Zahuaros balanceados) cuyas consecuencias resultaron funestas a las tribus, pues casi quedaron destruidas. No obstante, sin perder el tiempo y el valor, acordó el jefe Napohuizaimgizácame (el que tiene por penacho la Vía Láctea) pedir

auxilio al Mago Chapulín Guóchimea, mientras un grupo de guerreros entretiene hostilizando al enemigo.

Se comisionó como emisario a Gocobábasela la golondrina, quien plena de ardor patrio emprendió rápidamente el vuelo a través de las extensas llanuras y altos montes hasta llegar a donde estaba Guóchimea. Al hallarse la golondrina frente al Mago le hizo entrega de la salutación rendida de las tribus y le dijo :

Guóchimea áchai, mi señor Napohuizaimgizácame te saluda reverente y en nombre de las ocho tribus indias que domina El Yaqui te pide por la Santísima Trinidad que les des ayuda para exterminar a la serpiente anunciada hace tiempo por el árbol que hablaba, pues hace poco apareció al fin y está acabando con los indios.

El Mago Chapulín, al oír esto se puso profundamente pensativo e inclinando luego el rostro venerable en actitud mística, comenzó a rezar, después de lo cual, cortésmente repuso a la golondrina :

Di a nuestro Señor Napohuizaimgizácame que en nombre de Dios Padre, de Dios Hijo y de Dios Espíritu Santo, pronto tendré el honor de poner mis humildes servicios a las órdenes tuyas y de los ocho pueblos de Sonora. Dicho esto despidió a la golondrina Gocobábasela recomendándole trasmitiese con prontitud el mensaje.

Entretanto, hacia las tres de la tarde, en un lugar llamado Guóchimea (muerto por el Chapulín), los guerreros esperaban desesperados la respuesta que debía traerles la golondrina. Mientras el ave mensajera seguía veloz su camino por el espacio el Mago, tan luego se despidió de ésta se puso diligente y atento a afilarse los serruchos de sus patas con las herramientas naturales que tenía a mano. Llegada la hora de partir se trepó en lo más alto del Cerro Júparoi (Mezquites cojos) y habiendo pronunciado ciertas palabras misteriosas que hasta la fecha nadie conoce el significado, dio tan fuerte con ambos espolones en la cumbre que su salto fue tan grande que una persona andando a pie día y noche apenas podría recorrer la distancia en once días y medio.

Sin haber llegado aún la golondrina y cuando menos lo esperaban los impacientes guerreros, el Mago cayó en el centro del campamento cáhita en donde se hallaban reunidos los principales jefes como Zapajizai (Penacho de nieve), Napohuizaimgizácame, y Guatachomócame (Penacho de chiquihuite). Una vez entre ellos, los jefes y tropa se llenaron de júbilo y fue renaciendo la esperanza de exterminar al enemigo de las tribus.

Pasado el instante del asombro, jefes y soldados en reverentes genuflexiones dieron la bienvenida al salvador. Ya en pie todos, el Mago Chapulín les dijo así :

Jullbaculiam ziazizahuam nahuemtoja (Júntenme ramas y hojas verdes).

Y así lo hicieron con rapidez. Hecho esto las machacaron muy bien y les extrajeron el jugo. Luego el Chapulín ordenó nuevamente :

Nechem ae uva simetacachi (Báñenme el cuerpo con ese líquido). Guaet cutat jicat yechané (Ahora siéntenme arriba de ese árbol).

Y señalaba a distancia, precisamente el punto en donde tendría que pasar la serpiente enemiga y ordenó que se retiraran.

Después de que el Mago Chapulín fue bañado en líquido vegetal y puesto en el árbol se confundía su cuerpo verde esmeralda con el follaje, de tal suerte que fue acomodándose en una horqueta sin ser visto por el gigante que se acercaba voraz viniendo del Norte para pasar del lado derecho del árbol. Cuando la cabeza de la bestia estuvo al alcance del Mago, éste se le dejó ir encima y dándole un par de espuelazos brutales

dividió el cuerpo de la cabeza y esta fue rodando hasta caer a una distancia de cuatro leguas, en el punto que se llama Tenjahueme (Boca abierta). Entonces, ya en agonía la cabeza de la serpiente, con una fuerte voz le habló al General Supremo de las tribus, que en aquel entonces era Yazikue (nombre del cerro que se halla a la orilla del mar a inmediaciones de Empalme).

Yo no pude exterminar al Yaqui porque fui vencido por le Mago Chapulín ; mi propósito era reinar entre las tribus de Sonora, pero como me derrotó, te advierto e invito a que se cuiden mucho porque pasando los años vendrán del Oriente y Sur unos hombres blancos con armas poderosas que vomitan fuego. Si quieren salir avante en la lucha, quítenles sus propios medios ofensivos y combátenlos sin miedo y descanso ; de lo contrario todos serán esclavizados, despojándolos de su territorio.

Yazikue, al conocer la fatal predicción de la cabeza agónica se apresuró a comunicar el vaticinio a los jefes indios ; ordenando que lo secundaran en la vigilancia y en la lucha contra el invasor.

Yazikue, al primero que se lo dijo por medio de un emisario fue a Guatachomócame (el del Penacho de chiquihuite) y éste lo pasó al Omteme (Viejo enojado y cuyo nombre se aplica a la montaña que se localiza a la orilla del Río Yaqui, cerca del pueblo de Vicam), y él lo participó a su inferior Cúbuae (Com mezcal) ; nombre que se aplica a la eminencia que se encuentra al Oriente del Cerro del Omteme, y éste a su vez envió la misma alarma al General Corasepe (El del doble labio) ; nombre con que se designa al Cerro que se mira a inmediaciones del pueblo de Torim ; y éste avisó al de más adelante General Akimore (Bosque de pitahayas mateadas) en donde existe la vivienda o cueva del militar indio ; de allí mandaron a un jovencito con el informe para el General Re (re) epácame (el de la Arracada), y cuyo nombre se da a la cumbre que se encuentra cerca del Río Yaqui y pegada a Torim.

El cuerpo de la serpiente se quedó convertido en piedra formando la elevación que lleva el nombre de Guóchimea. La predicción se cumplió y los Yaquis vencieron a los blancos en la lucha ».

Le point déterminant dans cette légende, pour notre réflexion, c'est le rôle et la méthode que le Chapulín a employé pour tuer le Serpent géant [Note1248](#). Chapulín Guóchimea, comme le Baa Yooi et le Yoobwa, nous introduit dans un cadre « *méta-symbolique* » qui nous ren-voie encore une fois à la mythologie nahuatl.

Pour réinsérer les éléments qui au long de notre étude se sont manifestés, nous pouvons mentionner à nouveau ce que Miguel Ángel Asturias signale quand il précise que les Mexica étaient également appelés « *Sauterelles* ». Nous pouvons également ouvrir une parenthèse autour du vocable Chapultépec, la « *Montagne de la sauterelle* » [Note1249](#), ainsi que de sa dimension symbolique, pour nous intéresser à celui que Fernando Benítez appelle le dieu « *Sauterelle* » [Note1250](#).

Chapultépec, d'après Gutierre Tibón, a pris ce nom à cause de la forme de la montagne, c'est-à-dire celle d'une sauterelle géante [Note1251](#). D'ailleurs, avec une certaine pointe d'ironie, il précise que Chapultépec n'a pas été découvert en 1116 par les Azteca, mais il y a plus de 20 000 ans par les premiers chasseurs cueilleurs.

Gutierre Tibón, considère en outre que, les Teotihuacan (les Tolteca anciens), les Tolteca (de Tula) et les Otomi, connaissaient Chapultépec, montagne à laquelle les uns autant que les autres avaient attribué une haute sacralité [Note1252](#). Chapultépec, tout comme Xicco, le « *lieu du nombril* » [Note1253](#), était un lieu qui permettait de prendre contact avec les forces du monde autre. Xicco ou Xico [Note1254](#), était l'une des entrées de ce monde de l'immortalité, tandis que Chapultépec était l'autre entrée. La « *Montagne de la sauterelle* » était vénérée et honorée car elle était le domaine d'un animal sacré aux pouvoirs surnaturels, c'est-à-dire le dieu « *Sauterelle* » [Note1255](#).

Partie 2 – fig. 59 : Chapultepec. La Montagne de la Sauterelle.



Source : Historia del nombre y de la fundación de México, Gutierre Tibón.

Partie 2 – fig. 60 : Sauterelle en pierre de la culture azteca.



Source : Mexique Ancien, Maria Longhena.

Chapultépec, c'est aussi la Montagne de la forêt, des jardins et de l'eau, symbolisée par le Ahuehuete, le « *Vieux de l'eau* », l'arbre sacré des Azteca. Les nobles, ceux qui détenaient le pouvoir, prenaient résidence sur cette montagne pour être au plus près de cette entrée qui pouvait les mener jusqu'à la vie éternelle.

Chapulín, pour Gutierre Tibón, est à l'origine un animal totémique en relation avec les saisons, comme symbole, dans le Codex Borgia^{Note 1256}, des années Técpatl, c'est-à-dire celles de la stérilité, de la sécheresse et des maigres récoltes. Mais, Chapulín, nous le retrouvons aussi sur les coiffures des

Hueytlatoani^{Note1257}, qui sur l'extrémité des plumes de quetzal portaient un minuscule chapulín en or. Chapultépec nous renvoie au pouvoir surnaturel, à la sacralité du Chapulín et à la relation que les anciens habitants de la Vallée ont établie entre le Chapulín et le nom qu'ils ont donné à la montagne^{Note1258}.

Dans la Légende des prédictions, le Chapulín géant évolue sur le même niveau de sur-naturalité et de sacralité. Les Surem, face à la menace du Serpent géant, sous l'autorité du grand ya'ut Napohuizaimgizácame, avaient envoyé Gocobábasela, l'Hirondelle, quérir le Mago Chapulín. Après avoir écouté en silence la requête du grand ya'ut Napohuizaimgizácame par la bouche de Gocobábasela, le Mago Chapulín prit ses dispositions.

Chapulín, sur le point culminant de la Montagne Júparo tout en prononçant des paroles secrètes, a bondi si fort qu'il s'est retrouvé, en un instant, au milieu du camp cáhita, là où étaient réunis les principaux chefs.

Les dispositions qui ont été prises par le Mago Chapulín, pour tuer le Serpent géant, nous font pénétrer dans l'univers des pouvoirs magiques, car le Mago Chapulín a utilisé un artifice (la substance des plantes) pour se métamorphoser et vaincre la mort.

Sa dualité, dans la *Légende yaqui des prédictions*, le Mago Chapulín la rend effective au moment où il se fait enduire le corps avec le liquide végétal extrait des différents branchages et des diverses plantes. Le Mago Chapulín change finalement son apparence ; il se métamorphose pour faire émerger son autre moi, celui que le Serpent géant ne peut pas reconnaître.

Nous devons préciser, pour justifier notre commentaire, que le Chapulín est un insecte qui appartient « à deux catégories classificatoires du monde animal »^{Note1259}. Ainsi, nous sommes en présence d'un insecte qui s'inscrit dans l'ordre des orthoptères^{Note1260}, avec la sous-catégorie des Cœlifères Acrididae, le « Criquet »^{Note1261}, et la sous-catégorie des Ensifères Tettigoniidae, la « Sauterelle »^{Note1262}. Les orthoptères nous renvoient aussi à la division duelle de l'année^{Note1263}, avec la saison sèche et la saison humide, car les Cœlifères Acrididae, sont plutôt des insectes de la saison sèche et les Ensifères Tettigoniidae, des insectes de la saison humide.

Le procédé de camouflage que le Chapulín a utilisé est donc une particularité naturelle du Criquet qui, pour ne pas être une proie facile, possède une deuxième paire d'ailes colorée, rouge ou bleue selon les espèces. Ainsi, le Criquet pris en chasse par un oiseau, ouvre ses ailes colorées pour fixer dans l'œil de l'oiseau sa couleur vive ; posé au sol le Criquet, fermant ses ailes, reprend sa couleur naturelle qui le fait disparaître aux yeux de l'oiseau.

Le Chapulín met en pratique son art de la métamorphose, il fait émerger son autre moi, son double, sa dualité pour ne plus représenter l'idée que les autres se font de lui. Il efface dans le regard de l'autre sa réalité et par cet acte il délivre aux Surem la clé pour dépasser la mort et vaincre le Serpent géant. La Légende des prédictions, comme le mythe de Yoobwa, est une métaphore sur le particularisme dual des formes concernées, car le Serpent, au moment où son corps est divisé, inscrit les Surem dans ce qui dorénavant représente la mortalité des Yaqui, c'est-à-dire le monde de la parole biblique et des hommes blancs.

Le Chapulín est un être surnaturel dont l'action peut s'interpréter comme le don de l'ap-préhension du double, de la dualité, aux Surem. Comme pour le mythe de Yoobwa, la forme représentée de l'Aigle ou du Serpent dévorateur des Surem, peut être vu comme une allégorie provoquant la rupture entre les Surem et les Yaqui.

Enfin, comme l'ont souligné Olivier Keller et Federico González, le monde du symbole, dans sa relation avec la pensée mythico-rituelle et la sacralité des formes représentées, par exemple celles du Serpent ou de l'Aigle, ne doit pas être perçu comme un monde de l'allégorie, c'est-à-dire comme quelque chose en dehors de l'être, mais avant tout comme la révélation du sacré. Ainsi, dans le regard que nous posons sur les mythes et les légendes des Amérindiens, nous devons reconnaître le symbole de l'entité duale, de l'autre du corps qui révèle

l'autre côté du monde.

La « parole » prophétique du Serpent, avec l'annonce de l'arrivée de l'homme blanc, ne doit pas seulement être considérée comme un acte bienfaiteur, mais comme l'énoncé de la césure, de la perte pour les Surem de leur dualité. Les Yaqui sont devenus les hommes véritables, ceux qui aujourd'hui, malgré la perte innée de leur rapport au dual, peuvent encore recevoir la manifestation des Surem, du Sewa Wailo, du Berrendo, du Serpent, par l'intermédiaire du « rêve éveillé », comme appréhension du yo aniya.

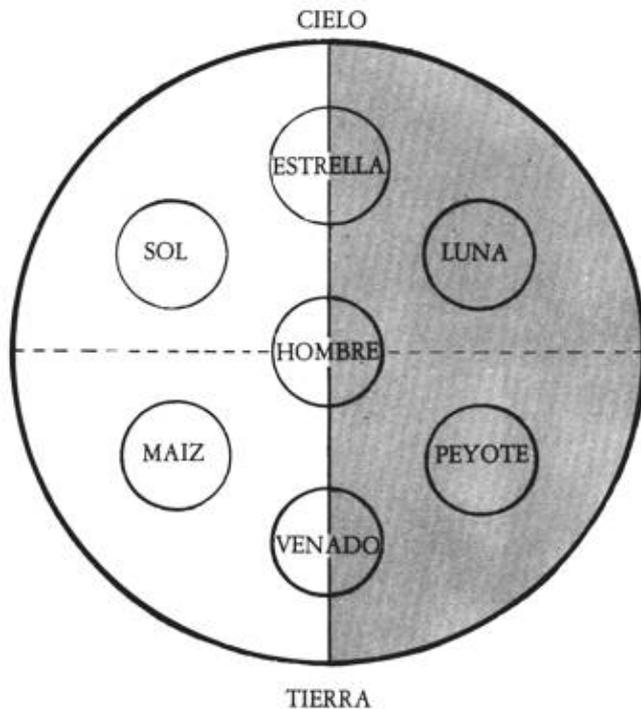
TROISIÈME PARTIE : LE MONDE AMÉRINDIEN

« le Mexique est une terre de rêves.
Je veux dire, une terre faite d'une vérité différente,
d'une réalité différente »[Note1264](#).
J.M.G. Le Clézio.

La tradition orale et la connaissance du peuple yaqui autour des mythes, des légendes, de la métamorphose des Surem, ainsi que des pratiques magiques et de sorcellerie du jitebí, du phénomène de « l'imprégnance », de l'altérité des formes animales, etc., nous précipitent dans une réalité qui semble ignorer la césure entre la nature et la « surnature ». Les Yaqui nous engagent alors dans une perception du monde s'appuyant sur une cosmovision dans laquelle s'articule un univers ouvert sur la double polarité de leur présence au monde, c'est-à-dire autour des liens qu'ils entretiennent avec les êtres vivants[Note1265](#), de la nature et les êtres intangibles (infra et supra) de la « surnature ».

Dès lors, pour élargir le cadre de notre réflexion et apporter un éclairage novateur sur la cosmovision yaqui, nous nous sommes appuyés sur la mythologie nahuatl, laquelle nous a permis, sans vouloir pour autant proposer une étude comparative complète, de mieux saisir les traits particuliers de la culture yaqui. Ainsi, comme le préconise Alfredo López Austin[Note1266](#), le propos de notre étude, par une approche plus globale, veut démontrer que les cosmovisions des « peuples indigènes possèdent des structures similaires et un nombre considérable d'éléments communs... »[Note1267](#). En outre, cette démarche veut définir une façon différente de considérer, à partir d'un modèle d'analyse, l'évolution et les transformations vécues par les sociétés[Note1268](#), en question. Dans ce domaine des concordances entre les différentes sources citées, nous avons donc tenu à appliquer la méthode conseillée par Alfredo López Austin, lequel ajoute que ce n'est « qu'à travers une étude systématique des similitudes que l'on pourra établir les différences, et que cela vaut aussi bien pour ce qui se rapporte aux variantes régionales que pour ce qui a trait au lien entre le présent et le passé ; aussi bien pour l'évolution des cosmovisions indigènes que pour la persistance des structures et des éléments idéologiques qui ont dû s'articuler de diverses manières dans ces sociétés en constante transformation »[Note1269](#).

Alfredo López Austin insiste sur ce point car il pense, pour donner un exemple, qu'une trop grande spécialisation peut nuire à une appréciation correcte des données observées et qu'un regard ouvert sur une analyse plus large apparaît comme une méthode capable d'éclairer et d'établir des « liens beaucoup plus précis entre les études des sociétés actuelles et celles qui s'intéressent aux anciennes »[Note1270](#). Le trait original d'une culture prend alors tout son sens dans la formulation d'analogies dont certains aspects, soumis aux re-présentations de chaque société, déterminent les particularités des rituels et des croyances de chaque communauté. Les Yaqui, dans le cadre précis de la perception de l'ombre et la lumière (le corps) et de sa projection dans le monde du huya aniya/yo aniya, fondent un rapport identitaire qui s'inclut dans un signe original d'une tradition qui n'est pas si éloignée, comme nous l'avons déjà démontré, de la pensée nahuatl. Ces analogies se retrouvent alors autour de la perception du corps avec la manifestation de la lumière, de l'ombre, du souffle (le tonalli des Nahuatl), du yoawa (l'esprit et le souffle de la terre, avec Yohualli Ehécatl), mais aussi autour du concept fondateur du monde amérindien du Mexique, c'est-à-dire le centre (le Nahui Ollin), un concept qui renvoie à l'homme yaqui, le Yo'eme, qui se dresse au centre du cercle cosmique de la triade Soleil-Lune-Vénus.



Source : La música en la vida de los yaquis, Leticia Varela.

Afin de mieux comprendre toute la dimension du concept de centre, pour les peuples du Mexique (les Nahuatl et les Yaqui, en ce qui nous concerne), il nous faut appréhender ce que Laurette Séjourné a dénommé la « *loi du centre* »[Note1271](#), et qui pour nous apparaît comme le « *méta-symbole* » de la pensée mythico-rituelle à la source d'une cosmogonie que les Nahuatl ont tenu à conserver sur des Codex. A ce propos, nous pouvons alors considérer que le « *méta-symbole* » du Nahuatl Ollin (la loi du centre en nahuatl) est aussi à l'origine des liens qui, pour les Nahuatl mais aussi pour les Yaqui, symbolisent la relation entre la nature et la « *surnature* », entre le divin et l'humain, entre le terrestre et le céleste (avec les êtres liminaires)[Note1272](#), etc. La « *loi du centre* » ou le Nahuatl Ollin, nous ramène au temps, au calendrier, au pouvoir des dieux, dans la création du cinquième Soleil, c'est-à-dire le « *Soleil de mouvement* » qui situe l'axe sur lequel l'homme doit lutter contre son inertie et accomplir sa métamorphose.

Tous ces événements sont racontés par des livres d'un autre temps, les Codex, qui retracent la « *...lutte avec le monde de l'évanouissement et des morts, la naissance du soleil et de la lune, celle de l'homme* »[Note1273](#). Ces livres étaient peints sur une peau de cerf ou sur du papier de amate, avec une écriture composée de pictogrammes, pour représenter les êtres humains, les animaux, les plantes et les objets, d'idéogrammes, appelés aussi glyphes idéographiques, pour exprimer des idées, et de neumes phonétiques, qui rapportent le registre des événements naturels et surnaturels.

D'après Miguel León-Portilla[Note1274](#), les Codex sont apparus mille ans av. J.-C. pour raconter, selon les traditions que les Amérindiens avaient assimilées, l'histoire des origines des peuples et des lignées. Dans ces documents sont alors consignés les événements mémoriaux, les limites des territoires conquis, les tributs à payer, les cérémonies religieuses et autres scènes sacrées ; les Aztèques, bien avant les Espagnols, en ont brûlé pour réinterpréter la mémoire de leur origine et légitimer leur propre destin. Cette tradition était déjà inscrite dans le lointain passé des Olmèques qui, par la peinture murale et par la sculpture, affichaient le désir des classes dirigeantes d'exprimer par « *les images et les signes peints et sculptés, une vision du monde pour renforcer les principes et les croyances sur lesquels s'appuyait l'ordre de chaque époque* »[Note1275](#).

Les Codex font partie d'un système de registres qui par leur plus grande maniabilité (la correction et la copie), sont les outils dont les règles pictographiques, plus conceptuelles que naturalistes, forment un ensemble de références qui, sans le recours au savoir de la tradition orale, auraient une signification incomplète. Nous sommes en présence d'un art de la mémoire mais aussi d'un art de la parole, transmis par « *l'acte de parole* » des Prêtres aux jeunes élèves instruits dans la manière d'interpréter les Codex et de mémoriser leurs histoires. Les Yaqui pratiquent, aujourd'hui encore, cet « *art de la parole* » ; le Pajkoola mayor, par exemple, durant la célébration des fêtes religieuses (la Waehma) et dans la fonction qui lui est assignée, fait « *acte de parole* » pendant plus d'une heure pour raconter et honorer la mémoire de son peuple.

Enfin, les Codex sont des amoxtli, c'est-à-dire des « *livres* » distribuant l'ordre chrono-logique du tonalpohualli (compte des destins, divisé en 13 mois de 20 jours) et du xihuitl (le calendrier solaire ou agricole, composé de 18 mois de 20 jours, plus 5 jours néfastes, les nemontemi), mais qui appréhendent aussi toute la densité sémiotique de l'usure du temps. Ils servent à consigner, dans les almanachs appelés tonalámatl, le contenu rituel de la prégnance divinatoire, mythique et astronomique, au-delà du simple rapport temporel.

Partie 3 - fig. 2. Table des vingt treizaines.

TABLA DE LAS VEINTE TRECENAS.													
	I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII	IX	X	XI	XII	XIII
1 Cipactli	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7
2 Ehecatl	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8
3 Calli	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9
4 Cuetzpalin	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10
5 Coatl	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11
6 Miquiztli	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12
7 Mazatl	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13
8 Tochtli	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1
9 Atl	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2
10 Itzcuintli	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3
11 Ozomatli	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4
12 Malinalli	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5
13 Acatl	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6
14 Ocelotl	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7
15 Cuahtli	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8
16 Cozacuahtli	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9
17 Olin	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10
18 Tecpatl	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11
19 Quiahuitl	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12
20 Xochitl	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13

Source : Diccionario de mitología nahuatl, Cecilio Robelo.

Le tonalámatl, livre du tonalli (jour), dans lequel s'inscrit le compte du tonalpohualli, reçoit différentes acceptions pour désigner les fonctions bien particulières sur la relation de l'homme au temps. Ces expressions, in tonalpohualli, in xiuhamatl, in xiuhpohualli, in temicámatl, « *littéralement compte des destins, livre des années, compte des années, livre des rêves* »[Note1276](#), laissent apparaître les divers aspects du sens de la vie où le calendrier devient « *médiation du destin, instrument de divination et source d'informations généthliques* »[Note1277](#). C'est la combinaison du metztli (le mois) et du tonalli, dans la concordance des nombres soumise à l'influence de l'univers, qui donne toute sa valeur au signe de naissance.

L'individu est alors associé à la représentation graphique du signe (de son tona, énergie ou chaleur), à laquelle il ne peut échapper dans sa connexion avec les forces du cosmos, ainsi qu'à l'assignation de l'un des dieux des Yohualteuhctin (Seigneurs de la nuit), des Tonalteuhctin (Seigneurs du jour) et d'un animal. Il reçoit, enfin, une direction de l'univers et une couleur, plus son présage. Tous ces éléments, par leurs caractéristiques, offrent aux tonalpouhque (ceux qui comptent les jours ou les décideurs d'horoscope) la possibilité de prédire le destin du nouveau-né.

Partie 3 - fig. 3. Les glyphes du Tonalli.

	CIPACTLI monstruo de la tierra	E		OZOMATLI mono	O
	EHÉCATL viento	N		MALLINALLI hierba torcida	S
	CALLI casa	O		ÁCATL caña	E
	CUETZPALIN lagartija	S		OCÉLOTL ocelote	N
	CÓATL serpiente	E		CUAUHTLI águila	O
	MIQUIZTLI muerte	N		COZCACUAUHTLI águila de collar	S
	MÁZATL venado	O		OLLIN movimiento	E
	TOCHTLI conejo	S		TÉCPATL pedernal	N
	ATL agua	E		QUIÁHUITL lluvia	O
	ITZCUINTLI perro	N		XÓCHITL flor	S

Source : : Cuerpo humano e ideología, tomo 1, Alfredo López Austin.

Tona est donc l'énergie présente dans tout l'Univers, et plus précisément dans Tonatiuh (le Soleil), déité au symbolisme multiple et dont l'anthropomorphisme revêt les attributs ésotériques de la Pierre du Soleil, le « *Calendario azteca* ».

Partie 3 - fig. 4. Piedra del Sol.



Source : El pueblo del sol, Alfonso Caso.

Tonatiuh, dans sa complexité, exprime lui aussi toute l'importance de son origine dans la création du 5ème Soleil, le Ollintonatiuh ou Nahui Ollin. Il est le révélateur du caractère propre à chaque signe, et le calendrier lui attribue le binôme quauhtli, l'aigle, 15ème signe du calendrier rituel, et ollin, le mouvement, 17ème signe du calendrier rituel ; binôme qui, par la valeur des différentes significations, préfigure toute la conception duale de l'esprit méso-américain.

Christian Duverger, pour sa part, apporte une nuance à propos du rôle déictique de Tonatiuh dans le panthéon amérindien. Il considère Tonatiuh plus comme une « *divinité hors cadre, une puissance hors pair. Au-dessus des dieux tout en étant autre* »[Note1278](#), une entité dont la modalité première est « *l'abstrait* »[Note1279](#). Tonatiuh est une abstraction contenant et consommant l'énergie présente dans toutes les espèces vivantes, mais qui nous est aussi apparue, à propos de la luminosité du tonalli-ombre, pour les Nahua, et de la vela-ombre, pour les Yaqui, comme une entité dont la substance illumine la vie, laquelle est déterminée, à cause de sa consubstantialité, par la bipolarité du Soleil. S'expriment à nouveau l'ombre et la lumière, c'est-à-dire le corps conscient de sa dualité dont la complémentarité est contenue dans son contraire, ce corps que les Nahua, par la complémentation des valeurs opposées, ont appréhendé à travers les concepts du tonal[Note1280](#) et du nahual[Note1281](#).

Quetzalcóatl, « *Seigneur de la maison de l'aube* », de la couleur blanche et divinité solaire, s'inscrit par ses différentes acceptions, telles que Ehécatl (dieu du Vent) ou Xólotl (son double ou jumeau), dans la thématique proposée de la dualité. Il intègre ce concept du tonal et du nahual qui, dans le vocable de son propre nom, renferme le dualisme exprimant l'harmonie des contraires. Quetzalcóatl symbolise alors la rencontre des forces opposées dont la complémentation produit l'abréaction qui mène l'homme vers sa totalité.

Partie 3 - fig. 5. Quetzalcóatl et son nahual Xólotl.



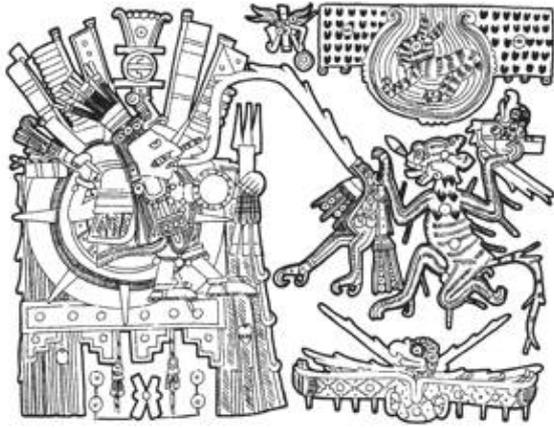
Source : El pueblo del sol, Alfonso Caso.

Le procédé méthodologique, mis en place dans la troisième partie, répond à une orientation thématique qui s'appuie sur la mythologie nahuatl et yaqui. Il s'agit, en fait, de rétablir le lien opératoire entre les deux univers et de réévaluer la cosmovision du peuple amérindien du Mexique à l'aune de l'importance que ce peuple a accordée au concept de la dualité.

Le regard que portent les Yaqui sur le monde, ou plutôt sur les mondes imprégnés de forces surnaturelles et enchantées, participe, comme pour les Nahuatl, de la même pensée. Ainsi, chez les Yaqui le triptyque « *Soleil, Lune et Vénus* » traduit le même sentiment d'appartenance à la réintégration des formes cosmiques. Notre père le Soleil, « *Itom'achai ta'ha* » en langue yaqui, est le symbole de l'humanité (en relation avec la culture du maïs) qui révèle le monde de la lumière, du visible, c'est-à-dire le monde tangible du *huya aniya* ; Soleil que les Nahuatl nomment eux aussi *Totatli*^{Note1282}, « *notre Père* ». Notre mère la Lune, « *Itom mala mecha* » (en relation avec le peyotl), représente le monde du savoir occulte, de la vie spirituelle, lieu des pouvoirs ancestraux, nommé le *yo aniya*. Enfin, Vénus, par son double caractère d'étoile matutinale et vespérale, constitue le pont entre la lumière et l'obscurité, « *l'espace autre* » du *huya aniya/yo aniya*, c'est-à-dire le passage du monde tangible au monde intangible des ancêtres, celui que le *Sewa yo'eme*, l'homme-cerf-fleur des Yaqui, et *Quetzalcóatl*, l'homme-oiseau-serpent des Nahuatl, réintègrent par « *l'imprégnance* » des formes opposées.

Le jour, « *l'imprégnance* » du *Sewa yo'eme* est représentée par l'animal chassé qui, comme le maïs, sert d'aliment à son peuple, et, la nuit, le *Sewa yo'eme* se métamorphose en homme pour apporter la connaissance, l'esprit du monde autre, pour que l'élite puisse emprunter le chemin vers le père Soleil, transformé en une nouvelle étoile. Ce trinôme contient, pour chacun des termes, la cosmovision des Yaqui dans leur relation Terre/Ciel avec le Soleil/Maïs, Lune/Peyotl et Vénus/Cerf qui sont subordonnés à la réalité duelle du jour et de la nuit. Le Cerf, symbole de l'étoile diurne et nocturne, apparaît alors comme la figure parallèle de *Quetzalcóatl* qui « *s'incinère pour donner la vie à son peuple. De ses cendres émerge son cœur converti en Quetzalpapalotl, le papillon précieux, qui monte au ciel et se transforme en la planète Vénus ou l'étoile du matin* »^{Note1283}. Le Cerf synthétise, enfin, les trois sphères cosmiques, c'est-à-dire le ciel, la terre et les ténèbres, « *el inframundo* », qui dans la mort, ce temps transitoire et dynamique du crépuscule, de l'entre-deux, accueille le défunt pour commencer son ascension vers le père Soleil.

Partie 3 - fig. 6. Le Soleil, la Lune, Vénus et la Terre (Codex Borgia)



Source : Dictionario de mitología y religión de Mesoamérica, Yolotl González Torres.

Le Soleil n'est pas un dieu. Il est cette énergie à « l'entropie »[Note1284](#), instable que les Azteca, au-delà du mythe, régénèrent inlassablement dans leur perception du monde, conscients de la désagrégation et de l'instabilité de l'ordre cosmique qui provoquent la nécessité de rétablir à chaque instant l'équilibre. La relation de l'Amérindien au cosmos est une relation d'incorporation, de réactivation. Ainsi, Ollintonatiuh n'échappe pas à cette condition car, comme les quatre Soleils précédents, il porte en lui son principe de création/destruction. Le calendrier rituel de 260 jours, comput de l'usure du temps, contient le devenir de chaque Soleil et son propre nom conditionne son existence, c'est-à-dire une configuration dont la pérennité se trouve condensée en une transition entre l'immanence de la vie et de la mort qui s'articule sur son immédiateté. La vie et la mort se télescopent enfin pour s'annihiler.

Christian Duverger, à propos du phénomène de création/destruction des quatre Soleils, souligne que « *Dans le monde nahuatl ... lorsque un texte nous dit que le premier Soleil avait pour nom Nahui-Ocelotl, cela signifie donc qu'il était apparu un jour Nahui-Ocelotl. Or les textes ajoutent que c'est un jour Nahui-Ocelotl que les jaguars commencèrent à dévorer les vivants, et que c'est un jour de même signe que fut anéanti ce premier état du monde. Le phénomène se reproduit pour les autres soleils qui, tous, meurent le jour anniversaire de leur naissance, c'est-à-dire, en fait, le jour même de leur naissance* »[Note1285](#).

Nahui Ollin, « *Quatre mouvement* », doit alors périr par le mouvement, par le tremblement de la terre. Il est soumis à l'ordre combinatoire où le même début de tlalpilli (lier, unir), nom donné à chacune des quatre fractions de 13 années du xiuhmolpilli (la ligature des années), le cycle de 52 ans, produit ce retour à l'inexorable coïncidence du nom, du même porteur d'année et du même chiffre. Ainsi, au bout des 18 980 jours d'un cycle, le siècle nahuatl arrive à son terme et à son origine, à sa récurrence dans le recommencement du même cycle.

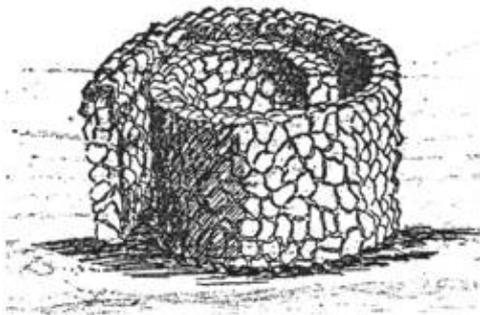
Partie 3 - fig. 7. Le Tlalpilli.

1ER. TLALPILLI		2° TLALPILLI		3ER. TLALPILLI		4°. TLALPILLI	
1 Tochtli	1	1 Acatl	14	1 Tecpatl	27	1 Calli	40
2 Acatl	2	2 Tecpatl	15	2 Calli	28	2 Tochtli	41
3 Tecpatl	3	3 Calli	16	3 Tochtli	29	3 Acatl	42
4 Calli	4	4 Tochtli	17	4 Acatl	30	4 Tecpatl	43
5 Tochtli	5	5 Acatl	18	5 Tecpatl	31	5 Calli	44
6 Acatl	6	6 Tecpatl	19	6 Calli	32	6 Tochtli	45
7 Tecpatl	7	7 Calli	20	7 Tochtli	33	7 Acatl	46
8 Calli	8	8 Tochtli	21	8 Acatl	34	8 Tecpatl	47
9 Tochtli	9	9 Acatl	22	9 Tecpatl	35	9 Calli	48
10 Acatl	10	10 Tecpatl	23	10 Calli	36	10 Tochtli	49
11 Tecpatl	11	11 Calli	24	11 Tochtli	37	11 Acatl	50
12 Calli	12	12 Tochtli	25	12 Acatl	38	12 Tecpatl	51
13 Tochtli	13	13 Acatl	26	13 Tecpatl	39	13 Calli	52

Source : Dictionario de mitología nahuatl, Cecilio Robelo.

Jacqueline de Durand-Forest, dans son étude sur Chilmalpahin Quauhtlehuanitzin, reprend les propos d'Anne Charlotte Eschmann pour apporter une nuance sur la conception cyclique des Nahuas. Elle écrit : « La création s'est ainsi opérée par cycles successifs ; mais la durée inégale des âges, les circonstances différentes de leur apparition et de leur destruction, donnent à cette histoire un aspect peut-être moins cyclique que spiralé, ... »[Note1286](#). La forme spiralée nous renvoie à la symbolique du labyrinthe[Note1287](#), forme que les tribus du Sud-Ouest américain représentent à travers les peintures rupestres, géoglyphes, pétroglyphes et autres constructions en pierres.

Partie 3 - fig. 8. La Casa en Espiral del Cerro de Trincheras.
Symbole de l'eau et du feu sacré.



Source : Historia de Sonora. Tiempos prehistóricos, Manuel Sandomingo.

Partie 3 - fig. 9. Dessin dans le sable. Río Gila, Arizona.



Source : Sonora. Arte rupestre. Tradiciones, Mitos e Historia, Manuel Robles Ortíz.

Partie 3 - fig. 10. Géoglyphe. Esperanza, Sonora.



Source : Sonora. Arte rupestre. Tradiciones, Mitos e Historia, Manuel Robles Ortíz.

Partie 3 - fig. 11. Symbole Mère-Terre (Hopi).



Source : Le livre du Hopi, Franck Waters.

Pour Terence McKenna et, dans une certaine mesure, pour Gordon Wasson, le labyrinthe ou la forme spiralée sont un phénomène de l'élargissement de la conscience produit par les plantes psychoactives, c'est-à-dire l'émergence d'un autre temps, d'une renaissance. Géza Róheim, dans son livre *Les portes du rêve*, considère le labyrinthe comme le retour à l'origine de la vie, la régression intra-utérine, la capacité du rêveur à créer son corps de rêve pour emprunter le labyrinthe qui l'emporte vers le monde autre. Géza Róheim écrit enfin : « *Le labyrinthe est la porte de l'autre monde, et cet autre monde n'est autre que la Terre-Mère* »[Note1288](#).

Dans *Le livre du Hopi*, Franck Waters nous apprend que les Hopi appelle le labyrinthe le « *Symbole Mère-Terre* »[Note1289](#), ou le « *Symbole de l'émergence* »[Note1290](#). (Partie 3 - fig. 11), dont la signification, comme nous l'avons déjà signalé, renvoie au projet de vie du Père-Soleil. Ce symbole du labyrinthe nous le retrouvons chez les Pápago avec le « *Labyrinthe Sacré* » qui représente le chemin que doit parcourir le défunt jusqu'au centre de son origine, un chemin qui leur a été indiqué par la suprême déité Oritoi. Le labyrinthe et la spirale participent donc d'un symbolisme commun dont le dessein est de situer le centre par lequel l'homme pressent le retour à l'origine, c'est-à-dire que le cheminement spiralé du labyrinthe conduit l'homme vers l'intérieur de son extériorité, en un mot de son infini. Par le retour au centre, l'homme parvient à provoquer le mouvement translatif qui, en tournant autour de l'axe, induit le déplacement qui en même temps lui permet de s'éloigner de ce centre. Il s'agit, en quelque sorte, d'une involution évolutive par laquelle le corps se déplace sur le chemin du retour à l'origine, à l'infini. La forme géométrique du labyrinthe et de la spirale nous renvoie, en fait, à l'abstrait car nous pouvons considérer ces formes comme une « *méta-phore* » de l'homme, c'est-à-dire que ce dernier est représenté par une abstraction. Enfin, le géométrique nous ramène vers la translation des formes et des symboles imprégnés.

Ainsi, pour revenir à notre propos, le calendrier rituel, par sa synergie dans le retour au binôme origine/terme du temps, participe du même phénomène et crée alors un concept dont la valeur exprime le continuum d'un temps qui s'annule, d'un temps qui, en réalité, n'existe pas. Dès lors, la linéarité est sans importance face à l'imminence de la mort, une chronologie d'actes, d'expériences, qui ne sont qu'une réminiscence de ce qui a été oublié, un seuil infinitésimal qui s'intercale entre ce qui vient de se passer et ce qui va se passer. Le

véritable dessein pour l'homme nahuatl, soumis à l'influence de la « *Roue du temps* », devient alors de s'imprégner du mouvement du monde pour ressentir, dans son corps, l'abstraction géométrique qui le délivre de l'illusion du temps et qui le relie à l'Univers.

La finitude du temps

La fête du feu nouveau, le xiuhmolpilli, tous les 52 ans, annihile le référent temporel car son but n'est pas d'établir une prospective des actions humaines mais d'affirmer son retour à l'origine du premier temps. Ce retour à l'origine renvoie à un temps primordial pour réincorporer, comme l'écrit Vernant, « *la profondeur même de l'être, découvrir l'originel, la réalité primordiale d'où est apparu le cosmos et pour que cela nous donne la compréhension de son ensemble* »[Note1291](#).

Il faut tuer le temps pour annuler sa détérioration, pour le replacer dans son cadre originel et, de cette façon, renouveler la charge cosmogonique devant laquelle l'historicité de l'homme a bien peu d'importance.

Les Nahua situaient donc le passé, le présent et le futur sur une même séquence instantanée dans la création du temps originel. Pour eux, « *le passé n'a pas le caractère d'événement parce qu'il est toujours présent comme acte fondateur, et il ne pèse pas non plus sur le présent parce que l'accumulation des faits humains passés n'a aucun poids, aucune signification dans la temporalité nahua, qui fait du moment de la création l'acte constitutif de la destinée humaine. A son tour, le présent n'est pas constitué par l'accumulation du passé et les perspectives de l'avenir, puisqu'il n'a de sens qu'en tant que réalisation de l'acte fondateur. Il en va de même pour le futur, qui est perçu comme un accomplissement des desseins originaux révélés dans l'acte de création* »[Note1292](#).

Abolir la périodicité était une véritable obsession, une recherche constante du retour à l'origine, c'est-à-dire à la connaissance du corps complet[Note1293](#). (le corps soumis à l'influence des quatre côtés du monde) excluant discours et pensée, à la perte du sentiment de continuité, de linéarité, dans l'éloignement des actes ou des phénomènes éprouvés. L'homme retrouvait alors sa condition première, son omniscience, celle que l'on conférait aux élus des dieux, ces premiers hommes créés à partir des épis de maïs et qui se nommaient Balam-Quitze (Sorcier de l'enveloppe), Balam-Acab (Sorcier nocturne), Mahucutah (Garde butin) et Iqui-Balam (Sorcier lunaire).

Le *Popol Vuh* dit : « *...leur vision s'étendit à l'infini, et ils commencèrent à voir et à connaître tout ce qu'il y a dans le monde... les choses occultées par la distance ne leur étaient pas étrangères ; sans avoir à se mouvoir ils voyaient le monde et eux mêmes depuis le lieu où ils se tenaient... nous sentons tout avec perfection, et connaissons ce qui est lointain comme ce qui est proche* »[Note1294](#).

Les premiers hommes du *Popol Vuh*, par leur perception du proche et du lointain, par leur capacité à percevoir tout et en même temps, c'est-à-dire l'origine/terme du cosmos, s'inscrivent dans ce que Jacques Soustelle a appelé le « *lieu-instant* ». Il fait alors référence à la totalité du temps que les Yaqui, par exemple, représentent dans la passion du Christ et son cycle de la vie, mort et résurrection. Un cycle qui renvoie à la présence du sem taka des Yaqui, le « *corps complet* », ce corps qui se superpose à l'image de l'Univers. Ainsi, pour les Amérindiens du Mexique, le corps est identique à l'Univers, car il « *possède une partie inférieure et une autre supérieure ; quatre orientations sacrées et un centre* »[Note1295](#). Cette image géométrique du cosmos a dès lors induit la façon dont les Nahua et les Yaqui ont perçu leur présence au monde ainsi que la place de leur corps cherchant à le situer au centre du monde. Le corps complet renvoie alors à la capacité de se placer hors du temps et de se libérer de la séquence linéaire (passé, présent, futur) qui provoque l'effet néfaste du temps. Nous sommes confrontés, comme pour la passion du Christ, au « *revivre* »[Note1296](#) de l'événement comme acte du présent, c'est-à-dire à la synthèse de l'événement vécu qui surgit et ressurgit comme un acte accompli dans un repère temps inefficace. Le Yaqui grâce au corps complet et dans le « *revivre* » de l'acte primordial, celui du proche et du lointain, celui où il redevient origine/terme, pénètre en fait dans le « *degré zéro* » du processus cosmique.

Le feu nouveau

Pour les Nahuas, la fête du feu nouveau exprime aussi, par l'accomplissement des actes mythiques, la réactualisation du principe originaire qui, dans son émergence, renferme l'explication du devenir cosmique. Dans un tel univers, comme l'écrit Jacques Soustelle, « ...*le changement n'est pas conçu comme le résultat d'un devenir plus ou moins étalé dans la durée, mais comme une mutation brusque et totale... La loi du monde c'est l'alternance de qualités distinctes, nettement tranchées, qui dominent, s'évanouissent et réapparaissent, éternellement* »[Note1297](#) .

C'est la condensation au terme de la ligature des années de toutes les conjonctions astronomiques dans la période appelée ueuetilitzli, « *vieillesse* », avec les 65 années vénusiennes, les 104 années solaires et les 146 années divinatoires, qui retrouvent la même date d'origine. La régression des cycles, par leur instantanéité et leur circularité, affirme la force des contraires dans la reproduction du devenir cosmique et détermine, encore une fois, le rapport spatio-temporel des Nahuas. Ils revendiquent la contradiction du temps généré et régénéré dans leur peur constante de l'effondrement du cosmos. Les Nahuas défendent la double perception d'un temps existant et inexistant, d'un temps qu'il faut nourrir et faire mourir, d'un temps où s'exprime le cycle de la vie/mort dont la visée est de rejoindre (par la poésie, le rêve, etc.) le lieu sacré de l'origine du monde.

Eduardo Matos Moctezuma rejoint la pensée amérindienne sur la relative pérennité des choses sur la terre, celle des hommes, des animaux, des plantes, du jour et de la nuit qui naissent et qui meurent pour que le cycle vie/mort puisse encore une fois préfigurer la conception de l'univers dans sa rénovation constante. La phrase « *Se vive una sola vez en la tierra* »[Note1298](#) , que l'on peut traduire par « *on ne vit qu'une seule fois sur la terre* », révèle toute l'incertitude, toute l'angoisse, mais aussi le désir violent de mourir comme un guerrier (mais aussi comme un poète par la voix de « *fleur et chant* », de la poésie) pour rejoindre la demeure du Soleil.

Dans son livre sur la philosophie nahuatl, Miguel León-Portilla fait intervenir la pensée des « *Sages* » nahuas, les tlamatinime « *que Sahagún appela philosophes* »[Note1299](#) , pour démontrer que la vision des Nahuas, dans leur rapport au monde, avait engendré une réflexion riche de concepts, de symboles, sur la perception du monde et de l'homme. Il suffit d'évoquer la poésie « *fleur et chant, in xóchitl in cuicatl* » pour révéler le substrat sur lequel repose une partie de la pensée nahuatl. A l'époque azteca, suivant la doctrine des sages prédécesseurs et présentant une autre réaction au cataclysme prédit, « *il s'est trouvé aussi des penseurs qui, depuis l'époque des Toltèques, ont essayé de faire face à la destruction annoncée en élaborant une conception métaphysique de la divinité et d'une certaine survivance dans l'au-delà. Les traces de cette quête peuvent être révélées dans de nombreux poèmes nahuas* »[Note1300](#) .

Chez les Yaqui, comme nous l'avons déjà évoqué, les termes du poète (créateur) et du visionnaire[Note1301](#) (rêveur) nous renvoie à la sagesse créatrice du *sauro*, celui qui possède la maîtrise du rêve pour se fondre dans la poésie du monde et accomplir ainsi l'acte « *plus ultra* ». Le poète se place dans l'entre-deux, car la poésie, à l'inverse de toutes les autres sciences qui engagent principalement la raison, est l'acte suprême de la création, une activité transportant le guerrier-poète vers les interstices du vrai sentiment.

Telle a été l'inspiration de la philosophie du monde nahuatl car « *fleur et chant* » est la « *voie de l'homme qui, conscient de ses limites, ne se résigne pourtant pas à taire ce qui peut donner un sens à sa vie* »[Note1302](#) .

Cette poésie décrit peut-être, à travers un langage métaphorique, le combat du guerrier-poète sur le chemin de la connaissance, chemin où la voix qui provient du fond de la nature lui donne à entendre la vérité exprimée par « *fleur et chant* ». La philosophie du poète est de ressentir, dans son cœur divinisé, le sens caché des métaphores et la véritable intuition qu'il est plus que ce qu'il paraît être. Grâce à ces métaphores, « *qu'elles soient conçues dans le plus profond de l'être humain ou qu'elles émanent de l'intérieur du ciel, la vérité peut en quelque façon être atteinte... Pour les tlamatinime la seule voie de la connaissance était celle de la poésie Fleurs et Chants* »[Note1303](#) . Le poème nahuatl qui suit en donne toute la substance.

Incertidumbre del fin/Incertitude de la fin[Note1304.](#) .

¿ A dónde iré, ay ?

¿ A dónde iré ?

Dónde está la Dualidad ...

¡ Dificil, ah, difícil !

¡ Acaso es la casa de todos allá

dónde están los que ya no tienen cuerpo,

en el interior del cielo,

o acaso aquí en la tierra es el sitio

dónde están los que ya no tienen cuerpo !

Totalmente nos vamos, totalmente nos vamos.

¡ Nadie perdura en la tierra !

¿ Quién hay que diga: ¿ Dónde están nuestros amigos ?

¡ Alegraos !

Ce poème s'interroge sur la fin de l'homme et sa destinée. Sur la forme par laquelle il rejoindra la Dualité et le lieu où se trouvent ceux qui n'ont plus de corps. Il pose également la question de la disparition totale et du fait que rien ne subsiste sur terre. Le poème reflète en quelque sorte, par l'expression du prodige de la vie/mort, une pensée que l'on retrouve dans beaucoup de sociétés amérindiennes. Les Yaqui, par exemple, dans la tradition orale, mentionnent plusieurs mondes[Note1305.](#) en relation avec les formes magiques et enchantées de l'au-delà : celui de Vari sehua (Bari sewa, Bai sewa), la *Divinité fleur*, que les Prêtres yaqui invoquaient pour que sa puissance protège les guerriers, mais aussi le sewa aniya, le monde des fleurs et du Cerf magique, sewa étant la fleur et le symbole du Cerf dans le langage poético-ésotérique des Yaqui, etc.

« *Fleur et chant* » est un redoublement sémantique, in xóchitl in cuicatl, qui, par son « *unité dédoublée* », exprime la seule vérité sur terre, celle que le poète entrevoit dans son intuition du sens caché des paroles qui illuminent le chemin de la liberté. Le chemin de ceux qui sont capables de « *revivre* » l'autre réalité, celle du mythe qui implique l'annulation du temps et qui permet de retrouver l'origine de sa créativité.

Comme le dit Malinowski, le mythe « *fait revivre une réalité originale... Le mythe... est... une réalité vivante à laquelle on ne cesse de recourir* »[Note1306.](#) .

Le guerrier-poète cherche finalement, à travers les secousses d'une angoisse indicible et l'expression de sa parole fleurie (la poésie), le passage qui mène vers la nature profonde de l'homme, c'est-à-dire le corps complet de « *l'unité dédoublée* ».

Les fondations du mythe

La vision mythique des peuples amérindiens exprime un engagement dont la volonté est de comprendre leur propre avènement comme le fondement de la vérité absolue, source d'inspiration par laquelle ils tentent de résoudre les problèmes de caractère spirituel « *qui de tout temps ont inquiété l'âme humaine : création de l'univers, fonctions divines, rapports entre dieu et l'homme, problème de l'homme, du devoir, de la vérité... origine des êtres et des choses ; la vie, la mort et la destinée humaine ; lois de la causalité des phénomènes, etc.* »[Note1307](#) .

Ainsi, les *Anales de Cuauhtitlán*, *Historia tolteca chichimeca*, la *Leyenda de los Soles*, les *Crónicas mexicanas*, etc., mais aussi le *Popol Vuh*, le *Chilam Balam*, les mythes et légendes de tous les peuples amérindiens renferment une cosmovision propre à fonder le noyau commun des sources citées[Note1308](#) . D'ailleurs, comme le souligne Le Clézio, le calendrier suscite de nombreuses questions. Par exemple : comment ce même « *calendrier a-t-il pu être connu par des peuples aussi différents que les Toltèques, les Aztèques et les nations barbares du nord-ouest, Apaches, Sioux, Arapahoes, jusqu'aux limites du continent, Iroquois, Kwakiutl ?* »[Note1309](#) , mais aussi comment l'importance du mysticisme des peuples amérindiens, dans leur vision du monde, dans leur idée d'un écoulement du temps cyclique, a-t-elle pu imprégner aussi bien la mythologie des Tolteca, des Azteca, que celle des Maya ? Pour Le Clézio, la réponse prend forme dans le fait que le « *calendrier exprime sans doute une pensée philosophique liée aux mythes d'origine des cultures amérindiennes, où dominant la croyance dans un monde carré divisé en orient et en couleurs, et la conception sphérique d'un univers où tout est sans cesse recommencé* »[Note1310](#) .

La tradition orale des Amérindiens, mais aussi les Codex des Nahua, des Maya ou des Mixteca, expriment l'appartenance à une culture commune et affirme, par l'écllosion de mythes et de croyances identiques, la présence, dans un temps très ancien, des différents noyaux fondateurs du substrat mythique.

Ainsi, 1 200 ans av. J.-C., nous pouvons déjà mentionner : les Soleils ou Âges cosmogoniques, les différents calendriers, les deux paradis qui délimitent la trajectoire du soleil du levant au couchant, Tlalocan (le paradis terrestre de Tlaloc) et Tamoanchan (le paradis mythique et lieu d'origine des dieux), la Dualité sacrée Ometéotl, le dieu de la pluie Tlaloc, etc., qui étendent leur influence jusqu'à des zones géographiques très éloignées les unes des autres. Les Azteca, ajoute Miguel León-Portilla, en « *mélangeant les mythes et les traditions, ils (les tlamatinime) rappellent le souvenir, non seulement des Toltèques, mais aussi des fondateurs de Teotihuacan et enfin de peuples encore plus anciens, comme ceux qui peuplèrent la mythique Tamoanchan,... à qui ils attribuaient l'invention du calendrier et la possession des livres qui contenaient les doctrines religieuses* »[Note1311](#) .

On comprend mieux pourquoi les peuples amérindiens, pour la plupart, recèlent de secrètes affinités et détiennent, semble-t-il, dans leur mémoire, le souvenir enfoui qu'ils appartiennent à une même origine.

La **Relation**[Note1312](#). (page suivante) exprime la volonté des nouveaux arrivants, sur le plateau de l'Anahuac, de se placer dans un cadre référentiel qui permet aux tlamatinime de formuler, par les liens qui les unissent à la culture mère des côtes du Golfe, une parole fondatrice de leur légitimité. La **Relation**, par son style, rappelle aussi la forme de la poésie ancienne nahuatl et fait référence, par la mention faite à Tloque Nahuaque, le « *Seigneur du proche et du contigu* », qui n'est autre que le principe duel et fondamental de tout ce qui existe (la Dualité suprême connue sous le nom d'Ometéotl), à une époque très éloignée.

Le texte suivant (de la **Relation**) contient toute la conscience du Mexique antique qui nous permet de mettre en évidence la parenté entre la cosmovision du peuple yaqui et la réalité mythique des Nahua. Par exemple, autour des termes déjà mentionnés, comme le yoawa, le monde de la poésie et des fleurs, le rêveur, les forces de la « *surnature* », les concepts de centre et de dualité, mais aussi de l'ombre et de la lumière (le corps), de la métamorphose, etc., s'expriment ces concordances qui nous emportent vers un passé très lointain. En fait, nous retrouvons ici l'origine de la sagesse, du savoir (la tamatiliztli des Nahua), que les tlamatinime avouent

détenir de leurs ancêtres les « *Toltecat* », ces hommes de connaissance qui étaient capables de dépasser leur condition humaine.

La Relation :

Voici la Relation
que les Anciens avaient l'habitude de faire :
à une époque
que personne ne peut calculer,
dont personne ne peut avoir le souvenir,
ceux qui vinrent ici semer
les aïeux, les aïeules,
arrivèrent,
suivirent le chemin,
le nettochèrent, l'achevèrent,
ils vinrent gouverner cette terre
qui était désignée par un seul nom,
comme si c'était devenu un monde réduit.
Ils arrivèrent par eau, sur des bateaux,
en plusieurs groupes
ils débarquèrent au bord de l'eau
sur la côte nord, où ils laissèrent leurs barques.
Cet endroit s'appelle
Panutla,
ce qui signifie
« par où l'on passe sur l'eau ».
Maintenant on dit Pantla (Panuco).
Puis ils longèrent le bord de l'eau,
cherchant les montagnes,
des montagnes blanches
et d'autres qui fument...
Mais ils n'allaient pas pour leur plaisir,
leurs prêtres les guidaient
et leur dieu leur parlait.
Ils arrivèrent
à l'endroit qui se nomme Tamoanchan,
qui veut dire « nous cherchons notre maison ».
Et ils y demeurèrent quelque temps.
Ceux qui demeuraient là étaient des sages,
ceux qu'on appelle les maîtres des codex.
Mais ils n'y demeurèrent pas longtemps,
les sages partirent, regagnèrent leurs barques,
en emportant l'encre noire et rouge,
les Codex et les peintures,
en emportant tous les arts,
la musique des flûtes.
Et, quand ils furent sur le point de partir,
ils convoquèrent tous ceux qui allaient rester
et leur dirent
« Notre Seigneur,
Tloque Nahuaque,
qui est Nuit et Vent,

a dit que vous vivrez ici,
 que c'est ici que nous vous avons semés,
 cette terre, c'est notre Seigneur qui vous l'a donnée,
 c'est ce que vous méritez, votre récompense.
 Maintenant, lentement, notre Seigneur s'en va plus loin,
 notre Seigneur Tloque Nahuaque.
 Et nous partons avec lui, nous l'accompagnons,
 partout où il va,
 le Seigneur Nuit, Vent,
 notre Seigneur Tloque Nahuaque,
 car il s'en va, mais reviendra,
 il apparaîtra à nouveau,
 viendra vous rendre visite,
 quand son chemin, la terre, sera sur le point de se terminer,
 quand il arrivera à la fin, à son achèvement,
 c'est lui qui sortira pour mettre fin au monde.
 Mais vous, vous vivrez ici,
 C'est ici que vous conserverez votre cadeau, votre récompense,
 ce qu'il y a ici, ce qui pousse ici,
 ce qui se trouve dans la terre,
 sera la récompense de vos mérites.
 C'est ainsi que l'a décidé celui que vous avez suivi.
 A présent nous partons, nous le suivons
 où il va. »
 Après cela les porteurs des dieux s'en furent,
 ceux qui portaient sur le dos les paquets,
 et leur dieu leur parlait, à ce qu'on dit.
 Et en partant ils empruntèrent la direction
 du visage du soleil,
 ils emportèrent l'encre noire et rouge,
 les codex, les peintures,
 et toute la connaissance, la Toltecáyotl,
 ils emportèrent tout,
 les livres de chants et les flûtes.
 Seuls restèrent
 quatre vieux sages :
 l'un avait nom Oxomoco,
 l'autre, Cipactonal,
 les autres, Tlaltetecuïn et Xochicahuaca.
 Et, quand les sages furent partis,
 les quatre vieillards se réunirent et dirent :
 Est-ce que le soleil brillera ? Est-ce que le jour se lèvera ?
 Comment vont vivre les *macehuals* ? Comment vont ils s'établir.
 Parce qu'ils ont emporté
 L'encre noire et rouge (les codex),
 parce qu'elle n'est plus là,
 comment existeront les *macehuals* ?
 Comment la terre,
 la cité,
 demeureront ?
 Comment y aura-t-il stabilité ?
 Qui va nous gouverner,

nous guider,
 nous montrer le chemin ?
 Quelle sera notre norme ?
 Quelle sera notre mesure ?
 Quel sera notre modèle ?
 D'où faudra-t-il partir ?
 Qu'est-ce qui pourra devenir torche et lumière ? ».
 C'est alors qu'ils inventèrent le compte des destins,
 les annales et le compte des années,
 le livre des rêves,
 et dès lors tout ce qui a été ordonné et a été conservé,
 tout ce qui a été suivi,
 pendant tout le temps
 que durèrent la seigneurie des Toltèques,
 la seigneurie des Tecpanèques,
 la seigneurie des Mexica
 et toutes les seigneuries des Chichimèques.

La **Relation** exprime la parole d'une tradition qui, dans la fusion des éléments historiques et mythologiques, cherche à pérenniser la connaissance que les « Sages » ont emportée ; en « *partant ils empruntèrent la direction du visage du soleil, ils emportèrent l'encre noire et rouge, les codex, les peintures, et toute la connaissance, la Toltecáyotl, ils emportèrent tout, les livres de chants et les flûtes* ».

Le « *visage du soleil* », c'est-à-dire son mouvement, son action, dont nous avons déjà évoqué le parallélisme avec la position de l'homme yaqui, du Yo'eme au centre du cercle cosmique, nous situe dans un univers de la connaissance, celui de « *l'encre noire et rouge* » (lieu sacré du Tlillan Tlapallan, situé à l'est), qui appartient à ceux qui ont acquis l'enseignement et le titre de Quetzalcóatl. Et, c'est pour cette raison que Quetzalcóatl est le « *symbole du savoir et de l'origine de tout bien. C'est ce que symbolise le terme de Toltecáyotl, dans sa signification abstraite de Toltéquité* »[Note1313](#). .

Mais le « *visage du soleil* », nous renvoie aussi au nahual et au tonal, à la dualité, à cette nécessité, pour les « Sages » nahua, dans la transmission du savoir, de faire prendre « *un visage, un cœur* » aux jeunes élèves instruits. Le vocable nahuatl teixcuitiani, « *qui fait prendre un visage aux autres* », exprime toute la densité de la sagesse nahuatl dans son désir de provoquer la Toltéquité. Enfin, le « Sage » est aussi teyocoyani, « *inventeur de gens, d'hommes* », celui qui, tel un dieu, ouvre la voie vers l'Omeyocan, le « *lieu de la Dualité* ». D'ailleurs, teyocoyani est l'un des titres que l'on attribue à Ometéotl (dont le visage double prend le nom de Tezcatlipoca/Tezcatlanextia), mais aussi à Quetzalcóatl, symbole de « *la sagesse créatrice de la dualité* »[Note1314](#). .

Partie 3 - fig. 12. Une forme de la dualité. Mictlantecuhtli-Quetzalcóatl unis par le dos. (Codex Borgia).



La Toltéquité

Les Tolteca, dans leur quête du lieu où naît la lumière (le Tlillan Tlapallan), entrevoient que l'homme, maître de sa conscience, peut vaincre la réalité transitoire de son existence et rejoindre ainsi la contrée de la sagesse qui transcende la mort dans l'expression de la Toltecáyotl, la « *Toltéquité* ». Pour Miguel León-Portilla, la Toltecáyotl (vocable qui dérive de Toltéca-tl), signifie, dans un sens littéral, « *essence et ensemble des créations des Tolteca* »[Note1315](#), que l'on doit aussi saisir, dans un sens abstrait, comme le legs de Quetzalcóatl. Ce dernier, par son héritage, a alors offert aux hommes la connaissance de « *l'encre noire et rouge* », du calendrier, du mouvement des astres, des arts (la musique, la poésie, etc.) de la huehuetlamaniliztli, « *l'ancienne règle de vie* », du culte des dieux...[Note1316](#). Le concept préhispanique de Toltecáyotl traduit, en fait, le « *raffinement et la richesse complexe d'une culture* »[Note1317](#), dont la sagesse et la conscience procèdent de la culture nahuatl.

Ainsi, par leur Toltéquité, les Tolteca pérennisent une pensée philosophique (transmise sous l'empire azteca par les tlaminime) dont l'idéal fait resurgir l'influence de la culture mère de la côte du Golfe. Ce lieu renvoie à la mythique Tamoanchan dont le legs culturel est désigné par le vocable yuhcatiliztli que Miguel León-Portilla traduit en espagnol par « *la acción que lleva a existir de un modo determinado* » ou plus simplement par « *el existir de un modo determinado* », que nous pouvons traduire littéralement par « *exister d'une façon déterminée* ». Mais, ce qui a vraiment attiré notre attention, dans le sens attribué au vocable yuhcatiliztli, toujours d'après Miguel León-Portilla, ce sont les notions de mouvement et de dynamique que le terme en question renferme. Nous voici à nouveau confrontés à cette notion de mouvement dont le propos est d'interroger les actes accomplis pour rendre responsable l'individu de sa façon d'exister. Ce qui prime, en quelque sorte pour les Nahuatl, c'est d'échapper au statique pour saisir l'impulsion de la Toltéquité et entrevoir toute la puissance de la connaissance transmise par Quetzalcóatl.

La Toltecáyotl offre à l'homme de connaissance, à celui qui recherche le mouvement et la dynamique de ses actions, la possibilité de consacrer toute son énergie à l'ensemble des arts tolteca et de comprendre que l'accomplissement de sa vraie nature « *ne pouvait être atteinte que si l'on dépassait la réalité immédiate, en allant au-delà de l'immensité océane qui entoure le monde, dans cette contrée noire et rouge appelée Tlilan, Tlapalan* »[Note1318](#). Et, dans sa volonté de mouvement, de dépassement, de créativité, pour rejoindre le lieu de la Dualité, le tolteca, par les fonctions et les sens multiples que son nom lui confère comme toltécatl, « *artiste* », ten-toltécatl, « *artiste de la lèvres ou de la parole* », ma-toltécatl, « *artiste de la main* », mais aussi inventeur de la médecine, maître artisan, connaisseur des étoiles, etc., cherche à devenir l'artisan de sa véritable destinée.

Dans son livre *La pensée des anciens mexicains*, Laurette Séjourné partage le même sentiment : le tolteca a été l'inventeur de l'art d'interpréter les rêves et celui qui a appris à reconnaître le mouvement des cieux et des étoiles. Enfin, Christian Duverger dit, à propos des Tolteca, qu'ils sont « *présentés ou décrits comme des savants : connaisseurs des vertus des plantes, inventeurs du calendrier et de l'art divinatoire, initiés aux mouvements des astres, ouverts aux spéculations philosophiques et théologiques...* »[Note1319](#).

L'art de la parole, pour interroger un aspect précis des qualités du tolteca et revenir aux Yaqui, le père Andrés Pérez de Ribas l'a signalé lorsqu'il s'est servi du vocable nahuatl tlatolli[Note1320](#), pour souligner la fonction et « *l'essence de la parole* »[Note1321](#), au sein du peuple yaqui. Ainsi, le pouvoir de la parole, chez les Yaqui, comme nous l'avons déjà indiqué, répond à une fonction et à une autorité qui vient se situer sur le même niveau d'incidence que celui que le tolteca accordait, par exemple, à la parole des huehuetlatolli, « *conversation des anciens* », par la formulation de la huehuetlamaniliztli, « *l'ancienne règle de vie* ». Leticia Varela, pour aborder un trait encore plus significatif de l'expression de la Toltéquité, a mis en évidence, autour du symbolisme poétique des chants yaqui, le parallélisme étroit qui existait entre la poésie yaqui et le in xóchtli, in cuicatli, c'est-à-dire la parole « *fleur et chant* » du poète tolteca[Note1322](#). D'ailleurs,

à partir de ce qu'elle nomme un « *parallélisme surprenant* »[Note1323](#), Leticia Varela considère qu'il existe une « *relation directe entre l'ethnie yaqui et la pensée tolteca* »[Note1324](#). Le symbolisme de la poésie yaqui nous renvoie à cette appréciation du professeur Manuel Sandomingo qui a fortement insisté sur l'existence d'une époque où les Yaqui auraient connu une véritable apogée de l'art poétique. Enfin, pour donner un dernier exemple, le Sewa yo'eme, par sa dimension « *plus ultra* », se superpose à la figure de Quetzalcóatl (le maître de la Toltéquité) car pour les Yaqui il constitue, par son symbolisme floral, le « *prototype de l'homme parfait [...] situé au centre de l'Univers* »[Note1325](#).

Le vocable tolteca, par ses différents niveaux d'acception, définit le trait fondamental de la Toltéquité que Quetzalcóatl, véritable démiurge, personnifie à travers l'acte immolateur l'emportant vers son « *origine lumineuse* »[Note1326](#), c'est-à-dire le Tlillan Tlapallan. Alors, le guerrier-poète tolteca, par l'étude des préceptes initiatiques transmis par Quetzalcóatl et la Xochitlahtolli, la « *Parole fleurie* », parvient à ressentir le message dont la profondeur lui permet de restituer à son corps sa dualité et de rejoindre son « *origine lumineuse* ». Le guerrier-poète tolteca réintègre, comme le Sewa yo'eme, la demeure du monde autre des ancêtres.

Ces Préceptes initiatiques sont l'une des doctrines de l'Ordre[Note1327](#) fondé par Quetzalcóatl et connu sous le nom des Chevaliers Aigles et des Chevaliers Tigres. L'Ordre, sous l'auto-rité des Azteca, a assumé un rôle beaucoup plus versé dans l'art de la guerre que dans celui que son fondateur avait initialement élaboré, c'est-à-dire favoriser la perception de la Dualité suprême.

La Toltéquité est une connaissance surgissant des profondeurs d'un Ordre initiatique où le nom de Quetzalcóatl détient le secret de l'efflorescence car, dans la double polarité de son propre nom, Quetzal (Oiseau/Esprit) / Cóatl (Serpent/Matière), il possède les quali-tés pour faire « *éclore l'espace où se rencontre le Ciel et la Terre. [...] Il est le modèle éthique par excellence, le guide constant de la recherche métaphysique propre aux peuples méso-américains* »[Note1328](#). Quetzalcóatl à la fois « *homme-dieu et homme-planète* »[Note1329](#) est le symbole de l'union des forces contraires (Esprit/Matière), celui qui a « *inauguré l'ère du Centre en révélant l'existence d'une force capable de sauver de l'inertie* »[Note1330](#) ainsi que le représentant du souffle divin qui transforme la matière et ouvre pour l'homme le che-min vers l'esprit.

Dans la vision nahuatl, le redoublement sémantique « *un visage et un cœur* », in ixtli in yollotl, est le chemin que le guerrier-tolteca doit parcourir et sur lequel il s'éprouve afin de « *trouver la seule vérité sur terre, la poésie, fleur et chant* »[Note1331](#). Ainsi, le guerrier, dans la double expression « *un cœur, un visage* » reconnaît l'importance du yollotl, « *ce qui confère le mouvement, la vie* » — mot dérivé de la même racine qu'ollin[Note1332](#) —, et du olin, « *mouvement* », c'est-à-dire le souffle divin de tlayolteuviani, « *cœur divinisateur des choses* », qui fait de lui un tolteca, un homme de connaissance.

Quetzalcóatl, dans son ascension vers sa plénitude lumineuse, affirme « *que le chemin de la spiritualité doit se parcourir avec une lente ténacité et sous l'égide d'un haut enseignement. L'ascension à des niveaux différents de conscience ne se réalise point par la voie intellectuelle. Rien, véritablement, ne s'apprend. Tout doit s'éprouver... chacun d'entre nous est déjà détenteur d'un degré personnel de perception, mais rien ne se réalise sans l'abandon préalable de la personne. Tant qu'elle est présente dans le men-tal, il ne se passe rien* »[Note1333](#).

Quoiqu'il en soit, l'exploration des confins de l'existence humaine à travers ses particularités esquisse les différentes possibilités d'accéder, par des voies originelles (les mythes, les conceptions autres du monde naturel, les systèmes de croyances, etc.) à la découverte, ou plutôt à la redécouverte d'une pensée mythique. La pensée amérindienne, longtemps ignorée et intrinsèquement autre, peut éventuellement faire découvrir à l'homme des sociétés modernes que, sous ses aspects d'histoires légendaires, le mythe évoque, pour les peuples amérindiens, le fondement même de leur société. Et, lorsque Carl. G. Jung intitule l'un de ses livres *L'homme à la découverte de son âme*, il souligne par là que l'homme, dans la perte de sa spiritualité ou de ses croyances ancestrales, est à la recherche d'un mythe capable de lui redonner sa force créatrice. On comprend

mieux pourquoi la vision mythique des peuples amérindiens, dans l'intuition de leur propre réalité (et cela semble être encore le cas de nos jours), peut froisser le sentiment de l'homme moderne dans le cadre de ses repères culturels.

Encore une fois, la mythologie nahuatl, la *Légende des Soleils*, les *Annales de Cuauhtitlán*, les Chroniques mexicaines, le *Popol Vuh*, le *Chilam Balam*, ainsi que les légendes et mythes des peuples amérindiens (ceux des Yaqui) sont les documents qui nous permettent de situer, dans un cadre référentiel et scientifique, toute la teneur de la cosmovision nahuatl autour de sa perception du monde. D'ailleurs, à partir des concordances signalées, nous avons observé que les thématiques abordées, autour de la description du monde autre, les qualités du guerrier-tolteca, la parole fleurie, le symbolisme poétique, etc., s'insèrent dans une cosmovision commune à de nombreux peuples amérindiens. Ce phénomène de concordance préfigure, en fait, une perception du monde articulé à partir de la double polarité de la nature/surnature fondée sur la certitude que c'est dans la dualité qu'il faut trouver l'équilibre.

Le monde dual

La force poétique de la *Légende des Soleils* transmet aux hommes l'origine de la création/destruction des quatre premiers Âges et rapporte toute la complexité des relations entre les dieux et l'humanité. Ainsi, par leur connaissance naturelle, les hommes ont déterminé le système dans lequel ils ont situé l'ordre progressif de toutes les créations, c'est-à-dire une forme de pensée qui leur a permis de concevoir la demeure des dieux, la position des astres, la création de la terre, etc.

Dans ce système, le processus dynamique, avec « *l'apparition du Ciel et de la Mer, puis la Terre et son contenu : le règne minéral, végétal et animal, et enfin l'homme...* »[Note1334](#), est en accord avec la réalité scientifique et détermine, pour les Nahuas, le dieu incréé Ometéotl (dieu de la Dualité). Ometéotl est, dans l'expression de son origine, le principe moyocoyani, « *celui qui s'invente lui-même et qui se pense lui-même* », celui qui est à l'origine des quatre Soleils ou Âges de la mythologie nahuatl.

Le quadrant cosmique, formateur de la pensée amérindienne, repose sur l'action des quatre Tezcatlipoca, les fils et dédoublements d'Ometéotl qui, à tour de rôle et à partir de leur propre centre, mais chacun depuis son quadrant respectif, tente de dominer l'un des quatre Âges dans cette lutte continue pour s'identifier au soleil. La volonté de détenir le pouvoir, symbolisée par la maîtrise des forces naturelles de la terre, de l'air, du feu et de l'eau, correspond à la période pendant laquelle l'un des quatre fils réussit à contenir les autres dans un équilibre à l'harmonie cyclique. Ainsi les Tezcatlipoca luttent pour accéder au privilège échu à Ometéotl, c'est-à-dire devenir, l'espace d'un instant, le centre et le soutien de l'univers. Un instant qui, pour les hommes, durait plus d'une vie et déterminait leurs destinées. Enfin, les Tezcatlipoca, dans le mouvement des forces contraires, représentent les luttes qui dynamisent un univers qui se détruit, disparaît et surgit à nouveau mais dans une dimension où seul Ometéotl détient le vrai pouvoir de la création.

La formation d'un nouvel Âge résulte alors de l'existence quadrifide, et non isolée, des Tezcatlipoca qui s'opposent et font apparaître les monstres de la terre, du vent, du feu et de l'eau qui, sous leur influence, luttent pour donner naissance au nouveau Soleil.

Dans la mythologie yaqui, les éléments du vent, du feu, de l'eau, de l'éclair et du tonnerre sont liés au dieu Yuku, dieu de la pluie, qui a pour nom, dans cette fonction, Yuku ya'ut, mais aussi monstre marin responsable des pluies torrentielles et des inondations, que l'on retrouve dans les mythes des peuples amérindiens tels que les Azteca, Huichol, Cora, Mixe, Zuñi, Hopi et Sia du Sud-Ouest des États-Unis. Yuku ya'ut reconnaît, dans ses manifestations, l'action de Suawaka (l'Étoile filante, le Météore) qui lance des harpons de feu pour tuer les serpents à sept têtes (les Chupúkame), et de Tukawiru (le vautour nocturne), seul capable de dépasser la région des trois vents pour rejoindre la maison du vent où habite Yuku.

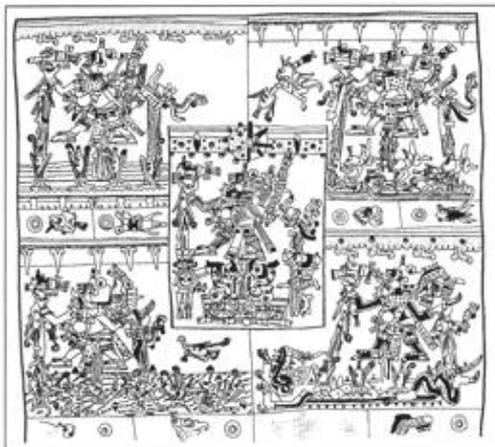
Ometéotl, dans la création/destruction des fondements de la terre, peut, par son principe même de nombril et de centre de l'Univers, mais aussi par sa fonction de Tlallamanac « *Qui soutient la terre* », résoudre le devenir et l'évolution du Tlalticpac, « *Sur la terre* ». Ainsi, le processus de création/destruction détermine toute la pensée nahuatl qui, dans sa recherche de la vérité, tente de pressentir l'Omeyocan, lieu de la Dualité duquel proviennent les « *fleurs et les chants* ».

Finalement, les quatre éléments (eau, terre, feu, air) sont, par leur instabilité, des forces cosmiques redoutables et violentes qui, dans *l'Histoire des Mexicains*, sont symbolisées par les quatre fils d'Ometéotl. Ainsi, les périodes cosmiques avec « *les tigres, monstres de la terre, le vent, le feu et l'eau coïncident, en vertu d'un parallélisme surprenant, avec les quatre racines (ritsomata) telles qu'elles ont été conçues par Empédocle, puis transmises par Aristote* »[Note1335](#).

Miguel León-Portilla ajoute : « *Seler a fort justement signalé les relations entre les périodes cosmiques et les quatre éléments : Ces quatre âges préhistoriques ou précosmiques différents, orientés chacun selon une direction du ciel, se trouvent merveilleusement liés aux quatre éléments connus de l'Antiquité, qui constituent la base des conceptions relatives à la nature des peuples civilisés, de l'Orient classique jusqu'à nos jours : l'eau, la terre, l'air et le feu* »[Note1336](#).

D'ailleurs, la pensée nahuatl, dans l'imbrication des éléments naturels avec le principe créateur (le dédoublement de la double personnalité d'Ometéotl) sous la désignation d'Omecíhuatl, « *Dame deux* », le principe féminin, et d'Ometecuhli, « *Seigneur deux* », le principe masculin, synthétise l'importance des quatre éléments, des quatre périodes cosmiques, mais aussi des quatre directions de l'espace (avec les notions d'horizontalité et de verticalité) et des luttes entre Tezcatlipoca et Quetzalcóatl.

Partie 3 - fig. 13. Orientations de l'univers (Codex Borgia).



Source : Dictionario de mitología y religión de Mesoamérica, Yolotl González Torres.

Dans cet univers, Ometéotl (l'axe cosmique) provoque la première création du monde qui apparaît conjointement et sans temporalité dans une époque (les premières phrases de la **Relation**) qui ne connaît pas encore le compte du temps, des jours, des années et des Soleils. Ometéotl définit aussi, par cette première création, les éléments cosmogoniques et cosmologiques du principe double, sous la désignation de Tonacatecuhtli « *Seigneur de notre nourriture* » et de Tonacacíhuatl « *Dame de notre nourriture* » (autre nom de la Dualité suprême). L'engendrement et l'enfantement de ses fils (les quatre Tezcatlipoca) avec leurs couleurs et leurs directions respectives, ainsi que la création du soleil, du feu, du premier couple humain Oxomoco (l'homme) et Cipactónal (la femme), que Sahagún[Note1337](#) décrit comme les savants, les décideurs d'horoscopes, les maîtres nécromanciens, répondent également au principe créateur de la Dualité. L'aspect du double se manifeste donc continuellement ; sur terre, il est représenté par ceux qui, dans la **Relation**, sont

appelés Oxomoco, Cipactónal, Xochicahuaca, « celui qui possède des fleurs, des enchantements », et Tlaltetecuïn, « celui qui saute en blessant la terre » [Note1338](#), inventeurs du calendrier et de l'art d'interpréter les rêves.

Ils se font appeler Amoxhuaque, « ceux qui racontent les livres, les peintures », et sont les quatre « Sages » qui ont donné naissance aux macehualli, « ceux qui ont été mérités par la pénitence », ou plutôt qui, dans le mythe de la création de l'homme par Quetzalcóatl, ont pour tâche de surveiller et de faire travailler les hommes. Cipactónal reçoit enfin les grains de maïs qui, en plus de leur fonction agricole, symbolisent la pratique de la médecine, de la divination et de la sorcellerie, dont nous trouvons encore l'usage chez les sorciers actuels.

Partie 3 - fig. 14. Oxomuco et Cipactónal, le premier couple humain.
Codex Borbonicus.



Source : Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica, Yolotl González Torres.

L'époque primitive est donc marquée par l'apparition du temps (avec les jours, les mois, les années), par la verticalité des treize ciels jusqu'à l'Omeyocan et des neuf divisions de l'inframonde jusqu'au Mictlan, « la contrée des morts, l'au-delà », dont la dualité est signifiée par le binôme Mictlantecuhtli, « Seigneur de la contrée des morts », Mictecacihuatl, « Dame de la contrée des morts ». Mais elle l'est aussi par l'horizontalité avec Teoatl, « Eau divine », ou Ilhuicaatl, « Eau céleste », qui entoure la Terre et lui confère la mention d'anneau aquatique, c'est-à-dire « ce qui est entièrement entouré d'eau ».

Cet anneau aquatique, avec la terre, forme le Cem-anahuac, « sur le pourtour ou l'an-neau complet de l'eau », dont la disposition quadripartite, avec ses forces antagonistes, a divergé à partir du centre (le nombril de la terre) pour se joindre sur la ligne d'horizon de « l'Eau céleste ». De cette « Eau » a surgi Cipactli, le « Caïman », pour que naisse Tlaltecuhtli, « Seigneur/Dame de la terre », Divinité féminine/masculine ou monstre androgyne qui, par le dédoublement de Cipactli (la césure entre le versant féminin et le versant masculin du cosmos), forme la terre et le ciel.

Enfin, le premier Âge ou première création de l'univers, qui émerge « junto y sin diferencia de tiempo » [Note1339](#), c'est-à-dire simultanément, est un monde sans temporalité placé sous l'influence d'un demi-Soleil ; à partir de ce moment, le contenu du mythe annonce le cycle des quatre Soleils. La destruction du quatrième Soleil donne naissance au cinquième Soleil, le Ollintonatiuh, celui qui gouverne notre destin. Nous avons, en résumé, trois créations, celle de l'Univers, celle des cycles des quatre Soleils et, pour finir, celle du Soleil de mouvement.

La relation de *l'Histoire des Mexicains par leurs peintures* [Note1340](#), texte très ancien, nous propose une version de la première création de l'univers :

- 1) Six cents années après leur naissance, les quatre dieux frères, fils de Tonacatecli (Tonacatecuhtli), se réunirent et se dirent que le moment était venu d'ordonner ce qu'ils devaient faire ainsi que la loi qu'ils devaient suivre.
- 2) Tous confièrent à Quetzalcóatl et à Uchilobi (Huitzilopochtli) l'exécution de ce qui devait être fait,
- 3) Et ces deux dieux, suivant le mandat et l'avis des deux autres, firent le feu, puis un demi-soleil, qui, n'étant pas entier, ne brillait guère.
- 4) Puis ils firent un homme et une femme. Ils appelèrent l'homme Oxomoco et la femme Cipastonal (Cipactónal). Ils leur donnèrent l'ordre de labourer la terre et, pour ce qui est de la femme, de filer et de tisser, ils leur apprirent que d'eux naîtraient les *macehuales* et qu'ils ne devaient pas se reposer, mais travailler toujours.
- 5) A la femme, les dieux donnèrent certaines graines de maïs, pour qu'elle pût procéder à des guérisons et se servir de divination et de sorcellerie, usages que les femmes d'aujourd'hui pratiquent toujours.
- 6) Ensuite ils créèrent les jours et les répartirent en mois de vingt jours, en sorte qu'ils comptèrent dix-huit mois pour chaque année et que le nombre de jours fut de trois cent soixante, comme on le dira plus loin.
- 7) Puis ils créèrent Mitliltlatteclat (Mictlantecuhtli) et Michitecaciglat (Mictecacihuatl), mari et femme, dieux de l'enfer. C'est là qu'ils les placèrent.
- 8) Puis ils créèrent les ciels, allant jusqu'au treizième ciel, et ils créèrent l'eau,
- 9) et dans l'eau ils créèrent un grand poisson, *cipoa quacli* (*Cipactli*), qui est comme un caïman, et de ce poisson ils firent la terre...

Les éléments formateurs de la pensée nahuatl élaborent enfin, à partir de la répartition des quatre Tezcatlipoca, le quadrant cosmique qui distribue les quatre points solsticiaux, les quatre coins de l'Univers (avec ses différentes couleurs), les quatre fois cinq [Note1341](#), signes du système calendaire, mais surtout les quatre porteurs soutiens du ciel, représentés par Tezcatlipoca (sous le nom de Tezcacuáhuítl, « *Arbre aux miroirs* ») et Quetzalcóatl (sous le nom de Quetzalhuéxotl, « *Saule précieux* »). Recevant l'aide de quatre hom-mes-dieux, les Atlantes Tolteca, ces derniers portent le ciel.

La séparation du ciel et de la terre, accomplie par Quetzalcóatl et Tezcatlipoca, dans la métaphore de leur transformation en arbres, ou par les quatre hommes-dieux Cuauhtémoc « *Soleil dans son déclin* », Itzcóatl « *Serpent d'obsidienne* », Itzmalli et Tenexúchitl, représente le chemin emprunté par les « *entités animiques* » [Note1342](#), pour rejoindre, par l'intérieur des troncs, le paradis du Tamoanchan. Le retour à l'origine passe par le retour au centre et à la circulation des flux contraires de l'Arbre cosmique.

L'Arbre cosmique

Tamoanchan est l'Arbre cosmique. Il est à la fois un, quatre et cinq [Note1343](#) ; Arbre où convergent toutes les réciprociétés des quatre éléments (eau, terre, air et feu), des quatre vents, des quatre astres (Vénus, le Soleil, la Lune et la Terre), des quatre saisons, etc.

Tamoanchan, comme centre et quadrant des quatre porteurs, mais aussi comme anneau torsadé (malinalli), évoque le parcours des « *entités animiques* » (tonal, yolliotl, ihíyotl, flux vitaux en relation avec la tête, le cœur et le foie), de toutes les créatures vivantes, pour rejoindre le paradis mythique de Tamoanchan/Tlalocan.

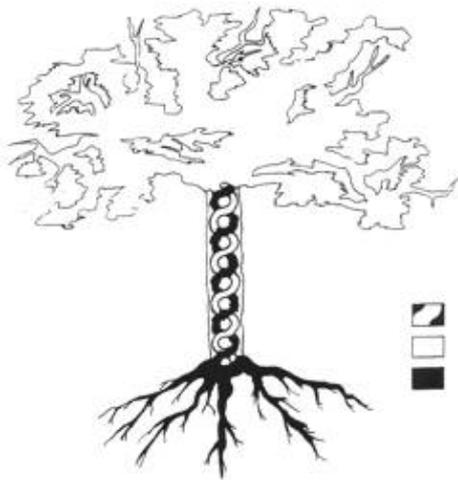
Le « Tamoanchan est un au centre du cosmos, il est quatre comme ensemble des piliers séparant le ciel de l'inframonde. Il est cinq dans sa totalité »[Note1344](#). C'est, dans l'art poétique, le « lieu fendu où s'élève l'arbre fleuri », le Xelihuacan ou xelihuacan / in quetzaco xochicuahuitl. Arbre dont il est formellement interdit de cueillir les fruits, il délimite les trois sphères cosmiques :

Le ciel par son feuillage.

Le centre de la terre par son tronc double et fendu (opposition des forces contraires du malinalli).

L'inframonde par ses racines.

Partie 3 - fig. 15. Tamoanchan formé par Tonatiuh Ichan et Tlalocan.



Source : Les paradis de brume, Alfredo López Austin.

Le Tamoanchan est l'Arbre qui participe du double, de la dualité. Il dresse sa ramure feuillée vers le ciel et ses racines profondes vers l'inframonde. Son tronc double et torsadé forme les deux vaisseaux de la confluence des forces chaudes et masculines du ciel. Tlalocan est la moitié froide de l'Arbre cosmique plongeant, par son tronc obscur, ses racines dans le monde de la mort, des jaguars féroces. L'autre moitié, Tonatiuh Ichan, est le tronc chaud ouvrant vers la cime son feuillage couvert d'or, d'oiseaux et de fleurs, domaine omniscient de l'Aigle divin et des « entités animiques ».

Pour les Yaqui, le Kuta nokame, « l'Arbre prophète », évolue sur le même registre car il établit la translation, à partir de l'axe, entre les trois espaces de communication, entre ce qui coalise les Yaqui au monde des ancêtres. L'Arbre, c'est-à-dire Itom'achai, dans le symbolisme profond de la poésie et du chant yaqui, lors de la célébration de la danse du Cerf, par exemple, est alors évoqué comme la personnification de l'Ancêtre tandis que les fleurs, les branches des arbres, vont représenter les frères ancêtres. Enfin, le Cerf, par sa double qualité et sa position centrale désigne aux Yaqui l'axe, le point de rencontre, par lequel les vivants et les défunts retrouvent leur unité. Par l'arbre ou plutôt par le point de rencontre (l'axe) les Yaqui acquièrent alors la capacité de rejoindre la demeure de Itom'achai, le tronc incandescent qui se superpose à l'Arbre fleuri du Tamoanchan[Note1345](#), des Nahuas. La présence de l'arbre (situant l'axe) permet aux Yaqui et aux Nahuas d'éprouver la véritable signification de l'ouverture aux forces du carré cosmique. En fait, comme l'écrit Alfredo López Austin, « qu'il soit homme ou arbre, nous avons bien sous les yeux, au-dessus de la grande réserve des richesses du monde, l'être qui porte en lui la lutte des contraires »[Note1346](#). Pour les Nahuas, l'arbre de Tamoanchan portent en lui les fruits de l'accomplissement et du retour vers la demeure des ancêtres. Sous la désignation de Xochiatlalpan « Sur la terre des fleurs », il est l'arbre nourricier qui allaite les

nouveaux-nés morts prématurément et dont les âmes, dans l'aller/retour des « *entités animiques* » (l'invisible intériorité, comme la nomme Alfredo López Austin), retournent au lieu de leur naissance.

Partie 3 - fig. 16. Chichihualcuauhco ou arbre nourricier.
(Codex Vaticano Latino).



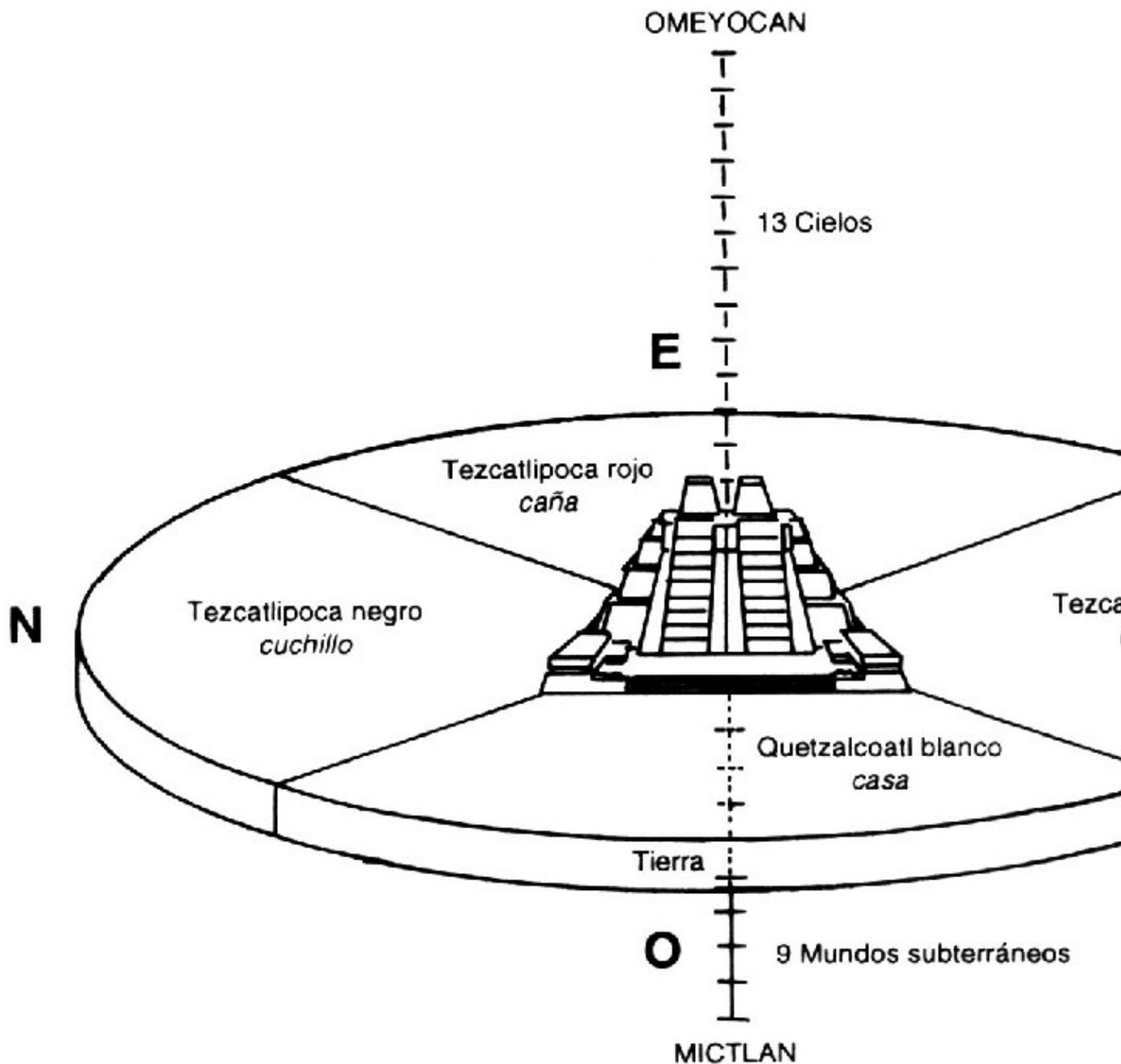
Source : *Cuerpo humano e ideología*, tomo 1, Alfredo López Austin.

L'homme est celui qui, dans la poésie nahuatl, procède de Tamoanchan, de l'Arbre fleuri, terme qui définit une onomastique complexe (comme la majorité des termes qui dans leur nature dédoublée et métaphorique évoquent plusieurs fonctions) par sa réalité tant mythique que géographique ; réalité qui l'associe, par le vocable Chicnauhnepanihcan, « *Lieu des neuf confluences ou lieu des neuf étages* », à l'Omeyocan.

L'Omeyocan, dans la « *lointaine conception pré-agricole de la géométrie du cosmos* »[Note1347.](#), était un axe composé de neuf ciels supérieurs et de neuf ciels inférieurs, auquel il a été finalement ajouté quatre nouveaux ciels intermédiaires (ceux de l'homme soumis aux forces astrales), situant l'influence de la Lune, du Soleil, des Etoiles et de Vénus. Ainsi, l'homme, dans sa conception duale de l'univers, prend alors conscience de l'importance du carré cosmique, celui de l'eau/feu-air/terre, qui situe l'axe sur lequel il doit se placer pour ressentir la confluence de l'infra et du supra.

Le schéma ci-dessous nous permet de situer la vision cosmologique des Nahuas sur les deux axes horizontaux et verticaux qui renferment tout le symbolisme du quadrant cosmique.

Partie 3 - fig. 17. La géométrie du cosmos.



Source : Vida y muerte en el templo mayor, Eduardo Matos Moctezuma.

L'Omeyocan est le lieu de la création des hommes par Omeçíhuatl/Ometecuhtli, dans le douzième niveau dont on dit que « *les hommes sont créés là-bas, que c'est de là-bas que vient notre Tonalli quand on l'envoie (...), quand l'enfant tombe comme une goutte. C'est de là que vient le Tonalli qui pénètre en lui ; il est envoyé par Ometecuhtli* »^{Note1348}, ce tonalli dont le déplacement à travers le malinalli s'imprègne des flux de l'infra et du supra afin que celui-ci puisse rejoindre dans la mort le lieu de sa destinée. Dans la pensée nahuatl, la mort connaît trois destinations, toujours en relation avec la concordance des signes et leur appartenance à un espace divin défini par l'orientation des couleurs, des orientes et du dieu auquel ils correspondent. Ainsi, la mort est déterminée par ce qui fait l'homme et le monde, cette modalité de l'existence à laquelle les « Sages » nahua, devant la peur de la destruction du cinquième Soleil, ont essayé de répondre par une approche religieuse, avec le don du chalchihuatl, « *liquide précieux* », et philosophique par in xóchtli, in cuícatl, la « *poésie* », la seule

vérité qui fait naître « *un cœur, un visage* ». Le poème qui suit, extrait des « *Cantares mexicanos* », exprime les doutes de l'homme sur la réalité de son existence sur terre.

Nous ne sommes là que pour dormir ;

Nous ne sommes là que pour rêver,

Non, ils n'est pas vrai que nous sommes sur terre pour vivre[Note1349](#) .

Les « *Sages* », par ce doute, ressentent le caractère transitoire de l'existence dans la perception de la demeure du Donneur de la vie, celle de l'Omeyocan, qu'ils pourront réincorporer par le retour à leur origine céleste.

Cet autre poème évoque la conviction intime et profonde que c'est dans la demeure du Donneur de la vie que la seule vérité existe.

En vérité c'est là-bas le lieu où l'on vit.

Je me trompe si je dis : peut-être tout est fini sur terre

et ici s'achève notre vie.

Non, mais plutôt, Maître de l'Univers,

là-bas, avec ceux qui habitent ta demeure,

j'entonnerai des chants du fond du ciel.

Mon cœur s'envole,

je dirige là-bas mon regard,

jusqu'à toi et à tes côtés, ô Donneur de la vie[Note1350](#) .

Le retour à l'Omeyocan prend une densité particulière par l'émergence du corps complet, celui de l'être humain, « *visage et cœur* », rejoignant alors, par son départ du Tlalticpac, la vérité de son passage sur terre, celle de s'élever vers « *le lieu où l'on vit vraiment* »[Note1351](#) . L'élévation du corps vers la « *réintégration de la conscience* », nous la retrouvons dans la mythologie nahuatl à travers l'acte immolateur de Nanáhuatl ou Nanahuatzin qui se jette dans le feu divin pour devenir le Soleil (feu divin qui a donné aussi naissance à la Lune par le don de Tecuciztécatl), mais aussi à travers l'Aigle qui suit Nanáhuatl pour occuper dans le panthéon des corps célestes la représentation symbolique du Soleil, de Tonatiuh. Tous les deux font le don de leur tonalli pour que toutes les créatures vivantes (les hommes, les animaux, les arbres, etc.) puissent, par la dualité du corps, retourner (à cause de la consubstantialité) vers la vraie demeure de leur invisible intériorité.

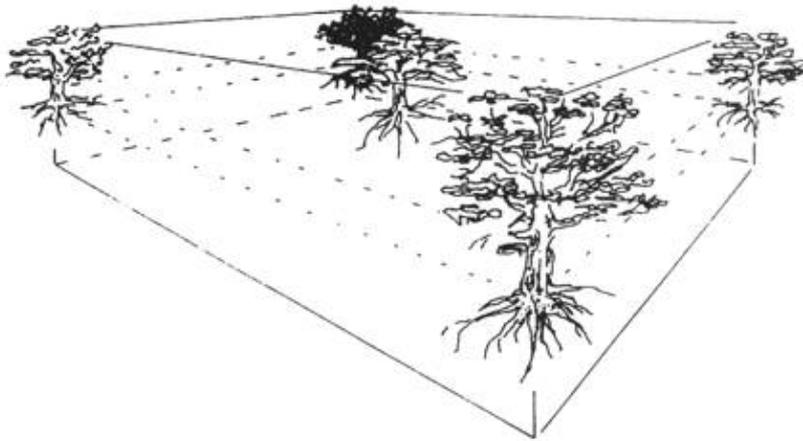
Le livre sacré des Aztèques, le Codex *Chimalpopoca (Anales de Cuauhtitlán)*, présente aussi une perception personnelle de l'élévation du poète et du guerrier, qui, par la découverte de leur dualité, retournent auprès du principe double de l'Omeyocan. Le créateur du mouvement des « *essences divines* », entre le monde des êtres chtoniens (celui des jaguars, de l'eau) et célestes (celui de l'Aigle, du soleil), dispose, par la confluence des contraires, le chemin fleuri qui les sépare de l'Arbre de vie. Le poème ci-dessous exprime la distance entre les deux mondes :

Des millions d'années nous séparent de Vénus,

quelques pétales de fleurs ne faneront pas,
 les chants ne cesseront pas,
 Moi, le poète Toltèque surgi des eaux,
 vous aidera à vous élever à nouveau, là où le soleil nous attend
 et vous renaîtrez à nouveau
 dans ce monde vert qui est le vôtre...[Note1352](#).

Le vert est la couleur du cinquième Soleil, du symbole Ollin, qui représente la direction du centre sous la forme d'une Croix de Saint-André avec, pour l'une des bandes la couleur rouge indiquant la région du Tlillan Tlapallan et pour l'autre bande la couleur bleue du dieu de la guerre fleurie des Azteca, Huitzilopochtli. Le symbolisme des deux bandes superposées peut signifier, à notre avis, la répartition quadripartite des quatre Tezcatlipoca qui, dans le cinquième soleil, subissent la prédominance du centre, c'est-à-dire d'Ometéotl[Note1353](#). Le vert est donc la couleur d'Ometéotl, celui qui unit le un, le quatre et le cinq dans la disposition des arbres cosmiques, et qui leur donne leur qualité intrinsèque par le mouvement des « *essences divines* » capables de retourner vers l'Arbre cosmique, le mythique Tamoanchan.

Partie 3 - fig. 18. Les cinq arbres cosmiques : l'arbre central et les quatre arbres situés aux extrémités du monde.



Source : Les paradis de brume, Alfredo López Austin.

Tamoanchan est le lieu de la rencontre des forces contraires qui (dans le Codex Nuttall[Note1354](#)) prend, dans sa verticalité, les couleurs jaunes et bleues, c'est-à-dire celles qui représentent le tronc avec ses deux moitiés opposées. Les deux moitiés se confrontent enfin aux énergies antagonistes de l'horizontalité de Tamoanchan avec ses quatre arbres, ses quatre couleurs, ses quatre vents, ses quatre orientations, etc., qui, à travers les luttes des quatre Tezcatlipoca, signifient leur volonté d'être au centre du monde.

La magie du monde

Dans la mythologie yaqui, la tradition orale nous propose une vision du monde articulée sur la présence de quatre éléments qui s'entrelacent autour d'une conception pré-scientifique[Note1355](#), et magique du monde. Cette vision du monde affirme une « *axio-logie* »[Note1356](#), (dans le sens où elle fait référence à la sensibilité

de la tribu) qui exprime pour les Yaqui la perception animiste des lieux et des éléments formateurs de leur identité.

Ainsi, les animaux, les montagnes, le ciel et l'homme sont les quatre éléments qui, dans la définition de leur identité, les poussent à nier l'histoire officielle mexicaine et à agir avec prudence face aux manifestations du monde naturel. Les Yaqui, dans leur lien avec la nature, celui de leur propre réalité et du yo aniya, ressentent, à chaque interaction, la nécessité de faire une récapitulation, « *une rétrospection profonde pour se retrouver soi-même et face à une situation qui pourrait changer de façon surprenante créant une autre circonstance inespérée* »[Note1357](#).

Par exemple, la rétrospection situe l'individu dans la totalité de sa nature humaine, celle du yo aniya, permettant à l'individu d'affronter les dangers qui, dans sa propre réalité, pourraient survenir pour le rendre fou ou provoquer sa mort, soit par l'apparition d'un animal de la montagne (le monde magique) qui voudrait le duper, soit par une vision dans un lieu considéré comme yo joara[Note1358](#). Ainsi, l'individu qui réussit à conserver ses qualités, son identité, sa dualité, etc., doit identifier les formes magiques et agir en conséquence (dans l'expression de son appartenance au monde magique) pour répondre aux attentes de son monde social. Comme l'a écrit Ricardo Nassif, la « *société éduquée, comme la nature, par acte de présence* »[Note1359](#).

La valeur de toutes les formes vivantes est un principe fondamental dans lequel les Yaqui élaborent les relations « *axiologiques* » qui déterminent leur volonté d'exprimer, par leur tradition orale, la présence des valeurs individuelles et des valeurs communautaires, deux pôles opposés qui se complètent pour rendre compte des individus et de leur participation à une communauté comme facteur de survivance face à la culture métisse hispanisante. Les Yaqui, dans leur cosmovision, sont représentatifs des idées partagées par une grande partie des communautés amérindiennes telles que les Seri, Pápago, Mayo, Pima et celles d'autres régions proches comme les Tarahumara, les Cora, les Huichol, les Hopi, qui, dans cette concordance, affirment entre autres la division du cycle annuel en une saison sèche hivernale et une saison des pluies et de chaleur. Cette division délimite deux périodes dont le principe masculin/féminin est associé aux autres éléments comme le Soleil, la Lune, Vénus, les Étoiles, le Cerf, les fleurs, les animaux, les végétaux, etc., formant la dualité du principe fondateur de la pensée amérindienne.

Le concept de yo aniya chez les Yaqui participe du double, car sa dualité est signifiée par les termes huya aniya et yo aniya, c'est-à-dire le binôme qui renferme les quatre éléments, les quatre soutiens, composant leur vision du monde. Ainsi, le binôme huya aniya/yo aniya représente la dualité dans la formulation de ses contraires, celle du monde matériel et immatériel, du visible et de l'invisible, du tangible et de l'intangible, c'est-à-dire des forces contraires qui se superposent pour, dans leur parallélisme, produire toute l'ambivalence de la pensée yaqui.

Par rapport à ces quatre mondes, nous avons :

Le yo aniya, le « *monde des vénérables pouvoirs ou des pouvoirs ancestraux* ». Il délimite l'univers magique de l'Antiquité créé avant toutes les autres choses par le Dieu céleste. Ce monde n'est pas situé dans un endroit déterminé, il existe en tout lieu et en tout être de la nature, il est un par son principe et double par son action. C'est le monde surnaturel des Surem, les ancêtres des Yaqui, qui ont refusé la Conquête, ceux qui ont réincorporé le monde magique du yo aniya. Les Surem vivent désormais dans la terre, dans le cœur des montagnes et dans la mer.

Le tuka aniya, le « *monde de la nuit et des ténèbres* ». Il représente le monde des rêves et des pouvoirs surnaturels, celui où le rêveur reçoit le don magique pour devenir danseur/Cerf ou danseur/Pajkoola.

Le huya aniya, le « *monde naturel* », le « *monde des arbres ou de la montagne* », comme préfère le nommer Edward Spicer, c'est-à-dire le monde de la terre et des plantes qui, par son dédoublement en yo aniya, divise les deux mondes pour former l'univers des polarités du visible et de l'invisible.

Le sewa aniya, le « *monde magique des fleurs* », qui gouverne la nature comprise dans les fleuves, les nuages, l'océan, la pluie, le ciel, le soleil, la lune, les étoiles, l'air, etc.

Le sewa aniya, pour approfondir les modalités d'action de l'un des quatre mondes, se manifeste, par exemple, lors des funérailles célébrées pour la mort d'un enfant dont le corps est entouré de fleurs. La cérémonie est complétée par la danse d'un Pajkoola qui, par ses pas rapides et son symbolisme floral, nous renvoie au Xochiatlapan « *sur la terre des fleurs* » du mythe nahuatl et arbre nourricier des enfants morts.

La fleur véhicule, pour les Yaqui, la grâce céleste qui, dans la superposition, « *l'adaptabilité* » des croyances religieuses, est également associée à la grâce de Dieu dans le sang versé par le Christ qui a fait naître des fleurs. Nous retrouvons également le monde des fleurs sous le terme de Seya Wailo (Sewa Wailo, Sehua Wailo, etc.), « *expression intraduisible pour les yaquis du vingtième siècle* »[Note1360](#), qui est considéré comme la demeure enchantée d'une divinité florale qui, par la correspondance du sens, évoque le Xochipilli, « *Fleur précieuse ou Fleur noble* »[Note1361](#). Le Seya wailo est un thème récurrent dans les chants archaïques yaqui. L'usage constant des références florales accompagne aussi bien la danse du Cerf (portant sur ses cornes des rubans rouges symbolisant les fleurs magiques du sewa aniya) que les danses des Pajkoola qui, dans la même symbolique des fleurs/rubans sur les cornes du Venado, attachent leurs cheveux sur le haut de leur tête avec un ruban rouge à pompons représentant le pouvoir des sewam et des êtres enchantés du huya aniya/yo aniya.

Mais, comme pour les Nahua, la dualité du monde yaqui ne serait pas complète sans la présence de l'axe de convergence, le cinquième monde, celui que Heather Valencia appelle le tenku aniya, le « *monde du rêve* ». Ce monde symbolise l'Absolu Solaire et la Chokim Kari, la « *Maison des Étoiles* », c'est-à-dire le lieu vers lequel se dirigent les corps qui, par le rêve, perçoivent la vérité de l'Univers.

Les dédoublements du binôme huya aniya/yo aniya (autour du tenku aniya) sont alors regroupés en deux groupes, le yo aniya/tuka aniya et le huya aniya/sewa aniya, qui définissent la réalité yaqui. A l'arrivée des jésuites, le rapport « *d'adaptabilité* » des Yaqui, confronté à la dichotomie du bien et du mal, va ajouter, superposer, et non pas intégrer, comme les jésuites l'auraient souhaité, le monde des jésuites à celui de leur perception duale. Cette perception crée le monde du huya aniya/yo aniya, dans l'expression de ses dédoublements, que les jésuites n'ont pas pu substituer pour prescrire la distinction entre les règnes matériel et spirituel ; le huya aniya[Note1362](#) est devenu le monde autre, ce monde hors de la répartition en huit villages définissant le pweplum ou pweplo imposé par les jésuites au peuple yaqui.

Le concept du huya aniya/yo aniya serait incomplet sans la référence au porteur central du mythe yaqui, le Kuta nokame, « *l'Arbre parlant ou Arbre prophétique* » qui, situé au centre de « *ce territoire connu aujourd'hui sous le nom de Mexico et qui s'appelait Suré* »[Note1363](#), provoque la scission entre l'espace ancestral du peuple Suré et le temps historique des Yaqui. Cet Arbre, couleur de cendres, est la parole de la sagesse. Il apprend au peuple le nom de tous les astres du yo oani, du « *du ciel, de l'univers* », qui, par les racines de la terre, rejoint le royaume des cieux dans ce tronc immense qui reçoit le souffle divin produit par un bourdonnement dense que seul Yomumuli « *Abeille enchantée* » peut comprendre.

Dans ce cas précis, comme pour la mythologie nahuatl, les mythes cités reçoivent de nombreuses versions. Dans le cas de l'Arbre parlant, les Surem, ne comprenant pas son langage, faisaient toujours appel à un être féminin. Celui-ci recevait différents noms et, dans certains mythes, apparaissait sous les traits de jumelles. Par exemple, dans une version, nous avons Sewa jamut « *femme Fleur* » et dans une autre, nous la retrouvons sous le nom de Yueta, terme associé à un son spécial produit par le vent et précisant la fonction de l'interprète qui traduit le message divin de l'Arbre. Enfin, l'Arbre, par son langage prophétique, est celui qui provoque la division du peuple Suré entre ceux qui restent pour affronter les Espagnols, alors désignés sous le nom historique de Yaqui, et ceux qui rejoignent le monde naturel/surnaturel pour devenir les Surem.

Yomumuli, dans l'un des mythes compilé par Ruth Giddings, « *Yomumuli et les petits hommes* »

Surem »[Note1364](#), est considéré comme le principe féminin créateur de tous les Amérindiens des nations Hueleve, Mayo, Ópata, Pápago, Pima, Seri, Apache et Yaqui, en ce bat-naátaka, « *temps mythique* », qui voyait les Yaqui régner sur les autres nations. Tous les peuples formaient, en fait, une véritable confédération, car les Yaqui considéraient que tous les Indiens étaient frères. Yomumuli apparaît alors comme la Mère de tous les Amérindiens. Mais, dans un autre mythe, « *l'origine des fêtes* »[Note1365](#), Yomumuli apparaît dans sa masculinité, c'est-à-dire sous les traits d'un vieux chasseur qui, par le pluriel de son nom, Yomumulim (en langue yaqui l'apposition du suffixe m donne le pluriel de nombreux termes), fait intervenir ses fils jumeaux. Yomumuli les envoie écouter le son enchanteur du tambour et de la flûte que bwiya toli (être souterrain), le maître des fêtes, tient entre ses mains ; les instruments sont à l'origine du Pajkoola et des Pahkim[Note1366](#). Ainsi, bwiya toli[Note1367](#), dont la maîtrise musicale provoque l'admiration des Yomumulim, est l'ani-mal musicien qui, par la nomination des instruments, donne leur nom au tambour et à la flûte. L'intervention de la madre Eva, être surnaturel pour lequel nous avons très peu d'informations, vient donner l'ordre au père des Yomumulim de devenir le Yaut[Note1368](#), sous la responsabilité duquel ont désormais lieu les fêtes religieuses. Il doit enfin aller trouver le diable (nom que les Yaqui attribuent aussi à Yuku dans la superposition des concepts catholiques et mythiques) afin que celui-ci vienne danser Pajkoola.

Il faut donc remarquer que Yomumuli, dans sa dualité, participe autant du principe féminin que masculin, c'est-à-dire que dans cette fonction l'un comme l'autre, représentés sous des traits très vieux, sont mère et père dans tous les mythes où ils sont nommés.

Cela nous renvoie à la figure du dieu nahuatl Huehuetéotl « *dieu ancien ou vieux* » qui est encore l'un des noms que les « *Sages* » nahua attribuaient à Ometéotl « *mère et père des dieux et des hommes* »[Note1369](#).

Yomumuli, dans cet échange avec Kuta nokame, se place définitivement au centre pour exprimer sa dualité dans le dédoublement du huya aniya/yo aniya qui, comme le danseur Cerf entouré des quatre Pajkoola, il/elle (Yomumuli) renvoie à la circulation des essences invisibles du monde des ancêtres avec la réalité des Yaqui.

Pour rester dans la thématique du quatre et de la magie du monde, un autre mythe yaqui, Yoobwa « *le grand oiseau* », souligne l'importance du un avec le quatre. Un jeune garçon, après avoir perdu ses parents et sa grand-mère, dévorés par Yoobwa, tue l'oiseau en lui décochant une flèche dans l'œil, puis trois autres ; s'assurant que l'oiseau est bien mort, il lui arrache les plumes pour en faire quatre sortes de hiboux, puis, avec des bouts de chair, quatre sortes de lions, quatre sortes de coyotes, etc. Enfin, il se confectionne un manteau de plumes, et en place quatre, deux de chaque côté, sur son chapeau. Yoobwa, l'oiseau céleste, avait, d'après le mythe, un pouvoir plus que surnaturel sur le peuple des Surem.

Le mythe « *L'origine de El Yaqui ou l'inondation et les prophètes* », même s'il contient une écriture syncrétique assez forte, est une référence concrète au mythe de création/destruction des quatre premiers Soleils du mythe nahuatl. Les Navajo ou les Sia du Nouveau Mexique font eux aussi allusion au mythe de l'inondation universelle[Note1370](#) ; pour les Sia, c'est Araignée qui sauve son peuple et par la même occasion crée les constellations. Pour les Navajo, c'est le Coyote qui place les étoiles dans le ciel après le Déluge.

Dans la version yaqui de l'inondation, Yaitowi est présenté comme l'homme juste et parfait, père de tous les hommes. La traduction de son nom est « *ce dont nous sommes faits ou le créateur des hommes* » ; Yaitowi nous renvoie de nouveau à la pensée nahuatl avec Ipalnemohuani, « *celui par qui tous vivent* », qui est aussi l'un des titres les plus usités d'Ometéotl, le père des hommes. Miguel León-Portilla, dans son livre sur la pensée aztèque, précise le sens d'Ipalnemohuani dans les quatre déclinaisons que subit son nom[Note1371](#) :

Ipan iolihua, « *celui à qui l'on doit la vie* ».

Ipan tlatativa, « *celui à qui l'on doit de naître* ».

Ipan nezcatilo, « *celui à qui l'on doit d'avoir été engendré* ».

Ipan nehuapahualo, « *celui à qui l'on doit la croissance* ».

D'ailleurs, si nous nous attachons au sens littéral de Yaitowi, « *ce dont nous sommes faits* », il nous renvoie à l'origine de l'être humain, mais dans ce qu'il est de l'autre, c'est-à-dire fait à partir de l'autre. Lorsque Quetzalcóatl verse son sang sur les os des morts rapportés du Mictlan (que va moudre Cihuacóatl, son double féminin, pour créer les hommes dans le Tamoanchan), sa fonction est d'être source de vie par la mort de ceux qui ont précédé. De la mort, de la destruction, vont surgir les nouvelles générations de Yaitowi, de ce dont il est fait vont naître les hommes. Il est celui qui marche à côté de dieu, un double à l'origine, par son « *être/faire* », de la nouvelle humanité. Le cycle de la mort et de la vie provoque, comme nous l'avons déjà souligné, la relation cyclique et duale des peuples amérindiens avec la frontière invisible, celle du huya aniya/yo aniya ou du Mictlan/Tamoanchan par exemple, du passage des essences de vie dans leur aller/retour vers leur véritable origine.

Le mouvement successif de la rénovation du monde, par sa création/destruction, provoque ce rapport au temps que les Amérindiens, dans leur relation à la périodicité du jour et de la nuit, à la division duale de la saison hivernale et estivale, aux phases lunaires, etc., introduisent à chaque re-création du monde ; dans le cas présent et sous l'impulsion de Yaitowi, la nouvelle humanité élabore les limites du territoire sacré de El Yaqui.

Yaitowi fait partie du huya aniya car il délimite un espace géographique dont les formations montagneuses prennent les noms de ceux qui ont survécu au Déluge et forment les niveaux caractéristiques de ce monde. Le « *aniya* » du terme composé fait explicitement référence à l'un des doubles aspects du tronc principal de l'Univers et non pas simplement à une zone caractérisée de la montagne ; dans ce sens, le terme « *aniya* » manifeste des qualités internes d'éléments ou de forces surnaturelles.

Par exemple, pour la conformation territoriale des limites sacrées de El Yaqui, nous re-marquons l'intervention d'êtres surnaturels qui délimitent les différentes frontières sur un axe nord-sud, ainsi que sur d'autres lieux « *où vécut jadis de grands êtres qui vivent peut-être encore aujourd'hui* »[Note1372](#). Ces êtres surnaturels ont donné leurs noms à des lieux imprégnés, encore aujourd'hui, de flux magiques, comme le Sikili Kawi, « *Mon-tagne colorée* », toute proche du Omteme Kawi, « *Montagne en colère ou le Colérique* », petite élévation à côté du village de Torim. Enfin, la Sierra del Bakatebe et ses montagnes qui portent les noms des hommes du bat-naátaka qui ont survécu au Déluge et qui ont trouvé refuge avec Yaitowi sur Maatale, « *Montagne du lapin* ».

Yaitowi, dans sa signification, révèle et participe à ce champ des niveaux différenciés du huya aniya qui, par le yo aniya, le domaine des pouvoirs ancestraux, dispose le plan symbolique orientalisé et cartographique de l'espace sacré des Yaqui. D'ailleurs, le pou-voir du yo aniya manifeste sa présence à ceux qui, comme Sebastián González[Note1373](#), héros historique des guerres de El Yaqui, ont le courage d'affronter, dans un lieu de pouvoir (le Sikili Kawi par exemple), un serpent monstrueux soufflant et aspirant toutes les cré-atures vivantes. La légende dit que Sebastián González s'est rendu au Sikili Kawi pour affronter les pouvoirs[Note1374](#) ancestraux, et obtenir ainsi le don de pouvoir, qui allait lui permettre de sortir victorieux de tous ses affrontements avec les yorim. Ces serpents « *pos-sédaient des formes spéciales du pouvoir du yo aniya, et ils pouvaient le mettre à la portée des êtres humains* »[Note1375](#), dans ces montagnes de l'espace sacré des Yaqui.

A l'arrivée des jésuites, l'espace cartographique et sacré du huya aniya, s'est superposé ou plutôt déplacé mais sans perdre sa spécificité ; les jésuites ont alors constitué le pweplo yaqui sur un plan rectangulaire au détriment du plan circulaire traditionnel. Ainsi, la nouvelle disposition et le déplacement du huya aniya ont provoqué la rupture entre le Teopo, « *Dieu à l'intérieur* », c'est-à-dire l'église (dans laquelle les Yaqui localisent tous les êtres surnaturels introduits par les jésuites) et le huya aniya qui est devenu « *une partie spécialisée d'un tout supérieur au lieu du tout lui-même* »[Note1376](#).

Mais, le huya aniya/yo aniya, par la spécificité de ses caractéristiques, continue à définir le plan ou la carte géographique des orientations du monde dans le rapport spatialisé que les Yaqui entretiennent avec leur espace sacré. Désormais, le huya aniya est considéré comme le monde autre, celui qui se trouve à l'extérieur des villages, de la réalité des Goi Naiki Pweblotam^{Note1377}, celui qui continue à déterminer l'espace des manifestations sacrées, de l'esprit, des rêves, des pouvoirs ancestraux, des quatre mondes, des quatre vents, etc.

Les Yaqui identifient la réalité d'un monde qui conserve, aujourd'hui encore, la répartition d'un espace sacré soumis aux effets du mouvement des forces contraires, des entités nocturnes, des rêves éveillés, ou de la musique et de la danse, dont l'homme, avant l'arrivée des jésuites, faisait partie intégrante. C'est l'univers des Surem, celui des dons de pouvoirs, que l'individu peut posséder avant même sa naissance, celui du seataka, le « *corps de fleur ou la fleur du corps* », don que l'on reçoit pour devenir Pajkoola, danseur Cerf, chasseur, sorcier, etc., mais aussi celui du ute'a, « *pouvoir interne ou force spirituelle* », qui permet à l'individu de sentir, dans le fond de son cœur (le yollotl nahuatl, qui sous sa forme abstraite signifie « *sa mobilité ou la raison de son mouvement* »), l'action du pouvoir du huya aniya à l'intérieur de son corps. L'individu doit alors reconnaître, sans crainte et dans son cœur, la présence des forces spirituelles de ces ancêtres les Surem et acquérir ainsi le dynamisme vital qui fait de lui un être doté de pouvoir.

La tradition orale évoque ces moments où l' élu est attiré par « *l'Homme/Cerf* », le Sewa yo'eme, dans les montagnes sacrées du huya aniya pour y recevoir le pouvoir, la manifestation de l'esprit ; dans ces nuits magiques, à travers le rêve, l' élu ressent alors l'ap-pel pour se rendre au lieu de la rencontre. Là-bas, dans le silence le plus complet, dans la quiétude du monde naturel, de cœur à cœur, d'esprit à esprit, il réincorpore le savoir occulte des ancêtres pour incarner les valeurs traditionnelles de sa communauté.

Le corps complet

Poursuivons notre chemin sur la perception du monde par le peuple amérindien dont le symbolisme autour du référent quadripartite et spatio-temporel répond à une nécessité logique de sa vision et de sa situation dans le mouvement de l'Univers.

Les systèmes numériques permettent, eux aussi, de mieux comprendre l'identité amérindienne qui, une fois de plus, articule des correspondances autour du chiffre cinq, dix ou vingt ; ce dernier est le nombre complet dans la mythologie nahuatl, et pour les Yaqui il signifie un « *corps* ».

Claude Lévi-Strauss nous dit à ce propos : « *Au Mexique et en Amérique Centrale, des systèmes quinaires-vigésimaux, décimaux-vigésimaux ou vigésimaux purs s'accordaient le plus souvent pour faire de 20 le chiffre complet, désigné d'un mot qui signifie, un corps en yaqui, une personne en ópata, un homme en maya-quiché ainsi, d'ailleurs, qu'en arawak, ce qui étend aux régions septentrionales de l'Amérique du Sud l'emploi de ce procédé* »^{Note1378}. La numération yaqui s'établit sur la base des cinq doigts, ce qui cor-respond à mamni, une « *main* », et des vingt doigts qui forment le sem taka, le « *corps complet* » ; à partir du corps s'élaborent les combinaisons qui, à mesure que l'on avance dans la numération, fixent le nombre souhaité. Par exemple, quatre-vingts correspond à naiki taka, soit quatre corps ou quatre fois vingt. Ainsi, pour les Yaqui, le sem taka situe la conception du corps en fonction du huya aniya, c'est-à-dire par rapport à la figure de Itom'achai (le Père Soleil ou le Père Ancestral) prédisposant le corps à entrer en contact avec le seataka ou sewataka, le « *corps de fleur* », dans ce lien qui unit les Yaqui aux pouvoirs magiques et enchantés des Surem.

Alfredo López Austin, précisant lui aussi l'importance du corps humain dans la cosmovision méso-américaine, écrit à ce propos : « *il a existé tout un complexe de projections par lequel on a conçu le cosmos à partir d'un modèle corporel et qui, inversement, a expliqué la physiologie humaine en fonction des processus généraux de l'univers* »^{Note1379}, ce qui rend compréhensible la présence des « *entités animiques* » dans la relation du corps avec les aspects des pratiques de la médecine et de la magie^{Note1380}.

Dans la mythologie nahuatl, les nombres de un à treize, combinés avec les vingt signes du tonalpohualli, renferment un sens particulier ; pour donner un exemple, le chiffre deux symbolise la dualité des contraires, le quatre les quatre signes du tlalpilli ou les quatre orientations de l'univers, le cinq les quatre orientations plus le centre, etc.

Les vingt tonalli ou glyphes du tonalpohualli sont comme on le pressent déjà, le nombre complet, ce corps qui, chez les Nahuas, prend l'aspect de Xiuhtecutli, « *Seigneur du feu et de l'année* », autre titre donné à Ometéotl ; par le vocable de Xiuhtecutli, il désigne aussi Huehuetéotl « *dieu Ancien ou vieux* ».

Cecilio A. Robelo, à partir d'une peinture dans le Codex Borgia, fait ressortir les traits caractéristiques de la parure de Xiuhtecutli en insistant sur la richesse de ses ornements et sur les couleurs noire de son corps et jaune de son visage. Mais le plus significatif pour notre travail, c'est que son corps comporte les vingt signes du tonalli répartis sur la totalité du corps et dans l'ordre suivant [Note1381](#) :

Cipactli, sous le pied droit.

Ehécatl, sur l'extrémité postérieure de la gaine.

Calli, sur le dernier nœud de la même gaine.

Cuetzpalli, pendant de l'ornement de la main.

Cóatl, sur l'extrémité antérieure de la gaine.

Miquiztli, sur les plumes des flèches qu'il porte dans la main gauche.

Mázatl, devant la coiffure.

Tochtli, sur le drapeau qu'il porte dans la main gauche.

Atl, sur le globe situé derrière sa coiffe.

Itzcuintli, sur la pointe des flèches.

Ozomatli, sur la tresse.

Malinalli, sur le front.

Acatl, sur la tempe droite.

Océlotl, sous le globe qui couvre son pied gauche.

Cuauhtli, sur la tempe gauche.

Cozcacuauhtli, sur le blason.

Ollin, sur le visage.

Técpatl, sur le disque qui tombe sur la poitrine.

Quiahuitl, sur l'arme qu'il a dans la main droite.

Xóchitl, qui pend de la bouche.

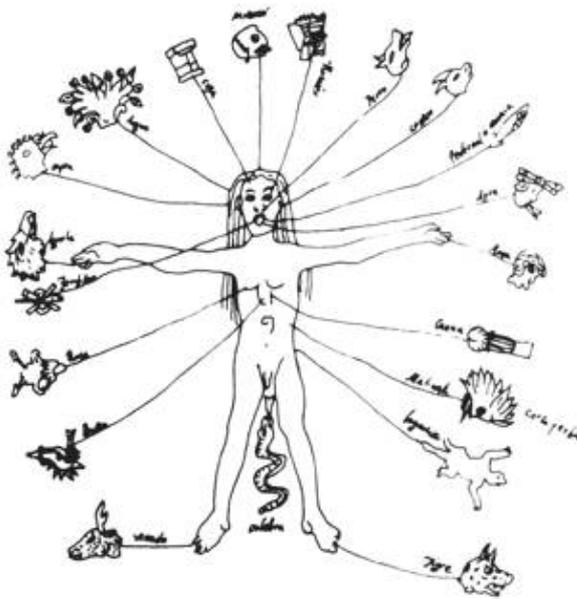
Ces signes, selon les Codex ou les sources consultées, ne recevaient pas la même répartition. Les autres figures concernées, par cette agencement autour du corps, étaient celles de Yayauhqui, Tezcatlipoca, Tláloc, Mictlantecuhtli et Quetzalcóatl ou de l'animal divin, le Cerf. Nous avons déjà indiqué le rôle fondamental de cet animal sacré dans la mythologie yaqui.

Le Codex Vaticano nous offre la représentation (ci-dessous) d'un homme nu entouré par les tonalli, dont la signification est en rapport avec la domination que chacun des vingt signes exerçait sur la partie du corps désignée. Par exemple, Cipactli avait une influence sur le foie, Xóchitl sur les mamelles, Cuauhtli sur le bras droit, Ollin sur la langue, Océlotl sur le pied gauche, etc.

Les vingt tonalli, dans leur convergence avec tous les nombres, revêtaient une importance conceptuelle car ils permettaient de définir la nature de chaque jour ou individu par l'interaction complexe des facteurs qui sont à l'origine de l'écoulement du temps pris dans la correspondance entre le calendrier divinatoire et le calendrier solaire.

D'ailleurs, dans ce cadre bien précis du référent calendaire, les nemontemi, « *jours sans nom* », vont, au terme de 52 ans et par leur fonction de temps mort, annihiler un à un tous les signes du tonalpohualli et de la même façon, dans ce cycle du temps, détruire le corps humain ; le fait que Xóchitl soit le dernier tonalli à être détruit par le dernier nemontemi n'est pas sans incidence sur l'intuition d'un au-delà exprimé par la poésie « *fleur et chant* ».

Partie 3 - fig. 19. Le corps tonalli.

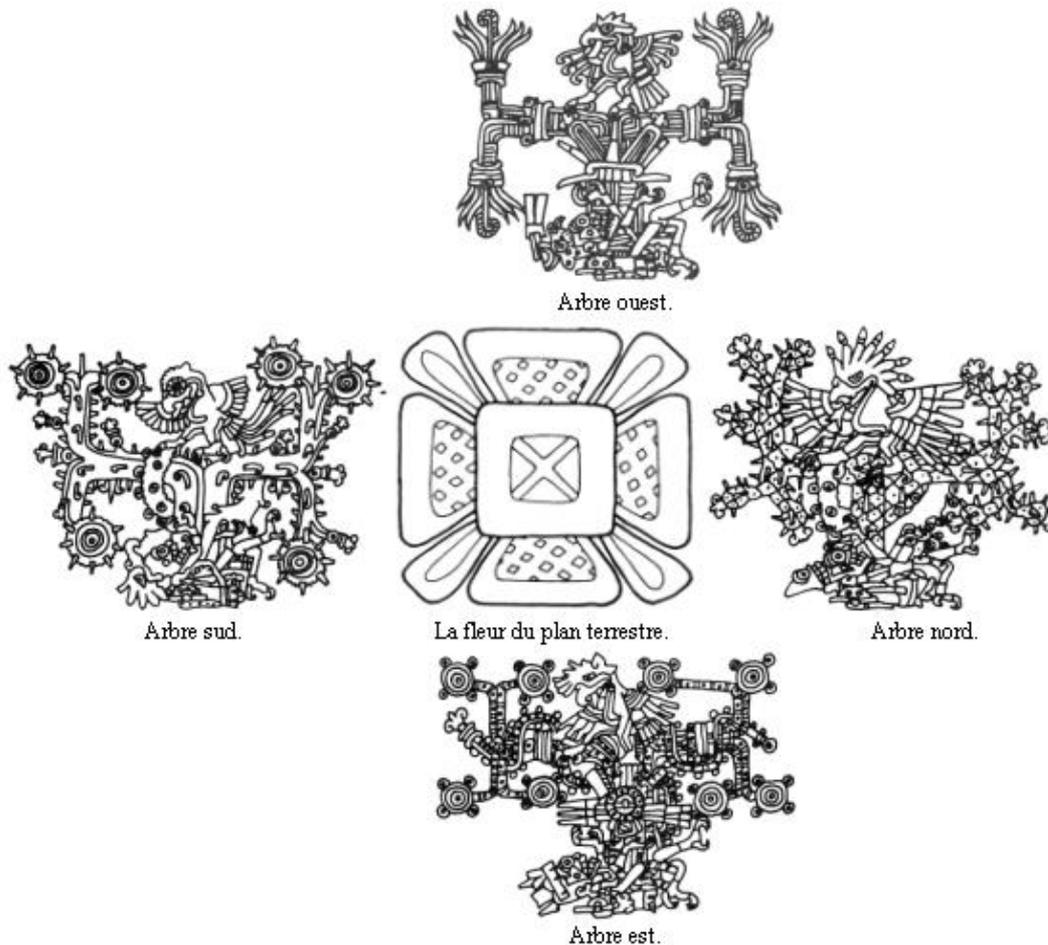


Source : *Cuerpo humano e ideología*, tomo 1, Alfredo López Austin.

Ainsi la répartition des signes ne peut échapper à l'action du quadrant cosmique ; les vingt glyphes, distribués dans quatre groupes différents, symbolisent la position du corps soumis à la prééminence des orientations du monde. Ce corps qui, dans un premier temps, endure l'alternance des quatre premiers Soleils pour recevoir sa vraie nature et reconnaître le mouvement du monde que Miguel León-Portilla nomme « *la spatialisation du temps et l'orientation des années et des jours selon les quatre directions de l'univers* »[Note1382](#). Là, sur l'axe de la surface terrestre, en forme de croix, l'homme redevient la fleur cosmique qui provoque l'anthèse du corps réceptif aux quatre orientés, au masculin/féminin, aux flux et aux reflux, à la vie à la mort, aux vents, en

un mot à la rencontre de l'autre, de l'en-dehors.

Partie 3 - fig. 20. La fleur au centre et les Arbres cosmiques.



Source : *Cuerpo humano e ideología*, tomo 1, Alfredo López Austin ; *Memoria mexicana*, Enrique Florescano.

Dans cette spatialité de l'homme, par son ouverture du centre vers les quatre coins du monde, le corps est plongé dans un espace tributaire des éléments constitutifs de sa spécificité. La répartition des 20 signes (autour du corps), et les référents qui s'y appliquent, forment, en réalité, les quatre segments porteurs du « schéma mental dualiste croisant deux axes forgés sur des oppositions bipolaires, l'axe nord-sud et l'axe est-ouest »[Note 1383](#). Cette répartition nous renvoie aussi, pour donner un autre exemple, au Cempohualtonalli, « compte de la vingtaine », qui se fragmente pour se consacrer aux quatre astres, le Soleil, Vénus, la Lune et la Terre. Le Cempohualtonalli se fractionne de la façon suivante sur l'axe Est-Ouest / Nord-Sud :

Est/Soleil/Rouge : Acatl (porteur d'années), Cipactli, Cóatl, Ollin, Atl.

Nord/Vénus/Noir : Técpatl (porteur d'années), Ehécatl, Miquiztli, Itzcuintli, Océlotl.

Ouest/Lune/Blanc : Calli (porteur d'années), Mázatl, Ozomatli, Cuauhtli, Quiahuitl.

Sud/Terre/Bleu : Tochtli (porteur d'années) Cueztpallin, Malinalli, Cozcacauhtli, Xóchitl.

Ainsi, cette fragmentation nous renvoie à la perception duale de l'espace distribuant le nombre complet, le quatre fois cinq, c'est-à-dire les qualités propres à chaque orientation, dans une symbolique du corps, sur les axes transmetteurs, qui donne son identité à l'homme, in ixtli in yollo, « *un visage, un cœur* ». De cette façon, l'homme (celui qui a un visage, un cœur) réintègre ce qui fait de lui un dieu, et que les Nahuas appellent yoltéotl, « *dieu dans le cœur ou cœur divinisé* ». Le retour à la nature divine, à l'homme-dieu, passe, pour le guerrier-poète (celui qui reçoit le yoltéotl), par la voie des « *fleurs et chants* ». Par la poésie, il pénètre les secrets du monde divin. Le guerrier-poète rejoint ainsi un espace où son corps prend conscience de l'invisible intériorité (le tonalli, le teyolía, le ihíyotl) qui lui fait ressentir le double sentiment d'être à la fois un homme et l'essence d'un dieu. Le corps du guerrier-poète, dans son intuition du monde, prend aussi conscience que quelque chose d'autre est là, présent à l'intérieur de ce qui fait que l'homme est un tlácatl, un « *diminué* » (au sens littéral du terme), et dans lequel se joue la véritable épreuve de sa réincorporation, à savoir, la confluence du corps complet des vingt tonalli, pour les Nahuas, ou du seataka, le « *corps de fleur* », pour les Yaquis.

Tlácatl, l'homme « *diminué* »

Le corps complet introduit, en fait, un temps mythique où les premiers hommes créés sont à l'image des dieux et où, dans la contradiction des actes divins, ils sont devenus les « *diminués* », c'est-à-dire qu'ils ont subi la réduction de leurs capacités d'omniscience jusqu'à perdre les dons qui en faisaient les égaux des dieux.

Dans le *Popol Vuh*, le mythe de la création des quatre premiers hommes, dans leur origine et principe, renvoie au dieu incréé Hurakán, « *le Cœur du Ciel* », Esprit du ciel, qui sous le trinôme suivant : Cakulha Hurakán, « *Maître Géant Éclair* », Chipi Cakulha, « *Trace de l'Éclair* », Raxa Cakulha, « *Splendeur de l'Éclair* », et par l'intervention de ses hypostases (dieux issus de lui-même porteurs des quatre coins du Cosmos), va créer (à partir des épis de maïs jaunes et blancs) les premiers hommes.

Ces hypostases se nomment :

Tzakol « *Créateurs* »[Note1384](#).

Bitol « *Formateurs* ».

Alom « *Procréateurs* ».

Qaholom « *Enfanteurs* ».

Par l'adjonction de deux autres dieux, il forme le « *dieu Sept* », le « *Cœur du Ciel* ». Ceux-ci se nomment :

Gucumatz « *Puissants du Ciel* ». Le Serpent à plumes de Quetzal, le Kukulkan, réplique exact du Quetzalcóatl nahuatl.

Tepeu « *Dominateurs* ». Ce terme se rattache au peuple amérindien connu sous le nom des Yaqui-Tepeu[Note1385](#), l'une des tribus d'origine Tolteca qui a émigré avec les Quichés.

Les premiers hommes sont donc confectionnés, à partir du maïs blanc et du maïs jaune, par le « *Cœur du Ciel* », auquel s'incorpore, pour former le « *dieu Sept* », Tepeu et Guccumatz ; ces dieux, comme l'écrit Raphaël Girard, sont Parole/Action. Il suffit de dire pour que cela soit, pour que l'Esprit devienne visible et parce que le « *temps de l'aube est arrivé ! Il est temps que se termine l'œuvre, et qu'apparaisse l'homme, l'humanité et la surface de la terre* »[Note1386](#).

Tepeu et Guccumatz, ces dieux venus d'ailleurs, de ce qui est étranger et au-delà de notre compréhension, sont l'acte créateur par Parole/Action. Ils sont les inventeurs de ceux qui naissent par « *Pouvoir magique* » et par « *Science magique* ».

Tlácatl, l'homme « *diminué* »

Le premier se nomme Balam-Quitze, « *Sorcier de l'Enveloppe* », le deuxième Balam-Acab, « *Sorcier Nocturne* », le troisième Mahucutah, « *Garde-Butin* » et le quatrième, Iqui-Balam, « *Sorcier Lunaire* ». Ils ont une apparence humaine et c'est par un acte magique qu'ils sont devenus le reflet des dieux, qu'ils ont été dotés « *d'un cœur, d'un visa-ge* » et d'un voir qui dépasse les choses occultées par la distance. Voir et connaître pour que l'infini ne demeure plus un inconnu.

Sans avoir à se déplacer, les quatre premiers hommes ont eu une connaissance instantanée de tout ce qui existe dans le ciel et sur la surface de la terre. Ils sont des hommes de connaissance inventés dans le voir qui s'élève et d'où surgit la mémoire omnisciente de l'être divin, souvenir lucide certifiant que leur origine est au-delà du monde. Ils sont les premiers hommes conscients de leur dualité et capables de percevoir aussi bien ce qui est proche que ce qui est lointain^{Note1387}. Ils rendent alors grâce à Tepeu et Gucumatz du don de la perception, du voir, d'être à l'image des dieux et de reconnaître en eux le lien qui leur permet de voir aux « *quatre coins, aux quatre angles, dans le ciel, sur la terre* »^{Note1388}, ces angles qui dressent la « *carte de l'univers... pour échapper à la mort* »^{Note1389}.

Mais voici que les dieux, ceux du *Popol Vuh*, prennent conseil et décident qu'il ne peut en être ainsi, que les premiers hommes, Balam-Quitze et ses trois compagnons, ceux qui se nomment les « *Sacerdotes, les Sacrificateurs* » (autrement dit les Yaqui), ne peuvent avoir la connaissance des dieux et qu'ils ne doivent en aucun cas se comparer aux dieux. Sur ces paroles des dieux, les premiers hommes perdent la mémoire et oublient qui ils sont. Ils sont dépossédés de la « *Sagesse* » et de la « *Science* ».

Hurakán et ses hypostases, mais aussi ceux qui dans la déclaration du *Popol Vuh* forment le Couple Magique, Mamom, le « *Grand-père* », et Iyom, la « *Grand-mère* », déclinés sous le nom de Camel Iyom^{Note1390}, « *Grand-Mère du Couple Magique* », et Camel Mamom, « *Grand-Père du Couple Magique* », ainsi qu'Ixpiyacoc^{Note1391}, « *Antique Secret* », et Ixmucané, « *Antique Cacheuse* », et enfin Matzonel, « *Garde-Secret* », et Chukanel « *Cacheuse* », prennent alors la décision de changer, de « *diminuer* » la nature de leurs enfants, de limiter leur voir psychique et physique.

Désormais, les premiers hommes sont les « *diminués* », ceux dont les yeux sont pétrifiés et dont le voir se limite dorénavant à ce qui se trouve proche, à ce qui les entoure. Ils ne sont plus que le vague souvenir de leur véritable origine et principe.

Mais les dieux, dans ce besoin de reconnaissance, ont laissé, dans le cœur des premiers hommes, naître l'intuition que leur véritable condition est ailleurs ; en quelque sorte, les premiers hommes sont « *conscients de leur ambition d'atteindre un au-delà dépassant l'homme et son savoir* »^{Note1392}. La quête de la liberté et de la vérité, le guerrier-poète, les « *Sages* » nahua, l'ont sentie dans l'intuition poétique de « *fleur et chant* », dans cette volonté intuitive de réintégrer le monde divin. L'homme ne peut être sauvé que s'il parvient à ressentir, à ré-instaurer le dialogue entre lui et le divin. Il existe une ouverture, un intervalle, par lequel ont conflué les forces de l'Univers du tona ou tonalli, « *énergie, esprit* », du teyolía ou yolía « *âme* », du ihíyotl ou ihíotl « *souffle divin* », qui sont les sens perceptifs capables de resituer l'homme sur l'axe de la réincorporation ; par l'intuition du « *sur-naturel* », du monde autre, l'exploit peut être accompli et l'homme peut rejoindre ainsi sa véritable condition. Le franchissement semble réel et celui qui, dans son sentiment intérieur, fait émerger, au moment de traverser l'ouverture du monde, sa volonté intuitive de reconnaître en lui sa nature autre, son en-dehors, peut réussir l'exploit de vaincre la mort afin d'atteindre le lieu de la dualité, lieu que les Nahua nomment Omeyocan. Comme l'ont pressenti le guerrier-poète ou le « *Sage* » nahuatl, il faut réincorporer la demeure du Donneur de la vie qui, dans le poème ci-dessous, fait apparaître le caractère transitoire du passage de l'homme sur terre :

Nos paroles sont-elles vraies, Donneur de la vie ?

Même si nous donnons au Donneur de la vie

des émeraudes, des onguents raffinés,

même si tu es invoqué avec des colliers, avec la force

de l'aigle, du tigre,

il se peut que personne ne dise la vérité sur terre[Note1393](#) .

Les premiers hommes du *Popol Vuh*, nous replace devant la réalité du monde, devant les distributions et les complémentarités spatio-numériques que Ixpiyacoc et Ixmucané, dans la déclinaison du Couple Magique, mais aussi que Oxomoco et Cipactónal, dans leur dénomination de Amoxhuaque, révèlent pour définir la dualité de l'unité dénommée Ometéotl ; le créateur des quatre Tezcatlipoca, Ometéotl, est un principe double renfermant l'unité et la « *totalité de l'essence des choses* ».

Ixpiyacoc/Ixmucané ou Oxomoco/Cipactónal, le masculin/féminin, sont donc considérés comme l'archétype du genre humain à l'orée de l'avènement de la création des premiers hommes. Il est d'ailleurs très fréquent que cet archétype de l'être humain soit désigné, dans les mythes, sous les dénominations d'hommes ou de Prêtres, ceux-là mêmes qui ont inventé l'art de la magie, de la sorcellerie et de la divination. Un autre exemple nous montre que les quatre hommes créés par les dieux pour soutenir le monde, les Tlaloque, deviennent, leur mission accomplie, des divinités du ciel et des étoiles.

Enfin, Oxomoco[Note1394](#) , le principe masculin/féminin, est métamorphosé(e) en la divinité Itzpapálotl, « *Papillon d'obsidienne* », la déité stellaire des tribus nomades du Nord, connue également sous le nom de Tzitzimítl, « *Flèche qui pénètre* », que Sahagún traduit par « *Monstre* ». Il s'agit de créatures maléfiques, dénommées Tzitzimime, au caractère malveillant et contenues dans l'air.

Ceci explique pourquoi les quatre premiers hommes (les modèles parfaits, l'archétype des dieux créateurs) ont possédé les qualités ou dons magiques à même de provoquer l'inquiétude des dieux qui, face à leur propre création, ont décidé de « *diminuer* » l'homme par la perte de sa « *sur-naturalité* ». L'homme doit souffrir une réduction, un amoindrissement, une perte radicale du pouvoir divin, pour devenir l'ombre du souvenir de sa réalité première.

Mais, le guerrier-poète nahuatl, dans sa quête de la vérité et de la liberté, ressent alors cette intuition du corps à la recherche du double : le tlácatl, « *l'homme, le diminué* », doit sans relâche essayer de se ressouvenir du principe originnaire pour faire éclore le corps complet, c'est-à-dire l'unité de sa dualité. Le voir du tlácatl retrouve enfin le dépassement du proche et redevient un tout, qui fait que le monde autre n'est plus une illusion mais le sentiment exprimant, encore une fois, que « *malgré la fugacité universelle, il existe un moyen de connaître la vérité, grâce à la poésie, symbole et métaphore* »[Note1395](#) .

Le poème ci-dessous exprime le sentiment du guerrier-poète qui, pour échapper à la réalité physique du corps, au moment de la mort, sait qu'il doit ouvrir son cœur et, par sa volonté intuitive, prononcer les paroles qui l'élèvent jusqu'à l'Omeyocan, le lieu de la Dualité.

Où irons nous ?

Nous sommes venus naître ici,

mais notre Demeure est là-bas,

dans la contrée des décharnés.

Je souffre : ni joie ni bonheur ne sont venus à moi.

Tlácatl, l'homme « *diminué* »

Serais-je donc venu ici pour agir vraiment ?

Ce n'est pas ici la région où les choses se font.

Assurément rien ne verdoie ici,

si ce n'est l'infortune qui ouvre ses fleurs[Note1396](#) .

Nous nous sommes attachés ici au caractère « *diminué* » de l'homme et aux rapports de correspondances entre le *Popol Vuh* et les mythes nahua. Les aspects de manque, de déficience du tlácatl à son arrivée sur la Tlalticpac, sont symbolisés, dans le langage métaphorique nahuatl, par l'expression « *un visage, un cœur* ». Des hommes dépourvus « *du visage, du cœur* » (dans la formulation du doute par les « *Sages* » nahua de la vérité de l'action de l'homme sur la surface de la terre) qu'ils doivent reconquérir afin de se ressouvenir du véritable sens de l'existence. Ainsi, le retour vers la demeure de la Dualité suprême est l'unique moyen de découvrir la *neltlitzli*, la « *vérité* » de « *fleur et chant* » ; vérité qui est capable de dépasser le Tlalticpac, « *l'éphémère terrestre* », et d'emprunter le chemin « *du visage, du cœur* » vers l'Omeyocan.

Toujours à propos du tlácatl, le rôle tenu par Quetzalcóatl et Xólotl (son nahual) et aussi par Cihuacóatl (texte ci-dessous), dans la création du premier couple à partir des os et des cendres des morts (les êtres « *diminués* » ou « *métamorphosés* » des premiers Soleils), élabore d'une façon plus symbolique cette idée de la présence de l'homme dans le monde. Ce couple du cinquième Soleil, à la lecture du texte, apparaît soumis à la volonté des dieux du Mictlan qui s'opposent à ce que Quetzalcóatl puisse s'approprier la création des être humains.

Les dieux du Mictlan mettent tout en œuvre pour faire échouer l'entreprise de Quetzalcóatl qui, dans cet acte de mélanger les os, ceux de la femme et de l'homme, souligne encore une fois le caractère « *diminué* » des premiers hommes. Ils sont différents des dieux et cela institue, d'une part, le courant sacrificiel dans lequel l'homme est « *l'être nécessaire aux dieux* »[Note1397](#). (le liquide précieux pour nourrir les dieux), et d'autre part, une doctrine philosophique et abstraite selon laquelle « *Dieu est mû par un motif caché, pour créer des êtres différents de lui* »[Note1398](#) .

Dans cette doctrine, nous reconnaissons la perte par l'homme de sa nature divine, de la *neltlitzli*, sur le chemin qui le mène vers la mort, s'il échoue dans la quête de sa dualité, ou vers le vrai accomplissement, s'il réussit à combler la déficience qu'il lui a été imposée.

Voici le texte du mythe[Note1399](#) de la création de l'homme :

- 1) Puis Quetzalcóatl partit pour le Mictlan ; il s'approcha de Mictlantecutli et de Mictlancihuatl et leur dit sans tarder :
- 2) Je viens chercher les os précieux que tu gardes, je viens les prendre.
- 3) Et Mictlantecutli lui dit : « Qu'en feras-tu, Quetzalcóatl ? ».
- 4) Et une fois de plus Quetzalcóatl dit : « Les dieux se soucient de voir quelqu'un vivre sur terre ».
- 5) Et Mictlantecutli de répondre : « D'accord, fais sonner ma conque et parcours quatre fois mon cercle précieux.
- 6) Mais sa conque n'a pas de trou. Quetzalcóatl appelle alors les vers, qui creusèrent les trous par où entrèrent les abeilles et les bourdons, la faisant résonner.
- 7) En entendant ce son, Mictlantecutli dit à nouveau : « D'accord, tu peux les prendre ! ».

8) Mais Mictlantecutli dit aussi à ses serviteurs : « Gens du Mictlan, dieux, dites à Quetzalcóatl qu'il doit les laisser ! ».

9) Quetzalcóatl répliqua : « Non, je les prends une fois pour toutes ».

10) Et, à l'adresse de son *nahual*, il déclara : « Va leur dire que je reviendrai les remettre ».

11) Et son *nahual* s'écria : « Il viendra les remettre ».

12) Il monta, il prit les os précieux : d'un côté étaient rassemblés les os de l'homme, d'un autre côté, ceux de la femme. Quetzalcóatl les prit et en fit un paquet.

13) Et une fois de plus Mictlantecutli dit à ses serviteurs : « Dieux, est-il vrai que Quetzalcóatl emporte les os précieux ? Dieux, allez creuser un trou ».

14) Et ils partirent creuser un trou et Quetzalcóatl tomba dedans. Il trébucha et les cailles lui firent peur. Il tomba mort et les os précieux s'éparpillèrent, picotés et rongés par les cailles.

15) Puis Quetzalcóatl ressuscita. Il se lamenta et dit à son *nahual* :

« Que faire, mon *nahual* ? ».

16) Et celui-ci lui répondit : « Puisque l'entreprise a échoué, ainsi soit-il ».

17) Alors il ramasse les os, en fait un ballot, va les porter à Tamoanchan.

18) Aussitôt qu'il fut arrivé, celle qu'on appelle Quilaztli, mais qui n'est autre que Cihuacóatl, les moulut et les rassembla dans un pot précieux.

19) Quetzalcóatl fit saigner ses membres au-dessus de ce pot. Les dieux qui ont été nommés : Apantecuhtli, Huictloinqui, Tepanquizqui, Tlallamanac, Tzontemoc et le sixième, Quetzalcóatl, firent pénitence.

20) Et ils dirent : « Dieux, les *macehuales* (« ceux qui ont été mérités par la pénitence ») sont nés ».

21) Car c'est pour nous que (les dieux) firent pénitence.

Quetzalcóatl et son double féminin, Cihuacóatl, donnent une vision très poétique de la création de l'homme, dans cette approche de la fonction des dieux qui, par la polyvalence de leurs noms, dépassent leur individualité pour se fondre et se dédoubler au gré des actes à perpétuer. L'invention de l'homme répond finalement à ce besoin de trouver, pour les « *Sages* » nahua, une explication à la présence des hommes sur terre, mais aussi de comprendre les raisons qui poussent Quetzalcóatl, symbole Tolteca de la sagesse, à faire pénitence. Une ancienne tradition semble répondre à cette question, celle de la sagesse Tolteca : la Toltecáyotl. Ometéotl, en tant que père et mère de l'humanité, est synonyme du symbole Tolteca de la sagesse, c'est-à-dire de Quetzalcóatl, celui qui, dans la polyvalence des noms, transmet (comme le Sewa Wailo des Yaqui), la parole, la Toltéquité, cette tradition qui fonde la Parole/Action sur une règle de l'immédiateté.

La Toltecáyotl est la vérité, la règle, que l'homme perçoit par le don magique que les dieux lui ont octroyé ; sur le parcours initiatique du guerrier-tolteca, il doit alors réincorporer la sagesse du Quetzalcóatl et vaincre ainsi la fragilité de son existence afin de réintégrer l'origine de l'invisible intériorité. Le guerrier-tolteca c'est celui qui a réintégré les « *entités animiques* » du tonalli, du ihíyotl, du teyolía ou du yoliliztli, « *le mouvement des vivants* », que les hommes créés et détruits des quatre premiers Soleils n'ont pas su reconnaître et qui ont

dû souffrir les transformations en singes, en grands poissons, en grands oiseaux, d'autres en papillons, etc. Ils sont, d'une certaine manière, un antécédent à l'homme complet, car, dans la contradiction du propos, nous pouvons affirmer que les dieux, c'est-à-dire Ometéotl sous le dédoublement de Quetzalcóatl/Ci-huacóatl, qui ont inventé l'humanité du cinquième Soleil, celle des « *diminués* » dans la perte de leur voir, ont laissé dans la conscience de l'homme le souvenir, la mémoire de sa nature double. L'intuition du guerrier-poète ou la sagesse du Chevalier Aigle sont, par exemple, une manière d'acquiescer « *un visage, un cœur* ».

L'homme est autre et le mythe de Quetzalcóatl, par la polyvalence de ses créations, de ses qualités intrinsèques, lui désigne le chemin à suivre ; la voie des Ordres des Chevaliers Aigles et Jaguars est l'un des chemins sur lequel Quetzalcóatl découvre, par la méditation, l'existence d'Ometéotl. Le dessein de Quetzalcóatl est de créer la synthèse entre l'homme et la divinité, et par sa mort ou plutôt son immolation métaphorique, ce moment magique d'un cœur métamorphosé en papillon précieux, il symbolise le chemin de la Dualité qui le transforme en Étoile. Quetzalcóatl, par la maîtrise des préceptes de l'Ordre qu'il a fondé, accomplit la prouesse de dépasser le domaine de l'inconnu pour atteindre l'infini. A l'infini accèdent, au moment de leur mort, tous les êtres vivants, mais ceux qui n'auront pas réussi à transcender cet instant de l'entre-deux y périront avec la certitude, dans ce non-retour vers l'essence divine, d'avoir échoué face au don que leur avait octroyé l'origine de leur dualité, c'est-à-dire Ometéotl.

En fait, le tolteca doit retourner vers la double réalité du monde s'il ne veut pas finir sa course dans l'incertitude de la mort ; il doit emprunter le sillon sur lequel Quetzalcóatl, dans l'Ordre qu'il a instauré, fait germer les chants qui mènent vers la liberté, les fleurs qui expriment la vérité et l'harmonie du monde naturel où circulent les pouvoirs de la connaissance, de la sagesse et de la créativité.

C'est le monde du poète, de l'artiste, du philosophe, qui sont réceptifs à la dualité cosmique, qui pousse, par exemple, les tlamatimini au culte de l'homme-oiseau-serpent ; tradition sacerdotale qui définit l'essence de leur philosophie comme la « *vision Quetzalcóatl du monde* » et décline, dans ce terme de tlamatini, les qualités propres à chaque Prêtre. Par exemple :

Tlateumatini, « *Sage dans les choses de Dieu* ».

Ilhuicacmatini, « *Savant connaisseur des ciels* », une référence aux astronomes.

Tlatolmatini, « *Sage par la parole* », fonction oratoire enseignée dans le Calmécac.

Tlaiximatini, « *Connaisseur des choses par expérience* », la connaissance des herbes, des arbres, des pierres, etc. le savoir empirique des guérisseurs.

La « *vision Quetzalcóatl du monde* » s'exprime aussi dans la pratique des arts Tolteca, c'est-à-dire ceux de la Toltecáyotl déterminant les champs d'actions à même de favoriser, par la maîtrise de ces arts, les possibilités d'échapper à la mort de la conscience et des « *entités animiques* ».

L'homme, empruntant la voie initiatique de la Toltéquité, peut ressentir l'émergence du corps complet, ce corps qui lui permet, au moment de sa rencontre avec Ometéotl (ou l'Absolu Solaire des Yaqui) de conserver ses « *entités animiques* » et de se fondre dans la demeure de la Dualité suprême. Les maîtres de la Toltéquité sont dénommés :

Toltécatl, « *Artiste* », maître des arts de l'orfèvrerie et la ciselure, de la plume, etc.

Tentoltécatl, « *un Tolteca de la lèvres ou de la parole* », l'orateur^{Note1400}.

Matoltécatl, « *artiste de la Main* ».

Les maîtres de la Toltéquité ont appliqué, tels des Tlatoani Océlotl ou des Tlatoani Cuauhtli, les préceptes fondateurs de la huehuetlamaniliztli, « *l'ancienne règle de vie* », celle que Quetzalcóatl, dans sa quête de la vérité, a essayé de mettre en œuvre afin d'atteindre le véritable idéal de la sagesse, en retournant, par son immolation, vers la contrée de la connaissance, du noir et du rouge : le Tlillan Tlapallan.

Enfin, nous avons le poète de la Icnihyotl, « *société de poètes et de sages* », qui, par la poésie « *fleur et chant* », reçoit le sentiment intuitif de la vérité supraterrrestre. Il pénètre la vision Tolteca qui, confrontée à la pensée fataliste des cycles successifs, ressent qu'il existe d'autres possibilités pour échapper à la fin cataclysmique des Âges du monde. La mission de l'homme, du poète, devient claire : il doit découvrir la signification de la doctrine de Quetzalcóatl pour participer, puis dépasser la création de la Toltecáyotl et réincorporer ainsi la double réalité du monde. Le poète dans son existence transitoire sur la Tlalticpac détient différents pouvoirs qui sont :

Ilnamiqui, « *se souvenir, chercher dans l'intérieur* », terme qui, par son étymologie, renvoie au foie par le préfixe « *il ou elli* » et qui littéralement signifie « *trouver dans le foie* » dans son apposition avec namiqui, « *trouver* ». Cela nous renvoie à l'action de l'invisible intériorité des centres animiques, tels que les a définis López Austin.

Yoltéotl, « *dieu dans le cœur* », est une autre composante du corps humain où le poète doit ressentir la présence des forces pour appréhender les secrets de la con-naissance et par son action recevoir l'être divin.

Moteotia, « *il divinisait pour soi* », est le cheminement symbolique du poète ou des Chevaliers Aigles et Jaguars qui, dans l'application des préceptes et dans leur volonté du dépassement de la Toltecáyotl, reflètent l'attitude du Quetzalcóatl dans sa découverte de la dualité, d'Ometéotl.

Tels sont les différents modes de réalisation qui font que l'homme, conscient de ses « *entités animiques* », les forces vitales du corps complet, applique la huehuetlamaniliztli ; règle de vie qui offre la possibilité de provoquer le « *souvenir* » (le Ilnamiqui), qui éveille la double réalité du corps et le fait agir conformément aux préceptes formulés dans l'antiquité par les « *Sages* », les hommes de connaissance et maîtres de la Toltéquité.

Le Seigneur de l'aube

La pensée et la règle de vie des hommes de la Toltéquité, symbolisées par Quetzalcóatl, se répercutent dans l'expression poético-mythique de la cosmovision yaqui et, cette forme d'expression, se trouve représentée par la synthèse du huya aniya avec le yo aniya ; la figure du Sewa Wailo, « *Fleur petit frère* », le Cerf mythique appelé Malichi « *le petit Cerf fleur* », par son immolation, moment où son cœur s'élève et se métamorphose en Étoile matutinale/vespérale, constitue la figure parallèle de celle de Quetzalcóatl, c'est-à-dire qu'elle révèle la dimension « *plus ultra* »[Note1401](#), d'un Cerf très proche de la « *vision Quetzalcóatl du monde* ». L'un comme l'autre symbolise le Achai yo'owe, le « *Père ancestral* », c'est-à-dire le fondateur de la tradition culturelle.

Sewa Wailo et Quetzalcóatl personnifient finalement ceux qui ont laissé la tradition, la règle que l'homme doit respecter s'il veut accéder à la région du noir et du rouge, la contrée de l'Orient que tous les deux, dans leur mort symbolique, désignent comme le lieu de la transcendance humaine.

Le chant du Sewa Wailo, transcrit par les auteurs actuels sous le terme de Sehuailo, est interprété par les Maásobuikame, « *chanteurs du Cerf* », au début de la nuit qui amorce le début de la cérémonie. Ce chant contient un profond esprit de sacralité ; il y est fait allusion à un monde à part que les Yaqui appellent Seye Wailo, un mot à l'archaïsme intraduisible auquel Spicer donne les sens suivants et que les Yaqui du XX^e siècle ne savent plus traduire :

Demeure de tous les animaux.

Demeure du Cerf.

Entre les fleurs.

Pour le troisième sens, il est fait référence à un monde à part, un endroit au nom bien défini de « *Lieu des fleurs* », de « *Patio des fleurs* » ou de « *Terre sous l'aube* », qui souligne une fois de plus le parallélisme entre le Maáso yaqui, dans son appartenance à la « *Terre sous l'aube* », et le Quetzalcóatl nahuatl appelé le « *Seigneur de l'aube* » qui associe l'Orient avec le mondes des fleurs et du Cerf.

Ae maie mana maa seca yo sehuailo yo !

nohualo cuta tatai.

Maie sana maa seca ne ! yo sehuailo yo !

nohualo cuta tatai.

Ae iaie lane maa seca yo sehuailo yo !

nohualo cuta tatai.

Maie sana maa seca ne ! yo sehuailo yo !

nohualo cuta tatai.

Aia mana sehuailo yo maia mea lo huahua mana imna !

yo tula pucauta lala !

mana huyamnai

imna yo sikili sehuapo e !

Samna huyamnai.

Icana yo e matu e ca mana !

Inohua yo maco.

Tuulelenti maie kemna lepla !

tane huayamnai.

Elana maa nicam ne ! yo sehuailo yo !

sehuailo cuta tatai.

Ae maie none mua seca yo sehuailo yo !

nohualo cuta tatai.

Maie sana maa seca ne ! yo sehuailo yo !

Le Seigneur de l'aube

nohualo cuta tatai.

Ae none mua seca ne yo sehuailo yo !

nohualo cuta tatai.

Maie sana maa seca ne ! yo sehuailo yo !

nohualo cuta tatai.

Aia mana sehuailo imna yo tulacu nauta laba !

mana huyamnai.

Imna yo sikili sehuapo prie !

Samna huyamnai.

Icana yo matchulo haimna sana !

inomne yo maco.

ba Tuulelente maie haimna heca !

mana huayamnai.

Elana maa seca ne ! sehuailo yo !

L'esprit du chant *Sehuailo*, dont nous citons le texte original ci-dessus, évoque, dans une forme souvent hermétique, un langage ésotérique où sehua, la « fleur », symbolise le Cerf magique et poétisé. D'ailleurs, les expressions « fleur de capomo », « fleur petit frère », « fleur des champs », « fleur jaune », etc. font partie de la terminologie thématique par laquelle les autres textes des chants du Cerf incluent presque toujours des références directes aux fleurs, aux branches, aux arbres, aux paysages champêtres, aux oiseaux et autres animaux de la montagne.

Dans l'univers yaqui, les fleurs de couleur rouge mais aussi les branches des arbres sont la représentation, en règle générale, du monde yaqui des vivants tandis que les arbres et les troncs personnifient le monde magique des ancêtres. La première strophe du chant *Sehuailo*, dont nous apportons ci-dessous une transcription littérale de la traduction espagnole, décrit un Cerf qui, dans cette attitude de se récréer et de se promener entre les arbres aux branches de fleurs rouges, synthétise la correspondance entre le monde des vivants et celui des ancêtres, entre le huya aniya et le yo aniya.

« Là-bas va le petit frère fleur vers le tronc qui brûle et donne chaud,

vers la mère ailée.

Le petit frère fleur me plaît ;

il va par la montagne, entre les branches, là-bas où se trouvent les fleurs rouges.

Là-bas va le petit frère fleur vers le tronc qui brûle et donne chaud ».

« *Allá va el hermanito-flor hacia el palo que arde y da calor,*

hacia la madre alada.

El hermanito-flor me gusta ;

va por el monte, entre las ramas, allá donde están las flores rojas.

Allá va el hermanito-flor hacia el palo que arde y da calor ».

Le tronc qui brûle et qui donne chaud n'est autre que Itom'achai, le père Ancêtre, le père Soleil, dont l'incandescence reproduit l'immolation du Cerf offrant son cœur qui monte vers la « *maie maa seca ne* », la mère ailée (sans doute une référence à la Mala mecha, la « *Mère lune* »), cœur qui, dans sa lente course vers le firmament, se transforme en étoile.

Les branches de fleurs rouges sont les frères ancêtres, les ancêtres Cerfs/Fleurs qui ont déjà accompli le don de leur cœur dans leur retour au yo aniya. La dernière phrase traduit le sentiment de gratitude qui reconnaît la générosité des dons du Cerf, celui qui offre son corps pour nourrir son peuple, son héritage ancestral pour lui apporter la tradition du bat-naátaka et son enseignement des savoirs occultes destinés aux élus, « *los escogidos* », pour souder leur lien avec l'esprit de l'animal/symbole.

Ce pouvoir de l'Esprit définit deux aspects bien précis de l'animal/symbole : le Benefactor, le « *Bienfaiteur* » et le Yooeta, le « *Maître* », termes définissant l'importance du symbolise qui est rattaché au Cerf dans son action auprès du peuple yaqui. D'ailleurs, Yooeta représente le Cerf ancêtre, le maître du savoir occulte et des dons surnaturels. Dans la tradition orale des Yaqui il est aussi connu sous le nom de *Santiagoillo*, le maître de tous les animaux de la montagne.

Le Cerf, pour revenir à sa thématique florale, symbolise, comme l'arbre divin de Tamoanchan, le lien qui constitue le chemin fleuri sur lequel l'homme se place pour sentir la brûlure du feu divin ; comme « *Fleur petit frère* » il doit ouvrir son corps pour que le mouvement des flux cosmiques puissent l'envahir. Le domaine des conduites rituelles regroupe, pour les Yaqui, de nombreux segments de significations comme le royaume des fleurs, lequel détermine surtout les relations entre les éléments concernés.

Ici, nous nous attacherons à la personnalité de Vari sehua, à propos de laquelle nous détenons très peu d'informations ; invoqué(e) par les sorciers yaqui, lors des affrontements guerriers, elle-il semble répondre aux mêmes qualités de « *Divinité des fleurs* » que celles attribuées à Xochiquetzal (qui demeure au Tamoanchan) et à Xochipilli, la divinité nahuatl des fleurs. D'ailleurs, Xochiquetzal est associée au monde des guerriers car elle est la première femme à mourir à la guerre. Vari sehua « *Fleur fraîche* » et Xochiquetzal « *Fleur quetzal* », par leur relation avec les arts de la guerre, montrent aux guerriers valeureux qu'ils doivent, s'il veulent vaincre leurs ennemis, posséder les qualités propres aux fleurs. La force « *plus ultra* » des fleurs prend encore aujourd'hui pour les Yaqui toute sa signification dans l'acte du lancer des fleurs contre les Chapayecam et les Soldats de Rome le matin du Samedi Saint. L'acte du lancer des fleurs lors du Ca-rême provient, pour les Yaqui, autant de la relation des fleurs avec les formes enchantées du huya aniya que du pouvoir de la Itom Aye, « *la Sainte Vierge* ». Ainsi, grâce à « *l'adaptabilité* » des religions citées, le pouvoir des fleurs détruit les forces du mal, personnifiées par les Chapayecam et les Soldats de Rome dont la défaite met fin à l'expression rituelle de la Kohtumbre.

Le royaume des fleurs définit, malgré la lutte constante des jésuites pour éviter tout syncrétisme religieux, le rapport direct entre le huya aniya et le monde chrétien : le premier est représenté par les danseurs Pajkoola et le Venado et le deuxième par les Matachinim dont la sainte patronne est la Itom Aye. Ainsi, pendant que les Pajkoola et le Venado lancent des fleurs sur les Chapayecam, les Matachinim dansent en remuant leurs têtes, coiffés d'une sorte de mitre, appelée fleur, face aux assauts malveillants des Chapayecam. Les Yaqui

expliquent cet acte rituel en affirmant, dans un style très littéral, que les « *fleurs tuent les Judas* »[Note1402](#). ; les Matachinim apparaissent enfin en ce Samedi Saint agitant leurs coiffures de fleurs pour anéantir, par cet acte symbolique, les pouvoirs maléfiques.

La fleur/Cerf est le reflet de l'homme parfait parce qu'en tant que maître de tous les animaux il occupe la place centrale qui, dans la conception yaqui et nahuatl, mais aussi chez la plupart des Amérindiens, situe l'homme au centre du monde pour qu'il puisse, à partir de ce point, comme Ometéotl le nombril du monde, agir et recevoir les dons du yo aniya. Le Cerf, dans son rôle de fleur, sublime et incorpore les plus hautes valeurs humaines par son aptitude à devenir, au moment crucial d'une manifestation agressive et guerrière, l'offrande non sanglante, personnifiée, par exemple, par un lancer de centaines de fleurs lors de l'affrontement avec les Chapayekam en ce Samedi Saint.

D'ailleurs, le plus grand compliment que l'on puisse faire à une personne dans la tradition yaqui, c'est de la comparer à une fleur, de lui attribuer les vertus et les qualités qui font de la personne visée, un homme parfait possédant, par cette comparaison, le savoir du Yooeta, du Cerf ancestral.

Dans la mythologie nahuatl, le corps du Cerf est entouré par les vingt tonalli et comme le « *corps tonalli* » de l'homme il représente le corps complet, c'est-à-dire le « *corps de fleur* » dont le vingtième signe du tonalli, qui clôt la série, n'est autre que xóchitl, la « *fleur* ». Pour les Yaqui, l'homme « *diminué* » est un kia polobe, « *un pauvre* », un homme qui ne possède pas le corps complet, le corps totalement ouvert aux signes des pouvoirs ancestraux, du souffle divin, par lequel l'homme doit ressentir la présence du seataka et du ute'a. Ces dons sont les pouvoirs de la règle de vie des Surem qui, à l'ar-rivée des Espagnols, réincorporent le yo aniya.

Par exemple, les chants poétiques yaqui ponctuent avec cette phrase « *ala mansu sehuailo huyata nai secune* », « *là-bas va le petit frère fleur entre les branches de la montagne* », presque toujours identique, la dernière strophe de chaque cycle des différents chants et situe, en fait, le point de rencontre où l'homme acquiert le savoir du Benefactor et du Yooeta qui, par l'assimilation des dons magiques, révèle son « *corps de fleur* ». A titre d'exemple, voici plusieurs strophes de chants incomplets :

1) *Aacame / Serpent à sonnette.*

Huyata bebetuc ne yoo tebola

booca sea silolooti jilahua.

Ala mansu sehuailo huyata nai secune.

2) *Semalulukut / Colibri.*

I cane sea huya sehuata ne tuulecai ae

coconila sea silolooti coyohue.

Ala mansu sehuailo huyata nai secune.

3) *Góim / Coyotes.*

Husamali goitacai imne sea huyapo

sea silolooti jiusime.

Ala mansu sehuailo huyata nai sucune.

Le Cerf, Sewa yo'eme, est le corps complet des Yaqui, le « *corps de fleur* » dans lequel l'élú reçoit le don magique en ces moments du « *rêve éveillé* » ; le ute'a et le sewa aniya se manifestent alors pour transmettre à l'élú, dans cet instant du silence intérieur, le langage de « *Fleur petit frère* » dont le secret de l'expression ne provient pas de la parole.

L'esprit-Cerf est l'au-delà des mots parce qu'il ne peut être limité à ce phénomène qui pour être compréhensible par l'homme utilise forcément la parole. Il provient d'un sentiment, d'un cœur qui refuse de se laisser emprisonner dans une seule réalité du monde.

Cette position participe autant du domaine de notre rationalité, pour dénier toute forme de langage aux animaux, que de la réalité du monde autre des sorciers qui, pour saisir le sens de l'articulation animale, sont tributaires de la projection de leur mode de communication. Par exemple, le jeune apprenti danseur qui rencontre l'esprit-Cerf est parfaitement conscient du rapport faussé : pour comprendre le sens du discours animal il lui applique un fonctionnement interprétatif qui lui permet de dépasser les limites du langage et pénétrer ainsi dans une autre réalité du monde.

Ludwig Wittgenstein, dans le cadre des limites du langage, écrit : « *un lion pourrait parler, nous ne pourrions le comprendre* »[Note1403](#), car son mode d'expression est situé sur l'in-tervalle, l'entre deux, que le jeune apprenti danseur dépasse pour entendre le message qui fait qu'un homme peut devenir un Cerf et le Cerf un homme.

Il faut éprouver le lieu de la métamorphose par cet échange entre la connaissance du corps et du hors les mots, qui au rythme du báapo wéhai, « *tambour d'eau* », lors de la danse du Maáso, donne la pulsation d'un cœur qui va vers un autre cœur. Le message occulte, dans cette formulation hors des limites du langage, est révélé seulement aux élus de l'animal divin et les Yaqui tentent de l'exprimer dans une langue archaïque lorsqu'ils chantent : « *nespo yoaniapo catec síime...* », que l'on peut traduire par « *moi dans le ciel et tous avec moi...* »[Note1404](#).

Ainsi, l'esprit-Cerf ou l'esprit-Serpent sont de prodigieux dons, ils sont les corps qui métamorphoses les corps, ceux qui apportent le seataka et qui dépassent le sentiment du vide de l'existence. L'homme, dans la connaissance de son corps, doit saisir la présence de l'esprit de l'animal/symbole et aller au-delà de ses représentations comme dans ce temps mythique quand « *l'indien parlait avec les animaux de la griffe et de l'aile* »[Note1405](#). L'homme est un « *diminué* », celui qui dans la mythologie nahuatl, dans le *Popol Vuh* et dans la mythologie yaqui a perdu l'intuition de la connaissance du corps, du cœur et de la conscience de l'en-dehors ; le nahual, le corps rêvé, le double, etc. sont les manifestations de la dualité qui tentent de surmonter l'amnésie du corps dans son ignorance du monde autre. Le pouvoir de la double réalité du monde est là à l'intérieur du corps, dans les ressemblances du sentiment qu'expriment des sociétés amérindiennes face à la présence de la nature et de la « *surnature* ».

L'esprit magique : le Cerf

Les Yaqui, dans la symbolique des chants et de la danse du Cerf, sont très proches de la pensée Tolteca dans l'expression poétique de « *fleur et chant* », parallélisme intéressant nous permettant de considérer, avec un regard plus critique, les similitudes entre la pensée symbolique et mythico-rituelle des Yaqui et celle des Nahua. Ces analogies nous rapproche plus, à notre avis, de la « *vision Quetzalcóatl du monde* » que du chamanisme tel qu'il est aujourd'hui défini par certains spécialistes. D'ailleurs, comme nous l'avons déjà souligné, il est préférable de parler de l'essence spirituelle de la terre, du produit de la terre, c'est-à-dire de Yohualli Ehécatl, pour les Nahua, et de Yoawa, pour les Yaqui. Deux termes qui nous rapproche, en réalité, d'un phénomène, ou plus exactement d'un concept, trop souvent ignoré et dénommé nahualisme. Les concordances entre les deux termes participent de notre effort à reconsidérer le rôle des formes animales, auprès de l'homme, mais surtout de définir les liens qui rattachent l'homme amérindien à la dualité du monde.

Leticia Varela^{Note1406}, dans ce même souci de correspondance entre les deux formes de pensée (Nahua et Yaqui), à partir d'un commentaire de Robert Stevenson, met en évidence le rapport d'incidence entre les concepts essentiels du Itom'achai, « *l'Ancêtre, le Dieu, le Père vieux* », pour les Yaqui, et du Tamoanchan, « *Lieu d'où nous descendons* », pour les Nahua ; l'un comme l'autre sont la résonance, le reflet du passé mythique expliquant l'origine des deux peuples. Itom'achai, dans la mythologie yaqui, est le tronc incandescent, l'Arbre qui brûle et qui se superpose à l'Arbre fleuri du Tamoanchan. Ce sentiment poétique à l'écoute des manifestations de la nature/surnature entrouvrant les portes de la sagesse sur le chemin de la Dualité, de ce que les tlamatime nomment la « *vision Quetzalcóatl du monde* ».

Ces similitudes sont d'autant plus significatives qu'elles impliquent la figure de Quetzalcóatl et du Cerf, dans un rôle qui leur attribue des fonctions divines ; chez les Mixteca, le Cerf dans sa dénomination de Uno Ciervo ou Uno Venado, représente le dieu de la dualité, Ometéotl. Pour les Tarasques, le rituel propitiatoire du culte du Cerf témoigne du lien très étroit entre l'animal vénéré et tué pour honorer le Soleil, les quatre coins de l'univers et leur plus ancienne déité, Curicaueri, « *Dieu du feu ou Grand feu* ».

Le Clézio écrit à ce propos que « *le rite de la salva aux dieux sur les lieux de la chasse évoque les plus anciens rites propitiatoires, pratiqués aussi bien par les nomades du nord — Comanches, Apaches, Sioux — que par les tribus semi-sédentaires de l'aire Maya, et dont la survivance chez les Aztèques est attestée* »^{Note1407}.

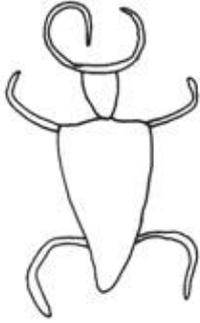
La chasse rituelle du Cerf n'est pas un phénomène isolé mais l'affirmation d'un trait culturel qui, chez les Tarasques, est symbolisée par la légende de Cupantzieeri, « *Soleil dépouillé de la chevelure* », héros mythique qui, après sa mort, se transforme en *Tuitze*, en « *Cerf* », et est considéré comme le Grand-père de l'humanité. Le Cerf, dans sa relation avec le Soleil, témoigne de la vraie nature de son immolation ; pour les Mixteca, les Tarasques, les Maya, mais aussi les Huichol, les Pima, les Mayo et les Yaqui, le Cerf est le Père ancêtre, le Achai yo'owe comme le nomment les Yaqui, symbole des valeurs ancestrales.

Quetzalcóatl et le Cerf symbolisent donc des valeurs qui, dans la complexité de leurs associations, désignent l'Orient du mythique Tlillan Tlapallan, la région de l'Est, le lieu du clair-obscur, du noir et du rouge, qui dépasse le cadre ordinaire de ce qui forme notre compréhension.

Les tribus du Sonora (le « *Lieu du maïs* ») dans l'art de la peinture rupestre qui recouvre les parois des grottes et cavernes des différentes Sierras et montagnes utilisent, avec une forte prédominance du noir et du rouge, ces couleurs pour reproduire, par exemple, le corps du mythique Cerf ancêtre. Au sud d'Imuris, dans le bassin du fleuve Magdalena, sur la montagne appelée « *Agua Caliente* » se dressent sur le versant Est, les vestiges d'un village préhistorique^{Note1408}, avec la présence de labyrinthes, de formes spiralées, mais aussi les « *Trincheras* » de pierres, les peintures rupestres et une crevasse que les Pima vénèrent sous le nom de Vburique Cupioca, « *Maison de l'Air* ».

De cette « *Maison de l'Air* » jaillit un vent terrible, sorte de volcan d'air qui sur la paroi intérieure de la crevasse présente une pictographie anthropomorphe, voire zoomorphe, de couleur noire et rouge. Au pied de la même montagne, une roche au nom fort singulier de « *El Mono* » reproduit le même dessin (Fig. 21, ci-dessous) qui, pour les Pima, représente Itoy, le « *Hermano Mayor* ».

Partie 3 - fig. 21. Itoy, « *Hermano Mayor* ».



Source : Sonora. Arte rupestre. Tradiciones, Mitos e Historia, Manuel Robles Ortíz.

Iitoy, comme on peut l'apprécier, symbolise, par son appellation de « *Grand frère* », le Cerf qui, depuis l'Antiquité, est considéré par les Yaqui comme le membre fondateur de la tribu. Il est le Benefactor, celui qui incorpore, par son appartenance au monde des pouvoirs surnaturels, par son retour vers le père Soleil et par sa représentation en noir et rouge, le domaine du savoir ancestral. Ce lieu que les maîtres de la Toltéquité, dans le culte au dieu Quetzalcóatl, considèrent comme le retour à l'origine. Iitoy est le héros surnaturel associé au pouvoir du vent et de l'eau, particularité qui le met en relation directe avec Ehécatl (comme variante de Quetzalcóatl et de Tláloc). La diffusion du culte de Quetzalcóatl et de Tláloc, qui atteint son apogée avec le dieu Ehécatl des Aztèques, tire peut-être son origine archaïque des croyances et cosmovisions des peuples du Sonora, comme le rapporte le Père Luis Velarde dans les chroniques jésuites. Nous reviendrons sur ces éléments, car les sources préhistoriques de l'art rupestre et autres formes pictographiques — comme celles déjà évoquées du glyphe spiralé, du labyrinthe — sont peut-être à l'origine de certains traits culturels des civilisations méso-américaines.

Alexandre Rouhier partage le même sentiment : il estime « *que toutes les théogonies de ces peuples d'Amérique... peuvent avoir une commune origine, et toutes ces races perçoivent tout l'ensemble de secrètes affinités, de lointaines croyances et d'archaïques souvenirs qui les relient entre elles et qu'elles tiennent peut-être d'une ancienne et unique provenance initiale* »[Note1409](#) .

La plupart des ouvrages consultés, ceux de Miguel León-Portilla, Alfredo López Austin, Alfonso Caso ou bien de Laurette Séjourné, Le Clézio, etc. soulignent un certain nombre de similitudes qui avec beaucoup de subtilités décrivent des peuples au sein desquels des « *Sages* », ceux qui possèdent les qualités énumérées antérieurement, ont su préserver une connaissance renvoyant, par exemple, au temps mythique du bat-naátaka des Yaqui.

Tout cela semble confirmer que dans la création de l'univers et de l'homme il existe un principe commun et mythique à partir duquel les Amérindiens constituent la base de ce que nous pourrions appeler un panindianisme inhérent à toutes les communautés amérindiennes. Pour confirmer ce propos, à travers le cadre thématique de notre étude sur les liens entre la pensée nahuatl et les mythes yaqui, il suffit de se tourner vers l'ono-mastique complexe de Tamoanchan et de Itom'achai, mais aussi vers d'autres éléments comme la Sewa, le rôle de Tonatiuh, l'Étoile matutinale/vespérale, la Voie Lactée, que les Nahuas, dans son principe masculin/féminin, appellent Mixcóatl/Citlalcueye, « *Serpent de Nuages ou Celle qui a une jupe d'étoiles* », et les Yaqui, Napo Wisaim Jisnakame.

Selon Carroll L. Riley, la région Oasisamérica témoigne du dynamisme et de la stabilité de la grande tradition méso-américaine. Celle-ci ajoute que c'est dans cette aire culturelle marginale que doivent être recherchées les réponses aux nombreuses questions restées en suspens à propos de la Méso-Amérique. Les deux aires culturelles créent une zone à la confluence transitoire des cultures nomades ou semi-nomades et des cultures sédentaires sur une frontière fluctuante ; Edward H. Spicer[Note1410](#). suggère alors l'hypothèse, à partir de ces indications, que les Mexica sont un peuple Cáhita.

Hypothèse qui, par rapport à la dyade religieuse Yohualli Ehécatl, « *Nuit, Vent* », pour être comme le dit Sahagún, invisible comme la nuit et impalpable comme le vent, associe, par son « *diphrasisme* »[Note1411](#), les valeurs symboliques de deux espaces mythiques :

Par la « *nuit* » elle représente le Nord, le monde Chichimeca avec ses pictographies archaïques des peuples nomades.

Par le « *vent* », elle indique l'Est (la contrée du Tlillan Tlapallan), le monde civilisé de la culture mère de la côte du Golfe où Quetzalcóatl réintègre son « *origine lumineuse* ».

La rencontre des deux espaces révèle des oppositions et des ressemblances qui sont encore trop subtiles et éparées pour affirmer que la région Oasisamérica détient tout les secrets de la tradition culturelle méso-américaine. Christian Duverger écrit à ce propos que la plupart des chercheurs nord-américains « *se sont faits — consciemment ou inconsciemment — les défenseurs d'une thèse unidirectionnelle : selon eux, presque toutes les influences culturelles de la Méso-Amérique viendraient du Nord, et le Mexique serait, à l'époque préhispanique une sorte de colonie des indiens du Sud-ouest des États-Unis* »[Note1412](#).

Mais au-delà de cette position extrême, nous voulons pour notre part ouvrir certaines pistes qui portent en elles toutes les analogies capables d'étayer nos hypothèses. Ainsi, pour donner un autre exemple, la chasse rituelle et le rite de l'homme-Cerf décrits par Sahagún à propos des Azteca, dans son œuvre *Historia General de las cosas de Nueva España*, nous renvoie au culte du Cerf ancêtre pratiqué par les nations amérindiennes du Nord et du Nord-Ouest telles que les Pima, Mayo, Yaqui, Sinaloa, Parra ou Huichol qui sont décrites par le père Andrés Pérez de Ribas comme des ethnies « *qui pratiquaient un culte aux têtes de cerfs, associé aux rites du peyotl* »[Note1413](#).

Les Maya et les Quiché, dans un passage du *Popol Vuh*, mentionnent aussi un personnage qu'ils nomment le « *Seigneur des Cerfs* » (signe de disparition et d'adieu) en ce moment de la mort symbolique (du départ de la terre) de Sorcier Jaguar de l'Enveloppe, Sorcier Jaguar Nocturne, Garde-Butin et Sorcier Jaguar Lunaire qui, sans souffrir d'aucun symptôme propre à la condition humaine devant la mort, retournent vers la maison de l'Est, de l'Aube. Par leurs cœurs ils interprètent alors le chant de tristesse du Camucu, « *nous Voyons* », c'est-à-dire les sages paroles, les recommandations et la règle de vie qui, par le titre même du chant, « *nous Voyons* », montre qu'ils ont recouvré le voir, synonyme du retour vers la demeure du « *Seigneur de l'aube* ». Ce passage du départ, ou plutôt du retour, est transcrit dans le *Popol Vuh*, par Valérie Faurie, de la façon suivante :

« *Ô nos fils ! Nous nous en allons, nous nous en retournons. Nous vous laissons de saines recommandations, et de sages conseils... Nous nous en retournons à notre village. Notre Seigneur des Cerfs est déjà dans son lieu, cela se manifesta dans le ciel. Nous retournons là-bas, nous avons accompli notre mission, nos jours sont terminés. Pensez à nous, ne nous effacez pas de votre mémoire, ne nous oubliez pas. Vous retournerez vous aussi un jour voir vos foyers et vos montagnes... Continuez votre chemin, et vous verrez de nouveau le lieu d'où nous sommes venus* »[Note1414](#).

A partir de la transcription par Miguel Ángel Asturias du même passage, nous proposons la traduction littérale du texte espagnol :

« *Ô nos fils ! Nous allons, nous nous en retournons ; paroles de l'aube, préceptes de l'aube, nous vous donnons... Il est déjà prêt, dans le ciel s'est manifesté le Symbole des Chefs. Nous ne faisons que retourner ; nous avons accompli notre devoir ; nos jours sont terminés. Pensez à nous, ne nous effacez pas de votre mémoire, ne nous oubliez pas. Vous verrez votre maison, votre pays... Suivez votre chemin. Voyez d'où nous venons* »[Note1415](#).

Pour les dissemblances, la première version nous donne le « *Seigneur des Cerfs* », « *de saines*

recommandations, et de sages conseils » et la deuxième nous propose le « *Sym-bole des Chefs* », les « *paroles de l'aube, préceptes de l'aube* », ce qui illustre la difficulté d'interprétation d'une écriture dont le symbole et la métaphore sont pris dans des redoublements sémantiques, tels que « *paroles de l'aube, préceptes de l'aube* », qui ont souvent provoqué de grandes confusions^{Note1416}. Mais, en ce qui concerne leur fondement mythique, elles complètent exactement les analogies entre les figures de Quetzalcóatl et du Cerf qui, par leurs charges sémantiques, constituent, pour la plupart des Amérindiens, les valeurs propres à porter l'homme vers les nouvelles puissances de son être. Dans cette qualité de « *Seigneur de l'aube* », Quetzalcóatl et le Cerf déterminent, l'un comme l'autre, la métamorphose du corps embrasé par les flammes de l'Esprit, c'est-à-dire que, dans leur rôle de Benefactor et de Maître, Quetzalcóatl et Sewa Wailo impriment, par leur redoublement sémantique, la volonté de faire fleurir le cœur dans le corps des hommes prêts à traverser vers le monde autre. D'ailleurs nous pouvons les décomposer de la façon suivante :

Quetzal, oiseau/esprit.

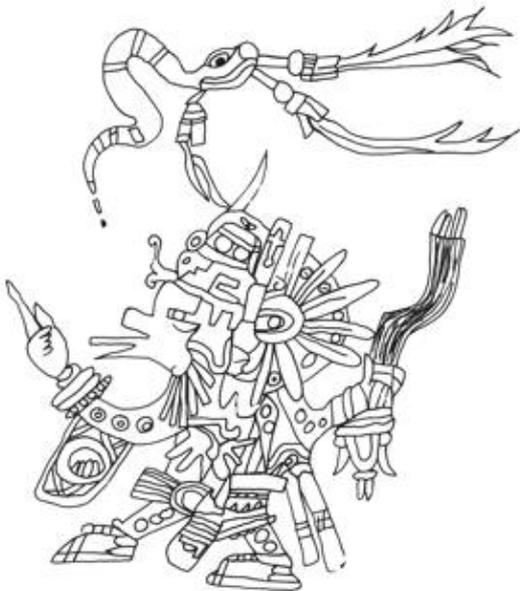
Cóatl, serpent/matière.

Sewa, yo aniya/fleur/esprit.

Wailo, huya aniya/cerf/matière.

Quetzalcóatl et Sewa Wailo, participent enfin du mouvement cosmique du monde dans lequel l'homme, par « *l'imprégnance* » de la matière et de l'esprit, devient un homme-oiseau-serpent ou un homme-cerf-fleur qui, conscient de sa dualité et du monde autre, prononce la *neltilitzli*, la « *vérité* », qui le diviniserà.

Partie 3 - fig. 22. Quetzalcóatl. Seigneur de l'Aube.



Source : Quetzalcóatl à travers les cultures et les mystères du Mexique, Susana Carón.

Quetzalcóatl/Sewa Wailo (Seigneur de l'aube) est le « *méta-symbole* » qui par l'éclair^{Note1417}, le sceptre tenu dans la main droite, indique le chemin iridescent pour entreprendre le vol vers la Dualité suprême ; il symbolise également l'immolation, la métamorphose à travers les strates célestes pour réincorporer les constellations de la Voie Lactée.

Xiuhcóatl, « *Serpent turquoise ou Serpent torche* », encore un autre vocable qui regroupe différents sens, est

le serpent au-dessus de la tête du Seigneur de l'aube représentant le feu intérieur, feu qui le consume pour libérer l'esprit de la matière.

La danse du feu, chez les Yaqui, était exécutée par des hommes nus, en marche ouverte, portant des torches allumées. Chez les Azteca, le xiuhcóatl, était la torche à tête de serpent, qui était utilisée pour allumer le xiuhmolpilli, le « *feu nouveau* », sur le corps d'un homme qui portait la livrée du feu. Huitzilopochtli^{Note1418}, dès la naissance a été revêtu de la parure guerrière avec entre autre dans ses mains le xiuhcóatl qui lui a permis de vaincre sa sœur Coyolxauhqui « *Qui a des grelots peints sur le visage* » et les Centzon Huitznáhuac, étoiles/escadrons du Sud qui forment la Voie Lactée dans cet hémisphère, tandis que les Centzon Mimixcoa, sont les étoiles/escadrons du Nord dans l'autre hémisphère.

Les Centzon sont les dieux stellaires, les innombrables du Sud et du Nord comme les nomme Alfonso Caso, des étoiles qui, pour les Yaqui, personnifient les frères ancêtres, les étoiles/Cerfs vers lesquelles les danseurs-Coyotes^{Note1419}, décochent leurs flèches sacrées ; dans ce rituel les flèches assument une fonction identique à celle utilisée par le Soleil, en tant que « *flèche ardente* », pour tirer sur les étoiles/Cerfs qui offrent leur cœur pour nourrir le peuple. Ces frères ancêtres qui, dans le mouvement dynamique des astres se métamorphosent en étoiles pour commencer chaque nuit le retour vers Itom'achai, illustrent « *le dogme de l'immortalité de l'âme et la croyance indigène qui situe dans les étoiles la demeure ultra-terrestre — ce qui explique pourquoi dans la glyptique mexicaine, le signe du jour des morts est figuré par un mort assis à la place d'une étoile-le...* »^{Note1420}.

Le Seigneur de l'aube, Quetzalcóatl/Sewa Wailo, est le Serpent Cerf qui, dans la lente ascension de l'esprit, de l'âme vers la demeure de la dualité, offre une voie d'accès à ceux qui ont dépassé les limites de leur propre réalité et ressenti dans leur cœur la règle de vie de l'homme métamorphosé. Le retour vers la naissance de la lumière est le chemin de la sagesse, du ressouvenir de l'homme conscient de sa luminosité, de son nahual, de son double, pour réincorporer le domaine de l'inconnaissable.

Ce voyage est l'acte magique par lequel l'homme doit vaincre ses doutes pour ne pas rester à la périphérie de sa véritable nature et accomplir, tel le Seigneur de l'aube, l'acte « *méta-physique* » de livrer son corps aux flammes cosmiques de l'immortalité. Les Azteca, ayant oublié toute la dimension « *méta-physique* » de cet acte, ont cru honorer, par le sacrifice des cœurs arrachés aux corps brûlés, en ce jour du xiuhmolpilli, le « *feu nouveau* », la véritable dimension du message divin. Dans ce rapport incessant, avec la peur du cataclysme, les Azteca ont poussé jusqu'à l'extrême l'offrande des immolés pour nourrir Tonatiuh, Soleil qu'ils croyaient condamné à périr par le tremblement de la terre. Ce Soleil est d'autant plus dévorateur qu'il est associé aux deux plus grands prédateurs du Mexique : l'Aigle qui l'accompagne dans sa course diurne et le Jaguar dans son passage nocturne par les ténèbres du monde souterrain.

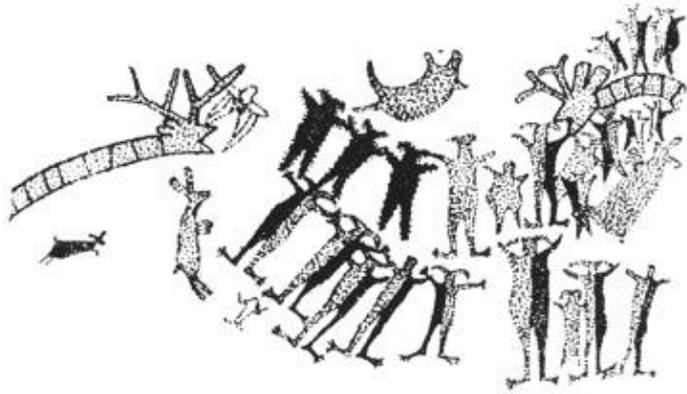
Le Jaguar et l'Aigle, les nanahualtin de Tonatiuh, de même que Cuitlachtli, le « *Loup* » et Cozcacauhtli, le « *Vautour* », les doubles des deux premiers, synthétisent le point de rencontre entre la tradition venue du Nord, représentée par l'Aigle, l'emblème des tribus Nahuatl, et celle de la côte du Golfe des Olmeca figurée par le Jaguar.

Le monde pour les Azteca était voué à sa destruction et dans l'interprétation des mythes ils ont cru qu'ils ne pourraient vaincre ce destin que par des immolations de cœurs. Le culte porté au Soleil dépassait le simple cadre des sacrifices sanglants qui ont horrifié les Espagnols. Ainsi face à la déperdition, à la dégradation des énergies, certains hommes, les tlamatinime, ont tenté d'apporter une autre réponse au cataclysme en privilégiant le retour vers la « *vision Quetzalcóatl du monde* », vers l'expression de la vérité et la survivance dans l'au-delà.

Le corps métamorphosé

Dans la Sierra San Francisco, en Basse Californie, où apparaît l'une des premières routes de pénétration des différents groupes nomades qui se dirigeaient vers le Sud, avec des dates d'une présence remontant jusqu'à 30 000 av. J.-C., nous avons cette fresque de la grotte du Serpent avec la double figure du Serpent à tête de Cerf.

Partie 3 - fig. 23. Sierra San Francisco. Grotte du Serpent.



Source : Misterios del México Prehispánico, Antonio Lorenzo.

Cette fresque, par la reproduction d'un acte rituel, propose les figures, très stylisées, de deux serpents à têtes de cerf ; dans la scène peinte, certains personnages ont le corps peint d'une seule couleur tandis que d'autres ont le corps à moitié rouge, à moitié noir. Leurs bras levés semblent indiquer un culte au Serpent-Cerf qu'ils honorent et vénèrent par l'offrande de daims, de lapins, de requins, etc., manifestations du culte qui re-présentent, semble-t-il, l'échange entre le monde naturel et les pouvoirs du monde surnaturel. L'aspect ésotérique de la scène est pleinement illustré par l'utilisation des couleurs noire et rouge qui symbolisent le Tlillan Tlapallan, lieu de l'origine primordiale.

Ce culte du Serpent-Cerf double, présent dans toute la Méso-Amérique, est mentionné par Fray Andrés de Olmos dans un texte que nous traduisons à continuation et qui comporte aussi la thématique de la valeur du chiffre quatre que nous avons déjà évoquée. Dans la « quatrième année de la quatrième treizaine après le déluge, il y eut un grand bruit dans le ciel et il en tomba un cerf à deux têtes. Et Camaxtle, Ixcóatl, Serpent de nuage, le fit prendre et dit aux hommes qui en ce temps vivaient à Cuiclahuac, à trois lieues de Mexico, de le prendre et d'avoir ce cerf pour dieu, et c'est ce qu'ils firent. Et pendant quatre ans ils lui donnèrent à manger des lapins, des serpents et des papillons... »[Note1421](#).

Camaxtle, dieu de la chasse et des Chichimeca, est considéré dans un des mythes de la création comme l'un des quatre fils du couple divin originaire qui a pour dénomination Ometecuhtli/Omecíhuatl[Note1422](#) ; celui-ci est d'ailleurs associé au Tezcatlipoca rouge, qui est le premier des quatre fils dans l'ordre créatif. Selon un autre mythe, il est considéré comme le père de Quetzalcóatl (Ce Ácatl, « Un Roseau », son nom de naissance et de divination, en un mot son tonalli) et reçoit, enfin, le nom d'Iztac Mixcóatl, « Serpent de nuage blanc », binôme à partir duquel il crée les cinq Mimixcoa, quatre hommes et une femme appelés « Serpent de nuage », « Serpent d'aigle », « Montagne de faucon », « Seigneur du rivage » et « Femme loup ». Ces cinq Mimixcoa qui, montant vers le ciel, reçoivent du père Soleil les flèches épineuses et les boucliers couverts de poussière pour tuer les Centzon Mimixcoa qui, en tant que frères aînés, avaient pour mission de nourrir le Soleil avec le liquide précieux, le chalchihuatl, de cœurs et de sang. Les Centzon ayant failli à leur tâche, le Soleil envoie les Cinq Mimixcoa munis d'arcs et de flèches pour les tuer et honorer de cette façon, par leur liquide précieux, la nourriture du père Soleil.

D'après un autre texte, Camaxtle/Mixcóatl, par la création des cinq Mimixcoa tuant les Centzon pour ne laisser que trois survivants, sont à l'origine des Chichimeca au sein desquels Camaxtle apparaît lui-même transformé en Chichimeca.

Enfin, Camaxtle/Mixcóatl est représenté sous la forme d'un homme avec le visage peint en noir et le corps rayé de bandes blanches et rouges, portant dans une main, un arc et un faisceau de flèches et dans l'autre, un panier [Note1423](#), spécial pour recueillir les fruits de la chasse.

A part ces considérations, qui font surgir les éléments fondamentaux évoqués plus haut dans la thématique du Seigneur de l'aube, comme le feu, les arcs, les flèches, les étoiles nourriture du Soleil, ce qui nous intéresse ici, c'est avant tout le moment où Camaxtle monte au huitième ciel pour créer les hommes et les femmes pour qu'ils apportent sa nourriture au Soleil ; Camaxtle se transforme alors en Chichimeca et leur impose le culte sacré à un Cerf à deux têtes qui devient par la suite le dieu des Cuitláhuac et des autres peuples Chichimeca.

Le culte porté au Serpent et au Cerf est indissociable du récit mythique dans lequel Quetzalcóatl, par sa mort métaphorique et son retour vers le noir et le rouge, évoque la jonction entre la lumière et l'obscurité. C'est le point de rencontre qu'un être surnaturel personifie par sa double représentation ophidienne/cervidé, marquant aussi l'inter-action des éléments chtoniens, ceux du serpent [Note1424](#), et du jaguar, et des éléments célestes du cerf et de l'aigle. Quetzalcóatl rétablit, par sa transmutation, le lien entre les pouvoirs de la contrée des morts, le Mictlan, et ceux du lieu de la Dualité, l'Omeyocan.

Dans le *Popol Vuh*, un passage du livre décrit de façon très explicite l'épistémè de Gucumatz/Quetzalcóatl : un « Sage » qui pendant « sept jours montait au Ciel » (l'Ome-yocan) et « pendant sept jours cheminait pour descendre à Xibalbá », la contrée des morts. Mais aussi « pendant sept jours il se transformait en serpent, il devenait vraiment serpent ; pendant sept jours il devenait un aigle, pendant sept jours il devenait un jaguar, il devenait vraiment l'image de l'aigle, du jaguar ; ... » [Note1425](#).

Quetzalcóatl est donc un « Sage » dont les actes deviennent les preuves des faits survenus dans le mythe et qui par sa science est à la conjonction des mouvements de sa « sur-naturalité », c'est-à-dire que pendant quatre jours il habite au Mictlan, puis pendant quatre autres jours il se pourvoit des flèches, pour au bout de huit jours se métamorphoser en Tlahuizcalpantecuhtli, le « Seigneur de la maison de l'aube », les huit jours nécessaire à Vénus pour passer de l'étoile vespérale à l'étoile matutinale.

Partie 3 - fig. 24. Tlahuizcalpantecuhtli.

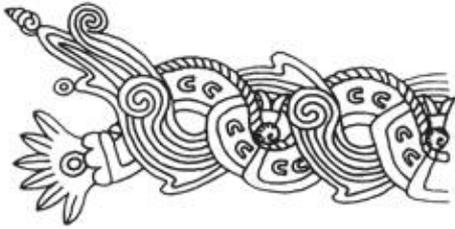


Source : El pueblo del sol, Alfonso Caso.

Le mouvement de l'astre vénusien est la représentation céleste du voyage de l'invisible intériorité, la métamorphose du corps qui, par la circulation à travers l'Arbre cosmique et le malinalli, en forme de serpent, symbolise l'union de l'esprit et de la matière. L'homme dans cet aller-retour du Mictlan au Tamoanchan, réussit, comme le Serpent ou le Cerf, à réintégrer le corps de sa dualité et trouver son équilibre.

Partie 3 - fig. 25. Malinalli.

Le corps métamorphosé



Source : Les paradis de brume, Alfredo López Austin.

La transition s'est effectuée, l'homme-oiseau-serpent ou l'homme-cerf-fleur, sont enfin parvenus au paradis céleste parce qu'ils ont prononcé la Xochitlahtolli, la « *Parole fleurie* », les mots qui empruntent le malinalli du monde des ténèbres pour atteindre le monde de la lumière.

Les Yaqui ressentent le même sentiment en ce moment où Itom'achai, dans son expression de Sewa Wailo, lors des chants poétiques, devient un homme-cerf conscient de son double aspect et des pouvoirs qui s'y manifestent. Il devient le Benefactor qui révèle la sagesse, l'archétype auquel les Yaqui essaient de ressembler pour peu à peu revêtir le même pouvoir et se confondre avec l'animal déifié. La chasse rituelle prend pour les Azteca une dimension tout aussi spirituelle. Dans le rite du Momazaizo, « *l'Homme-cerf* », dont l'étymologie prend la forme suivante : Mazatl, « *Cerf* », et Mo-hizo, « *se Saigner* », que Cecilio Robelo traduit par « *le Cerf se saigne* »^{Note1426}, apparaît la notion de sa-crifice pour obtenir les faveurs du cerf. Momazaizo est la première cérémonie organisée en l'honneur de Mixcóatl/Camaxtli pendant le quatorzième mois du calendrier appelé quecholli, « *flamant ou oiseau aux plumes rouges* ». Pour faire acte de pénitence, les jeunes chasseurs montent au Cú, « *Temple* », de Huitzilopochtli et se saignent les oreilles pour étaler ensuite le sang sur les tempes et le visage tout en jouant de la musique avec des conques et des cornets à la mémoire des cerfs qu'ils vont chasser.

Pendant quatre jours, les chasseurs confectionnent les flèches pour la chasse sacrée et d'autres plus petites pour honorer les guerriers morts à la guerre ; sur leurs tombes il déposent les fléchettes, attachées avec quatre torches, par paquets de quatre en guise d'offrande. Le jour où toutes les flèches sont enfin terminées et prêtes pour le sacrifice, se nomme tlacati in tlacochtli, « *les flèches naissent* ». Rappelons-nous que la déité stel-laïre des tribus nomades du Nord se nomme Tzitzímitl, « *flèche qui pénètre* », que sa présence sur terre se manifeste surtout pendant le mois de quecholli et qu'elle est aussi la personnification des étoiles filantes. Tzitzímitl en tant que déité de l'air entoure le corps de Huitzilopochtli et apporte le tonnerre et les éclairs.

Partie 3 - fig. 26. Tzitzímitl.



Source : Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica, Yolotl González Torres.

Au dixième jour du mois quecholli, le roi, ses seigneurs et les chasseurs partent vers le Zacatepec, la « *Montagne de la flouve* », appelé aussi Ixillantonan, le « *Ventre de notre mère* », et après avoir pratiqué tous les rituels, ils entreprennent la chasse du cerf mais aussi de tous les autres animaux, coyotes, lièvres, lapins, ocelots, serpents, etc. qui au cours de la battue sont tués par les guerriers chasseurs. Au retour de la chasse chacun d'entre eux accroche la tête des animaux morts à l'intérieur de sa maison. Les Azteca poussent enfin le rituel de la chasse, jusqu'au sacrifice d'esclaves, qui pieds et poings liés sur une branche à la manière d'un cerf, sont offerts au temple de Tlamatzincatl^{Note1427.}, le « *Petit chasseur* », et d'Izquitcatl.

Paso y Troncoso, relatant les rites du sacrifice des esclaves, en tant qu'image du Momazaizo, écrit : « ...*le fait de porter les prises de la chasse embrochées et attachées par les membres antérieurs et postérieurs, était une réminiscence du sacrifice qu'ils devaient faire de quatre esclaves ou captifs pieds et poings liés comme s'ils étaient des cerfs ;... l'auto-sacrifice de se faire saigner les oreilles... et qu'ils appellent momazaizo... représentent aussi les esclaves qu'ils devaient tuer comme s'ils étaient des cerfs* »^{Note1428.}.

Sahagún, dans son œuvre *Historia General de las cosas de Nueva España*, rapporte la même scène en précisant que les Nahuas les « *faisaient monter [les esclaves] de cette façon parce qu'ils étaient comme des cerfs qui allaient attachés à la mort* »^{Note1429.}. Le rituel atteignait finalement son paroxysme quand deux autres esclaves, un homme et une femme, personnifiant l'image du dieu Mixcóatl pour l'homme et de Coatlicue pour la femme, étaient sacrifiés au Teotlalpan, « *sur la terre des Dieux* », pour l'homme et au Coatlan, « *lieu du Serpent* », pour la femme.

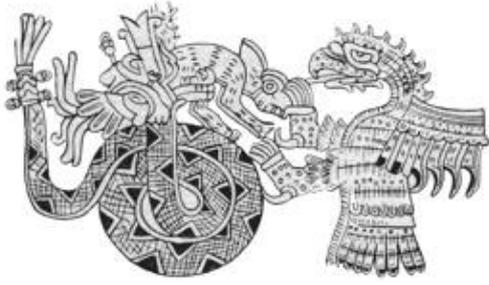
Les parties de chasse les plus solennelles sont donc organisées en ce mois de quecholli en l'honneur de Mixcóatl/Camaxtli. Au cours de celles-ci les guerriers prononcent des oraisons, des sortilèges, des exhortations, etc. mais aussi des invocations aux nuages, aux airs, à la terre, à la lune, au soleil, aux différents cieux, à l'eau, puis aux plantes, aux arbres, aux buissons, aux ravins, aux montagnes et enfin aux serpents, aux lézards, aux jaguars et aux cerfs pour que la chasse leur soit favorable. Tous ceux qui reviennent chargés de nombreuses prises reçoivent le titre d'Amiztlatoque, « *Seigneurs de la chasse* », honorant ainsi par leur dextérité le dieu de la chasse Camaxtli — terme à l'étymologie incertaine considéré comme une déité solaire.

Nous pourrions décrire d'une façon encore plus précise les préparatifs qui ont lieu en ce mois de quecholli pour honorer le dieu de la chasse et le remercier des dons généreux et abondants qu'ils distribuent aux valeureux chasseurs. Ainsi, l'enjeu de l'acte rituel, par delà les animaux tués, réside pour le guerrier-chasseur dans l'acquisition de la sagesse et du savoir de l'animal/symbole, le Tlamacazcamazatl, le « *Cerf sacerdotal* ».

S'opère alors la « *mimésis d'imprégnation* »^{Note1430.} que l'homme provoque, par un processus éthologique et dans une dimension qui dépasse la réalité, pour se métamorphoser et définir une nouvelle apparence ; il devient un Cerf-(homme), un Serpent-(homme), un Aigle-(homme), un Jaguar-(homme), etc. pour, comme dans l'Ordre des Chevaliers Aigles et Jaguars, devenir le maître de sa dualité et dépasser sa condition humaine.

Devenir par la modification de la forme le récepteur des forces chtoniennes et célestes, c'est adopter d'une façon directe les caractéristiques qui imbriquent les trois mondes ou les trois sphères (le supra, le terra et l'infra) dans la rencontre entre l'animal et l'homme accomplissant l'acte sublime de changer sa perception du monde.

Partie 3 - fig. 27. La rencontre des trois plans cosmiques. Codex Vaticanus B.



Source : Pensamiento y religión en el México antiguo, Laurette Séjourné.

Quetzalcóatl est le créateur de l'homme du Nahuatl Ollin, d'un homme Jaguar-Aigle-Serpent, en qui le Serpent, dans sa double fonction d'être chthonien et céleste, relie, comme le malinalli, les flux contraires pour accomplir, par le phénomène de la mimésis d'im-prégnation, l'incroyable métamorphose des corps.

Partie 3 - fig. 28. Ahuízotl.



Source : Mexique Ancien, Maria Longhena.

L'anthropogénie de l'espèce humaine, dans sa perte de la perception du monde animiste, s'est inexorablement éloignée de l'homme qui, conscient de sa double nature, de son anathème^{Note1431}, parvient à s'imprégner des forces « plus ultra » qui font de lui un Sewa Wailo, un Quetzalcóatl, un Xólotl, « Dieu/chien » (qui prend aussi la forme d'un Xiuhtótotl, « Oiseau bleu » ou d'un Axólotl, « Amphibien », dans sa fuite devant le Soleil), ou un Ueuecóyotl « Vieux coyote » (dieu de la danse et de la musique), un Coyotlináhual, « Celui qui se transforme en Coyote »^{Note1432}, un Ahuízotl^{Note1433} (Fig. 28), une Cihuacóatl, « Femme/serpent », une Cuauhcióatl, « Aigle/femme », ou encore un Cuauhtlocélotl, « Aigle/jaguar », symbole par excellence de l'acquisition par le guerrier des forces surnaturelles de l'animal.

Nous pourrions compléter cette liste en citant le Mazacóatl, le « Cerf/serpent », le Maquizcóatl, « Serpent à deux têtes », le Tlamacazcamazatl, le « Cerf sacerdotal » et bien d'autres animaux plus surprenants encore les uns que les autres.

Enfin deux autres motifs (Fig. 29) ont pour nous une valeur inestimable car ils représentent la mimésis entre l'homme et l'animal qui participent, par leur « imprégnance », à la révélation du double, du nahual ; pour les Chevaliers, de l'Ordre créé par Quetzalcóatl, cela constitue la possibilité d'assimiler le pouvoir des forces chthoniennes et célestes dans leur quête de la Dualité suprême.

Partie 3 - fig. 29. Chevalier Jaguar et Chevalier Aigle.



Source : La Méso-Amérique, Christian Duverger.

L’Aigle et le Jaguar sont finalement dédoublés, dans leur fonction, par la présence du Serpent jaguar et du Serpent aigle dont les corps ophidiens, aux pieds des deux Chevaliers, favorisent l’accès au chemin qui mène de la terre vers le ciel ; par la connaissance des paroles sacrées « *fleur et chant* », les guerriers-poètes découvrent enfin le mouvement translatif du corps, appréhensible seulement par ceux qui font émerger leur dualité.

Pour les Yaqui, l’imprégnation des formes transcendantes se manifeste, par exemple, au cours du rituel du Cerf avec la danse du Maáso yi’iwa, la « *danse du Cerf* », qui caractérise de la façon la plus représentative et symbolique la cosmologie yaqui.

Le Maáso yi’iwa met en scène la vie et la mort de l’animal sacré, les mouvements du danseur sont l’expression du cycle de vie du Cerf confronté, au cours de son existence, aux autres formes vivantes du monde naturel. Ces manifestations sont illustrées par l’entrée des quatre danseurs Pajkoola qui représentent des éléments du monde naturel tels que : le serpent, le coyote, le lézard, une fourmi, un oiseau, une fleur, de l’eau, une rivière, la montagne, les roches, etc. et qui portant leur masque, en ce moment précis, sur le côté ou derrière la tête, donnent l’image d’un corps métamorphosé à deux visages.

Le Maáso yi’iwa et le Pajkoola au cours de la danse se dépouillent de leur identité humaine pour s’imprégner totalement de l’ipséité de l’animal, de la plante ou de tout autre forme qu’ils mettent en scène. Les divers documents produits au fil de notre exposé ren-voient donc à ce principe de la dualité, du double visage, que l’Arbre de Tamoanchan, par son double principe appelé Tonatiuh Ichan et Tlalocan, illustre parfaitement.

La Fleur de « l’imprégnance »

Le monde est autre et l’Amérindien dans la mise en scène du double, de la métamorphose, est conscient que toutes les formes vivantes qui l’entourent et qui le dépassent sont concernées par les manifestations de la dualité. Ainsi quand le danseur cerf interprète le Maáso yi’iwa, tous les Yo’emem présents ne voient plus un des leurs qui danse mais le Sewa Wailo qui se transforme en homme, c’est-à-dire le Yooeta qui leur apporte le savoir ancestral du bat-naátaka. Pour avoir assisté à plusieurs Maáso yi’iwa nous sommes très loin d’admettre que le danseur Cerf puisse devenir un cerf, être un cerf, non tant par esprit de rationalisation que par notre incapacité à percevoir une réalité autre alors que les Yaqui ne s’encombrent pas de considérations aussi futiles face à l’expression de leur propre identité.



Source : L'art des chamanes de Californie, David S. Whitley.

Dans la présentation des trois illustrations (Fig. 30, 31, 32) notre propos est, avant tout, de pointer la présence du phénomène « d'imprégnance », entre l'homme et l'animal, un phénomène qui nous a conduit à nous interroger sur la part animale de l'homme, c'est-à-dire sur ce que nous avons dénommé anatisme. En France, l'art pariétal du paléolithique supérieur, dans la grotte des Trois Frères, nous offre la peinture d'un « être composite »[Note1434](#), appelé le Dieu Cornu ou le Sorcier (Magdalénien moyen, 14 000 BP) dont la re-présentation répond à ce processus « d'imprégnance ». Notre intérêt se porte alors sur celui que Michel Boccara désigne sous la locution de l'homme/animal, le « médiateur de l'impossible »[Note1435](#), une expression qui peut et doit se substituer à celle de chamane. Pour les Nahua ou plutôt les nanahualtin[Note1436](#) (les soixante nanahualtin de l'expédition organisée par Ilhuicamina Moctezuma), la part animale de l'homme est ce qui va leur permettre de voyager dans le monde autre. Cela semble révéler « une conception du monde (ou d'un monde) où la réalité fluctue : animaux et humains y sont beaucoup moins différenciés que dans notre univers »[Note1437](#). Tout porte donc à croire que le phénomène que nous venons de décrire reflète l'importance de la métamorphose et de la transformation de l'homme en animal pour qu'il se rende « maître de l'Autre espace »[Note1438](#).

Le cerf, pour revenir aux Yaqui, n'échappe pas, par sa double dénomination, au sentiment magique de la perception de la double réalité du monde, de ce monde où le sorcier, par exemple, perçoit les formes animales (mais aussi végétales, minérales, astrales) ca-pables de la métamorphoser. Ainsi, dans le phénomène de la métamorphose et des pratiques mythico-rituelles des Yaqui, le cerf devient le double du sorcier qui, par sa transformation, participe des forces et des pouvoirs de l'animal représenté. Mais il symbolise aussi le Yooeta, le « Maître » de tous les animaux qui, pour les Yaqui, prend le nom de Sewa Wailo et pour les Pima de Iitoy, « Père fondateur » de l'identité du peuple. Il définit une fois de plus la conception dualiste de la pensée amérindienne.

Partie 3 - fig. 31. Maáso yi'iwa.



Source : El País Semanal, domingo 13 de diciembre 1998, Rosa Montero.

La photographie^{Note1439} du Maáso yi' iwa est malheureusement coupée et on ne voit pas les mains du danseur empoignant les Aócosim, les « maracas » ; l'attitude du danseur et la position de ses mains et de ses pieds ressemblent à celles de la peinture de la grotte des Trois Frères. L'homme et le Cerf sont « imprégnience » et incorporent, en fait, le domaine des pouvoirs ancestraux, ceux du Itom'achai, pour reproduire le principe de la mimésis d'imprégnation du corps enfin dédoublé et réintégrant un au-delà fondateur du mythe originaire. Le temps du bat-naátaka s'est donc manifesté et les paroles prononcées en ce temps, par les Surem, sont celles qui déterminent « que l'histoire arrive de la manière dont elle s'est déroulée jusqu'à l'actualité. La façon dont ils ont parlé sur le futur, c'est ce qui a rendu possible que se produise l'histoire, y compris l'état où se trouve actuellement la réalité sociale des Yaqui »^{Note1440}.

Aujourd'hui encore les Yaqui, par rapport à des problématiques externes ou internes, comme celles des limites du territoire, la propriété communale de la terre, l'assèchement du fleuve Yaqui, la conversion au christianisme, l'origine de l'homme et des animaux, etc. expliquent tous ces phénomènes par les paroles prononcées du temps du bat-naátaka par les Surem. Cette parole mythique fait surgir la même volonté de dire la vérité telle que nous la trouvons formulée, pour les Maya Quiché, dans le *Popol Vuh*. Pour reprendre un exemple déjà cité, les premiers hommes, Sorcier Jaguar de l'Enveloppe et ses compagnons, prononcent, avant leur retour vers la demeure du Seigneur de l'aube, les « paroles de l'aube, les préceptes de l'aube ». Les guerriers-poètes de la mythologie nahuatl, dans leur quête du Donneur de la vie, de la Toltecáyotl ou de la xochitlahtolli, expriment un sentiment identique dans leur relation avec les mythes fondateurs du futur annoncé.

Partie 3 – fig. 32. Homme antilope



Source : « Arte rupestre : epistemología, estética y geometría. Sus interrelaciones con la simetría de la cultura... », Francisco Mendiola Galván, <http://rupestreweb.tripod.com>

La présence des figures anthropozoomorphes renvoie, sans doute, à l'expression d'un temps archaïque dont le mode de pensée s'exprime autour d'actes de sorcellerie qui cherchent à s'approprier la maîtrise de la double réalité du monde ; la combinaison des signes figurés et abstraits et la représentation de « créatures composites, parfois appelés anthropozoomorphes, thérianthropes, sorciers »^{Note1441}, confirment que certains hommes, les sorciers, ont eu la capacité de faire émerger la part autre de leur corporalité.

Dans le Sud de l'Afrique, les San, à travers la réalisation de leur peinture rupestre, participent d'une certaine façon à ces traits communs qui s'appuient sur la manifestation du monde animal ou la représentation de l'homme-Antilope, ci-dessus, nous rapproche de la part animale de l'homme-Cerf^{Note1442}, yaqui.

L'acuité animique des San ou des Yaqui, par la présence de l'homme/animal, introduit des éléments de convergences très codifiés, c'est-à-dire que les phénomènes de la méta-morphose, de « l'imprégnience », ou de l'anatisme, favorisent une approche qui ne doit pas pour autant ignorer les différences culturelles entre les

deux peuples. Ainsi, sans vouloir établir une étude comparative entre les San et les Yaqui, nous nous sommes surtout attachés à la présence de la part animale sur les deux illustrations.

Dans la description des peintures naturalistes des San, Jean Clottes et David Lewis-Williams, à propos des élans et des antilopes, écrivent : « *Des attitudes précisément observées sont fréquemment dépeintes : en alerte, à la course, se couchant, regardant derrière l'épaule, etc.* »[Note1443](#). Leticia Varela, dans sa description de la Maáso yi'iwa, fait une observation similaire, elle écrit : « *Les mouvements du danseur sont une plastique parfaite des attitudes d'alerte, de guet, de flair, de peur, de fuite, etc.* »[Note1444](#).

Pour les San la symbolique de l'Élan renvoie à des niveaux multiples de signification dont le plus important est lié au pouvoir de la « *surnature* », ce qui laisse à penser aux San que le pouvoir est présent dans toute la création mais plus spécifiquement chez cet animal magique. Le jeune San qui veut devenir chaman est initié par un chaman expérimenté au cours de danses extatiques pour s'imprégner de la puissance de son maître et accéder au monde des esprits. Le maître chaman, pour faciliter l'ascension du jeune apprenti dans ces domaines du pouvoir, lui décoche des flèches invisibles[Note1445](#), dans une explosion de lumière, pour le rendre sensible à la manifestation de l'autre réalité.

Le maître chaman n'est plus un homme, mais la mimésis de l'Élan, de l'animal-symbole, qui manifeste son pouvoir au jeune apprenti soucieux d'atteindre « *l'imprégnience* » des valeurs de sa communauté. Il échoue souvent ; si au bout de deux ans il n'a toujours pas expérimenté les trois étapes du parcours chamanique il doit renoncer sans honte, tous sont en effet conscients de la difficulté de la tâche.

Pour les Yaqui, le jeune qui veut devenir danseur Venado ou danseur Pajkoola est, comme le jeune San, pris en charge par un maître, un maestro/Venado ou un maestro/Pajkoola, pour être initié à la connaissance lente et consciencieuse de l'apprentissage de la danse. L'apprenti Venado ou Maáso est instruit individuellement ou en groupe par un maestro/Venado reconnu pour ses grandes qualités de Maáso yi'iwa. L'initiation comprend deux niveaux d'enseignement. Le premier niveau révèle au jeune yo'emía ou yo'emta[Note1446](#), le savoir ésotérique de l'esprit-Cerf, message qui imprime chez le jeune apprenti la règle à suivre et régit sa vie.

Il reçoit la parole qui, par sa formulation, inscrit dans la mémoire de l'initié le sens sacré des préceptes prononcés. Le deuxième niveau place directement l'apprenti, pour son initiation pratique, en contact avec ce que Ricardo Nassif nomme la part éducative de l'école nocturne de la montagne ; en présence du maestro/Venado, l'initié observe et imite tous les mouvements instruits par son maître pour en mémoriser, dans le plus profond de son corps, toute la charge symbolique. Au terme de cet apprentissage et sur décision du maestro/Venado, l'initié est consacré danseur Venado jusqu'à la fin de sa vie. Les deux premiers stades atteints, le jeune disciple devient un bon danseur, voire un très bon danseur, mais s'il ne reçoit pas le don magique du rêve éveillé, du « *ensueño* » (l'appel du Yooeta), il ne peut que se soumettre à son destin de rester à la périphérie de la véritable « *imprégnience* » entre lui et le Maáso saila, le « *Cerf-frère* » ; il n'a pas été élu, « *escogido* », pour accéder au domaine du pouvoir et de l'Esprit, le stade ultime de la vraie connaissance. A chaque représentation, à chaque pas de danse le danseur/Venado tente de faire la transition, de franchir le pont, mais en vain ; si l'Esprit est resté en silence, il ne peut que reproduire l'enseignement reçu avec le sentiment de faire honneur à la mémoire de ses ancêtres. Le troisième stade ou niveau est réservé aux élus, à ceux dont le rêve devient un acte de pouvoir, ce niveau où le Yooeta transmet à l'élu, la puissance qui provoque la mimésis et fonde le domaine de sa dualité. A partir de ce moment-là, ils intègrent le monde de l'Esprit, cette disposition qui favorise la relation de l'élu avec les trois sphères cosmiques ou l'aller-retour entre le huya aniya/yo aniya.

Il a reçu le pouvoir du Yooeta et ce pouvoir manifeste sa présence à ceux qui, dans la pratique d'un art, sont désignés par le rêve, par l'Esprit pour se rendre dans un lieu magique, une montagne ou une grotte, d'où ils reviennent, selon le choix qu'ils ont fait, avec la maîtrise de l'art de la danse, de la musique, de la parole, de la chasse, de la guerre, etc. Ils deviennent alors des Júu Swari, des hommes qui sont hors des limites normales de la perception du monde. Comme l'écrit Christian Duverger, à propos des Nahua, ces hommes ne sont plus

entravés par « ...la césure entre le sacré et le profane, entre le visible et l'invisible, entre le monde des dieux et celui des hommes. Tout est sacré, tout est religieux, tout est cosmique... tout est physique »[Note1447](#). .

Pour l'apprenti Pajkoola, l'initiation commence dès le plus jeune âge (Fig.33), avec un enseignement sous l'égide du maestro/Pajkoola qui suit une méthode à peu près identique à celle utilisée par le maestro/Venado.

Partie 3 - fig. 33. Enfant Pajkoola.



Source : Neo'Okay, PERIÓDICO BILINGÜE YAQUI, Dirección General de Culturas Populares, Sonora, Abril y Julio de 1993.

Le jeune Pajkoola au terme de son apprentissage a acquis les qualités qui au regard de son peuple lui font incarner les valeurs de l'homme de bien, digne gardien des traditions ancestrales. Pour devenir le « *Sabio de la fiesta* »[Note1448](#). , le Pajkoola de l'enchantement, il doit lui aussi entendre l'appel de l'Esprit qui se manifeste pendant ce moment du « *rêve éveillé* », du « *ensueño* », sous l'apparence de Yomo'omoli[Note1449](#). Yomo'omoli adopte le plus souvent la forme du « *Chivo* », bouc devant lequel il faut n'exprimer aucune crainte et le laisser interpréter sa danse au cours de laquelle, pour désigner l' élu, il urine sur ses jambes pour lui signaler qu'il a désormais reçu le pouvoir de Yomo'omoli, l'ancêtre des Pajkoola. Il existe aussi le cas où le Pajkoola, déjà un homme adulte, s'initie sans l'aide du maître, simplement par l'observation des autres danseurs ; s'il exécute avec brio ses danses, il est alors considéré comme un Pajkoola de l'enchantement ayant acquis, par le « *rêve éveillé* », la grâce de Yomo'omoli.

Dans la pensée yaqui, le danseur/Venado ou le danseur/Pajkoola sont, pour ceux qui possèdent les qualités du don du tuka aniya, les dépositaires d'une connaissance qui, aujourd'hui encore, leur fait éprouver la force magique du vent, le bruissement des sons nocturnes et la vibrante sensation du corps à l'écoute du silence de la beauté de la nature du monde, silence libéré des perceptions structurantes et figées du monde moderne. Le monde des esprits est, pour le sorcier, le chaman, le danseur, le poète, etc. toujours accessible à celui qui sait ouvrir son cœur à l'appel du silence intérieur et le rêve constitue l'un des moyens d'accéder à ces stades de la conscience modifiée, vecteurs d'une perception autre du monde.

Pour donner un dernier exemple, les danseurs/Coyotes de la communauté yaqui étaient en étroite relation, à l'époque préhispanique, avec l'Ordre des guerriers-Coyotes yaqui ; les rituels d'initiation des danseurs-guerriers-Coyotes décrivaient une dimension dont le contenu hautement symbolique prenait toute sa profondeur quand les danseurs-guerriers-Coyotes recevaient des mains du chef, officiant comme parrain, les insignes de la mort. Ils se voyaient remettre la parure de plumes d'aigle sur une peau de coyote avec l'arc et son carquois de flèches, des flèches qui sont les foudres lumineuses des rayons du soleil qui réclame sa nourriture ou élève l' élu au stade « *plus ultra* » de la conscience.

Les Jivaro, dans leur relation avec le monde des esprits, arrivent à percevoir la manifestation du pouvoir « *plus ultra* » sous la forme d'un tsentsak, d'une flèche serpent invisible qui stimule l'accession du jeune apprenti-chaman au stade supérieur de la conscience, mais aussi par la vision d'animaux puissants comme le jaguar ou le serpent.

Partie 3 - fig. 34. Tsentsak.



Source : Les chamanes de la préhistoire, Jean Clottes et David Lewis-Williams.

Paul Kirchhoff, dans ses travaux sur la « *Culture désertique* »[Note1450](#), cite les traits culturels qui, pour les peuples du désert, définissent le culte des flèches comme un culte en relation étroite avec le culte solaire. Sahagún évoque les mêmes concordances quand il nous décrit les Chichimeca, il dénombre ainsi trois groupes qu'il répartit de la façon suivante, les « *Otomies* », les « *Teochichimecas ou Zacachichimecas* » et les « *Tamime* » les valeureux guerriers et habiles chasseurs, dont le nom signifie les « *tireurs à l'arc et de flèches* »[Note1451](#). Ils avaient une connaissance parfaite des herbes et des racines qu'ils utilisaient pour leurs qualités, comme de celles qui étaient très vénéneuses, pour enduire la pointe de leurs flèches. Sahagún mentionne aussi un trait important : « *también conocían cierto género de sierpe que llaman mazacóatl* »[Note1452](#), et il attire notre attention, par cette allusion au mazacóatl, sur le « *serpent cerf* » pour lequel il utilise le terme de « *sierpe* » au lieu de « *culebra* » — en espagnol « *sierpe* », dans un langage poétique, signifie et désigne un être très féroce.

Notre regard se tourne alors vers le Serpent à tête de Cerf de la grotte de la Sierra de San Francisco. Ainsi, comme le souligne Le Clézio[Note1453](#), le culte des flèches, pour les nations nomades venues du Nord, est indissociable du culte solaire, la flèche qui, dans le mythe nahuatl, crée le premier homme et la première femme. Le mythe dit : « *Un jour de très bonne heure, le soleil lança une flèche du ciel. Elle atteignit la maison des miroirs et, du trou qu'elle fit dans le rocher, naquirent un homme et une femme. Tous les deux étaient incomplets, puisqu'ils n'avaient que le thorax et la tête : ils allaient et venaient dans les champs, en sautillant comme des moineaux. Mais ils s'unirent dans un baiser profond et ils engendrèrent un fils, qui fut la souche de tous les hommes* »[Note1454](#).

Le culte des flèches qui, d'une certaine façon, fédère tout le symbolisme de la division du monde en quatre directions, avec ses quatre couleurs. Le culte stellaire et l'importance de Vénus et de la voie lactée, la Napo Wisaim Jisnakame des Yaqui. Les cultes au cerf, l'anthropophagie rituelle, les rites de l'encens et des pipes de tabac. Les rites hallucinatoires avec l'usage des champignons, du peyotl ou du datura. Et surtout l'importance des prophéties et du rêve, un des traits qui définit sans doute le mieux l'univers cosmologique des Yaqui. Le rêve qui apporte, entre autres, la maîtrise des puissances de la manifestation des esprits-animaux ; les Yaqui, comme beaucoup de nations amérindiennes, insistent sur la nécessité pour l'homme de situer l'axe du monde des forces de l'infra et du supra. Ainsi les forces des esprits-animaux,

comme nous pouvons le voir sur les figures 35 et 36, avec le serpent (le tseentsak des Jivaro) ou la métaphore de la flèche solaire (la « *sierpe* » comme la nomme Sahagún) semblent apporter soit le feu intérieur Note1455, de la réincorporation, soit le feu dévorateur et destructeur, nourriture du père Soleil.

La figure de gauche date du paléolithique supérieur et celle de droite de la séquence culturelle des Azteca (pendant laquelle le dieu Quetzalcóatl est honoré sous l'invocation d'Ehécatl Note1456, le « *dieu du Vent* »), toutes les deux ont dans leur main un serpent. Dans la complexité des fonctions et des significations qu'il implique, le serpent semble reproduire la flèche mythique créatrice, par son principe chthonien et céleste, des substances aquatiques et phlogistiques du corps humain.

Partie 3 - fig. 35. Head of Sinbad (Utah).



Source : Les chamanes de la préhistoire, Jean Clottes et David Lewis-Williams.

Partie 3 - fig. 36. Quetzalcóatl.



Source : El pueblo del sol, Alfonso Caso.

Le serpent symbolise donc le processus de la métamorphose comme Quetzalcóatl qui renferme les qualités propres à la réincorporation de « *l'origine lumineuse* » ; pour devenir cet homme-oiseau-serpent il faut chercher le signe de ses manifestations dans celui que Jacques Soustelle nomme le dieu Archer, c'est-à-dire Tlahuizcalpantecuhtli. Lors de son séjour au Mictlan Tlahuizcalpantecuhtli se pourvoie des flèches magiques qu'il décoche pour pénétrer le cœur de ceux qui à l'écoute du silence intérieur font jaillir la lueur de leur conscience et s'élèvent vers la Dualité.

Le feu du dragon ophidien-jaguar (Fig. 37), dans l'imprégnation de l'eau par le serpent et de la terre par le jaguar, provoque l'éveil des corps et signale le domaine de la métamorphose qui pousse les hommes à dépasser le référent terrestre.

Partie 3 - fig. 37. Serpent cosmique.



Source : Quetzalcóatl. Serpiente Emplumada, Román Piña Chan.

L'infini de l'homme

Quetzalcóatl^{Note1457} est un dieu polymorphe qui porte dans ses mains la source de la transition entre l'infra et le supra, entre l'eau et le feu, ce qui provoque chez le jeune apprenti les trois stades de la conscience vers le monde autre. Sa présence est déjà confirmée dans les vestiges de la Culture Olmeca^{Note1458}, de la Venta et il apparaît, plus de mille ans avant J.-C., comme un dédoublement de Tláloc (et de son épouse Chalchiuhtlicue, « *Jupe de turquoises* ») qui représente la pluie et la foudre et sous l'invocation de Quetzalcóatl, le flux de l'eau. Pour son origine la plus ancienne, Quetzalcóatl serait une émanation de Mixcóatl, « *Serpent nuage de pluie* », celui que Román Piña Chan associe à la foudre-tonnerre-éclair-feu^{Note1459}. Nous savons aussi que dans les mythes amérindiens la pluie et les serpents sont intimement liés car les serpents sont considérés comme une représentation symbolique des éclairs et de la foudre. Ils apparaissent également entre les mains des Tlaloque, les messagers de Tláloc, qui au nom de Tláloc provoquent les différents phénomènes météorologiques comme les cyclones, le tonnerre, la foudre, les tempêtes, les pluies diluviennes ou les ouragans.

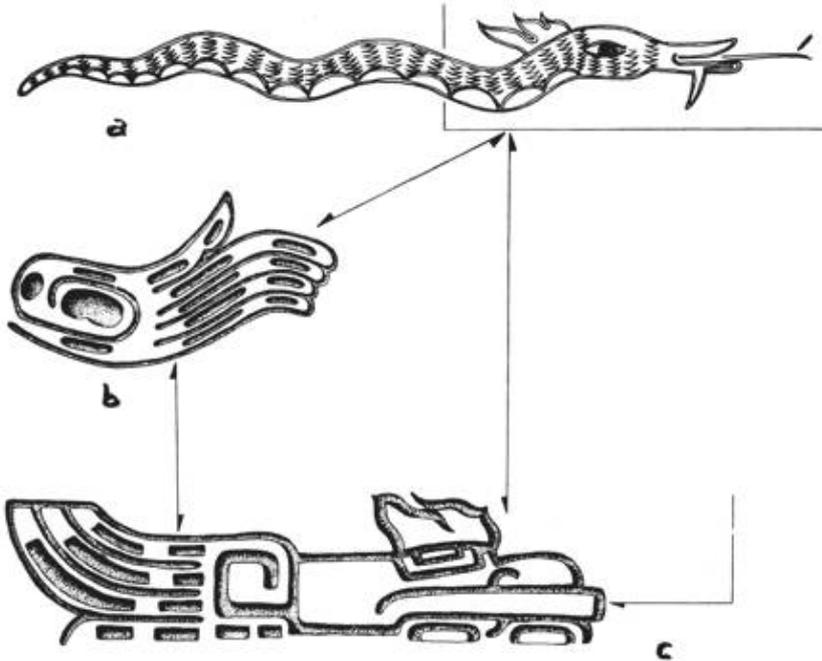
Chez les Yaqui, la divinité de la pluie Yuku ya'ut, par les variations de son nom, yukke, « *pleuvoir* », yukke'u, « *pluie* » et yúk'u óm'té, « *tonnerre dans le ciel* », semble occuper une fonction similaire à celle attribuée à Quetzalcóatl et participe au culte de l'eau parce qu'il est un être céleste dieu de la tempête, de la foudre et du vent.

Le processus de transition (symbolisé par Quetzalcóatl) est en devenir, l'initié ressent la mobilité des « *entités animiques* » qui, par la forme spiralée, déjà présente sur la poitrine de la peinture rupestre, Head of Sinbad, lui indique la mobilité des flux et des reflux ; tel un serpent, l'initié s'élève vers les strates du ciel pour établir la jonction entre les trois sphères cosmiques, reflet mimétique des trois stades de la conscience altérée.

Le symbole de la spirale, déjà apparent dans les hiéroglyphes des tribus du Sonora, représente l'eau et le feu sacré, dyade que seul un être ophidien, saurien ou crocodilien^{Note1460}, est en mesure de maîtriser. Nous sommes en présence de ce que Alfredo López Austin appelle la « *circulation de l'invisible* », c'est-à-dire l'un des principes créateurs de la nature qui « *transforme et anime les êtres du monde* »^{Note1461}, et dont les forces antinomiques, du processus de transformation, provoquent la scission du monstre ophidien originel pour créer le ciel et la terre.

Le schéma, page suivante, sert d'exemple pour expliquer les phénomènes de synthèse et de séparation ; le monstre surnaturel du dragon ophidien-jaguar, dans son évolution de A vers C, désigne un premier stade dont le serpent, dans un sens métaphorique, semble illustrer la fonction de la flèche provoquant chez le sujet concerné son passage vers les stades supérieurs de sa véritable conscience. La rencontre des trois plans est l'image de cette incorporation des forces contraires et la composition du dragon ophidien-jaguar tente de reconstituer ce qui à un moment donné a été divisé par la séparation de Cipactli, le monstre ophidien originel. Le principe est redécouvert, pour que le corps retrouve sa dualité il doit réintégrer les éléments de l'eau et du feu, mimésis d'imprégnation qui, par la synthèse de l'infra et du supra, crée « *l'unité dédoublée* ».

Partie 3 - fig. 38. Représentations de : a) Serpent aquatique, b) Griffes de jaguar, c) Dragon ophidien-jaguar.



Source : Quetzalcóatl. Serpiente Emplumada, Román Piña Chan.

Le monstre de la terre prend son origine dans le ciel. Ainsi la terre vient du ciel sous la forme de Tlaltecuhli^{Note1462}, le « Seigneur de la terre », un monstre qui dans la mythologie nahuatl est saisi par Quetzalcóatl et par Tezcatlipoca, eux-mêmes transformés en d'im-menses serpents ; l'un lui prenant la main droite et le pied gauche et l'autre la main gauche et le pied droit le coupent en deux pour faire de son dos la terre et faire remonter l'autre moitié vers le ciel. La terre, la nuit et la mort sont étroitement liées. Ils délimitent l'espace par lequel le corps, comme le mouvement du Soleil, effectuent le cycle du visible et de l'invisible ; à la nuit tombée, le corps est, soit dévoré par le monstre de la terre, soit, s'il réussit à provoquer sa dualité, réintégré par le tronc torsadé du malinalli vers les substances subtiles de l'Arbre de la vie.

Dans un langage plus imagé la représentation ci-dessous reproduit la même synthèse entre les différents plans cosmiques.

Partie 3 - fig. 39. Arbre de la vie.



Source : Mexique Ancien, Maria Longhena.

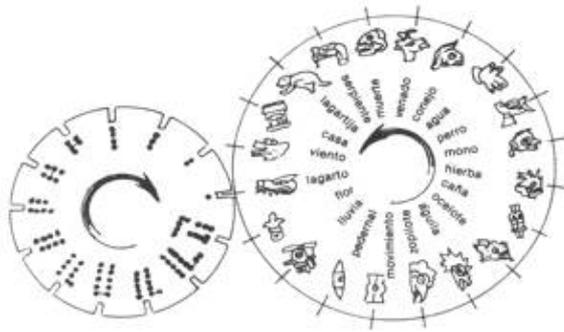
Laurette Séjourné avance pour dégager le sens du dessin : « A sa base le monstre de la terre dont la coiffure est ornée de signes de mort et de résurrection. Vient ensuite l'homme — les pieds foulant la matière, et la tête se levant à l'est, comme l'Étoile Matutinale — transpercé par l'axe cosmique dont le sommet est occupé par l'oiseau solaire. Nous sommes en présence d'une scène d'initiation à la vie spirituelle, qui seule établit la communication entre les trois sphères »[Note1463](#). .

Le jeune initié et apprenti doit atteindre le troisième stade et être transpercé par l'axe cosmique pour ressentir la circulation des fluides inférieurs et supérieurs, pour détenir le sens volitif de l'oiseau aigle/serpent et enfin pour être réunifié par le monstre de la terre, Cipactli, corps disloqué qui, par la complexité de ses attributions, apporte la clef de la réincorporation.

La « substance divine »[Note1464](#), provient de la déchirure, de l'écartèlement et cette séparation du monstre de la terre, maintenu par l'action des quatre arbres, hommes ou dieux, ouvre le chemin vers ce qui devient les voies de communication des essences opposées. Cipactli[Note1465](#), est l'énigme qu'il faut résoudre pour comprendre que par la dislocation du monstre, le mouvement des flux souterrains et cosmiques provoque la prise en compte par l'homme de sa double réalité, de ce déplacement des substances subtiles ; pour anéantir sa désagrégation il doit dépasser le cycle du temps et effacer sa morbidité.

La mort du temps se situe dans l'accomplissement du corps complet, dans la dissolution entre la fin et l'origine ou l'origine et la fin, parce que le monstre de la terre est principe et terme. Il est le premier signe du tonalli sous le nom de Cipactli et le dernier sous le nom de Xochitónal, « Fleur de jour »[Note1466](#), qui, dans le calendrier nahuatl, renvoie à l'anéantissement des 260 signes du tonalpohualli par l'effet létal des cinq nemontemi[Note1467](#), du xi-huitl, c'est-à-dire la « Roue du temps » imprimant le mouvement du retour à l'origine.

Partie 3 - fig. 40. La roue du temps. Calendrier sacré de 260 jours.



Source : Los antiguos reinos de México, Nigel Davies.

Le point de concordance renvoie au principe de vie, celui de la forme torsadé du malinalli dans sa relation avec l'origine de la vie et le rôle du monstre qui, par son double nom, Cipactli/Xochitónal, annihile la fonction du temps. Les vingt tonalli forment le corps complet, ils sont les forces qui proviennent des quatre coins du monde disposant le corps aux mouvements ascendants et descendants du monstre originaire qui unifie les trois sphères cosmiques en tant qu'animal céleste, terrestre et aquatique. Enfin le monstre de la terre provient de celui que Miguel León-Portilla appelle « *l'essence des choses* »[Note1468](#), principe suprême qui prend pour nom Totecuiyo in Ilhuicahua in Tlalticpaque in Mictlane, « *Notre Seigneur, maître des cieux, de la terre et de la contrée des morts* », et regroupe les trois plans cosmiques qui définissent l'influence exercée par Ometéotl en tant que principe métaphysique à l'origine de son origine.

Ometéotl abolit le temps et l'espace, il détermine l'univers spatio-temporel que Jacques Soustelle nomme un « *lieu-instant* », car ce dernier provoque la rupture du linéaire pour délimiter un espace-temps toujours en mutation et soumis à l'action totalisante des référents qui le dominent. Par exemple le premier tonalli Cipactli est associé à l'Est, au Soleil, au rouge, etc., tandis que le deuxième tonalli Ehécatl est un autre espace-temps associé par contre au Nord, à Vénus, au noir, etc.

Ce qui prédomine pour la pensée nahuatl c'est l'alternance et la complémentarité des flux contraires qui, dans le mouvement incessant du temps créé, détruit et recréé, met en scène le devenir cosmique du corps et de l'essence.

Ometéotl est « *l'essence des choses* » qui se situe hors du temps et de l'espace, que les « *Sages* » nahua définissent sous le concept abstrait d'Ometéotl moyocoyatzin[Note1469](#), « *dieu de la Dualité qui se pense et s'invente lui-même* », celui qui détient la vérité du treizième ciel, monde « *plus ultra* » de l'Omeyocan. Mais Ometéotl apparaît aussi comme une abstraction atemporelle avec le pouvoir d'engendrer et d'enfanter[Note1470](#), « *Seigneur du temps et du feu* »[Note1471](#), qui au moment de la création de ses quatre fils, les Tezcatlipoca, se couche sur la surface de la terre et situe le Tlalxicco[Note1472](#), le « *Nombril de la terre* ». Ometéotl, par ses différentes dénominations, symbolise le dépassement de l'éphémère, ce que le guerrier-tolteca, par la maîtrise de la Toltecáyotl et par la poésie « *fleur et chant* »[Note1473](#), tente de mettre en pratique.

A ce propos, Miguel León-Portilla fait remarquer un point important : les textes nahua « *aussi bien les Annales de Cuauhtitlan que les informateurs de Sahagún attribuent toujours une origine toltèque aux spéculations les plus profondes et les plus abstraites portant sur la divinité* »[Note1474](#), et c'est sans doute pour cette raison que le terme tolteca sert à désigner ces hommes comme des philosophes, des poètes et des artistes.

L'énigme précédemment formulée trouve sa résolution dans ce qui « *n'a jamais eu de commencement* »[Note1475](#), c'est-à-dire le treizième ciel, lieu de la Dualité qui donne à Ometéotl sa spécificité et son rôle dans l'origine de la vie. Il représente les stades transitoires des épreuves subies sur le parcours de la conscience, parcours où les forces terrestres, souterraines et célestes se disloquent pour dévorer et posséder le corps de ceux qui ont échoué sur l'une des trois strates. Le guerrier-tolteca doit franchir les trois

niveaux s'il veut atteindre le lieu de la dualité qui « *se pense et s'invente lui-même* » et comprendre que l'omniprésence du dieu Ometéotl, dans tout ce qui l'entoure, sert à l'aiguiller sur le chemin de son origine « *plus ultra* ».

Le jour, le pouvoir d'Ometéotl se manifeste par la force des rayons du soleil, il prend alors les noms de :

Tonatiuh, « *Celui qui fait le jour* ».

Ipalnemohuani, « *Celui par qui l'on vit* ».

Tezcatlanextia, « *Miroir qui fait apparaître les choses* », la course diurne du soleil.

Yeztlaquenqui, « *Celui qui est vêtu de rouge* », le Huitzilopochtli des Azteca.

La nuit, Ometéotl occupe la place de ce qui est invisible et impalpable et a pour noms :

Yohualli Ehécatl, « *Nuit, Vent* ».

Tezcatlipoca, « *Miroir qui enfume* », le soleil dans sa phase nocturne.

Citlalin icue, Citlalicue ou Citlalcueye, « *Celle qui a une jupe d'étoiles* ».

Sur le plan horizontal, celui de la terre, il est désigné par les termes suivants :

Tlallamanac, « *Qui soutient la terre* ».

Tlallichcatl, « *Celui qui la couvre de coton* ».

Cihuacóatl ou Coatlicue, « *Femme serpent ou la jupe de serpent* », une des formes de la déesse Mère, épouse de Mixcóatl et mère de Quetzalcóatl.

Tlaltecuhli, « *Seigneur de la terre* », pour se trouver dans le nombril de la terre.

Parce qu'il est celui qui apporte la vie, Ometéotl/Ipalnemohuani reçoit les noms suivants :

Chalchiuhtlatónac, « *Celui qui donne l'éclat du jade* ».

Tlálóc, « *Qui vient de la terre* », Seigneur de la pluie.

Chalchiuhtlicue, « *Jupe de turquoises* », Dame de l'eau de la mer et des fleuves.

Tonacatecuhtli et Tonacacihuatl, « *Seigneur et Dame de notre nourriture* », couple divin et dédoublement du dieu incréé Ometéotl.

Ometéotl dans le parcours de « *l'essence des choses* » représente enfin le principe suprême, celui que Quetzalcóatl personifie à travers les attributions qui lui sont reconnues, c'est-à-dire celles de Seigneur de la connaissance et des arts, de maître de la Toltecáyotl et de la poésie « *fleur et chant* ». Il prend alors les noms de :

Teyocoyani, « *Inventeur de gens* ».

Teixcuitiani, « *Qui fait prendre un visage aux autres* ».

Tlayolteuviani, « *Cœur divinisateur des choses* ».

Quetzalcóatl, en tant que Tezcatlipoca rouge, inventeur et créateur de l'être humain, celui qui fait naître le sentiment de la dualité.

Enfin pour ne pas négliger le monde des ténèbres, Ometéotl est celui qui « *habite chez les ombres* », et pour cela il recouvre la double apparence de :

Mictlantecuhtli, « *Seigneur de la contrée des morts* ».

Mictecacihuatl, « *Dame de la contrée des morts* ».

Pour faciliter la lecture des attributions d'Ometéotl que nous venons d'énumérer, voici le récapitulatif des différents aspects de la dualité que propose Miguel León-Portilla^{Note1476} :

Ometecuhtli, Omecihuatl, « *Seigneur et Dame de la dualité* ».

Tonacatecuhtli, Tonacacihuatl, « *Seigneur et Dame de notre nourriture* ».

In Teteu Inan, in Teteu Ita, Huehuetéotl, « *Mère et Père des dieux* », « *Dieu vieux* ».

Xiuhtecutli, « *Dieu du feu* » qui est conservé dans son nombril, Tle-xic-co, « *à l'endroit du Nombril du feu* ».

Tezcatlanextia, Tezcatlipoca, « *Miroir du jour et de la nuit* ».

Citlalicue, Citlaltónac^{Note1477}, « *Jupe lumineuse d'étoiles* », « *Astre qui fait luire les choses* ».

Chalchiuhtlatónac, Chalchiuhtlicue, « *Seigneur des eaux, de l'éclat du jade* », « *Ju-pe de jade ou de turquoises* ».

In Tonan, in Tota, « *notre Mère* », « *notre Père* ».

Ometéotl, enfin, « *Qui vit dans le lieu de la Dualité* » (Omeyocan).

Ce classement des fonctions divines de la Dualité, duquel nous pourrions encore mentionner le rôle sous le « *diphrasisme* » de Tloque Nahuaque, impose l'omniprésence et l'omniscience d'Ometéotl. Ainsi, les « *Sages* » nahua pour répondre à leur doute sur l'au-delà, ont poussé jusqu'à l'extrême la projection « *méta-phorique* » de la Dualité su-prême et par la poésie, « *fleur et chant* », ils ont tenté de ressentir la présence et l'influence d'Ometéotl sur le Cem-anahuac.

Nous avons volontairement suivi, dans cette énumération, loin d'être exhaustive, la réflexion de Miguel León-Portilla sur l'onomastique complexe d'Ometéotl pour délimiter les différents niveaux de sa puissance d'action ; l'homme pour en réincorporer le principe doit alors reconnaître et identifier, dans le pouvoir des astres, du feu, de l'eau, de la terre et de l'air, en un mot de « *l'ordre métaphysique* »^{Note1478}, la manifestation de Quetzalcóatl.

Dans cette perspective de fusionner les éléments du mimétisme d'imprégnation, la présence d'Ometéotl prend une dimension « *méta-conceptuelle* », c'est-à-dire que sa relation avec la vérité de l'existence, dans l'expression de la « *totalité de l'être* »^{Note1479}, semble provenir du dynamisme des potentiels vivifiants et mortifiants du Tlalticpac, « *Ce qui est sur terre* » et du redoublement sémantique in Topan in Mictlan, « *Ce qui nous dépasse, la contrée des morts* ». Cette opposition entre le monde de la réalité terrestre et le monde du devenir, du monde autre, détermine ce que Miguel León-Portilla dénomme « *l'ordre métaphysique* ». In

Topan, c'est ce qui participe de la métaphysique et renvoie au sentiment de recherche et de quête de la dualité ; par la rencontre de la mort dans le monde autre l'homme doit éprouver, à travers les épreuves accomplies dans le monde des ténèbres (du Mictlan) l'omniprésence sensitive d'Ometéotl pour accéder au rayonnement supraterrrestre de l'Omeyocan.

Atteindre pour l'homme, ou plutôt son corps, « *l'imprégnance* » des éléments telluriques, aquatiques et célestes est le mouvement qui se manifeste sous le complexe onomastique de Xiuhtecutli [Note1480](#). Il est le symbole de la « *mort-purification-crédation* » [Note1481](#), c'est-à-dire le renouveau du corps conscient du double tel Quetzalcóatl qui, par son ascension du Mictlan vers l'Omeyocan, dévoile l'origine de la dualité. C'est la course de Vénus qui, dans son voyage nocturne, prend le nom de Xólotl, « *Jumeaux précieux* » [Note1482](#), et dans son élévation vers le diurne devient Tlahuizcalpantecuhtli, « *Seigneur de l'aube* ». Ici le mythe de la métamorphose cosmique mais aussi celui de la création de l'homme [Note1483](#), par Quetzalcóatl, dévoilent la dimension poétique et « *méta-phorique* » de Vénus indiquant aux générations des nouveaux hommes, les enfants de Quetzalcóatl, le chemin à suivre vers la demeure de la Dualité.

Le feu du renouveau

La vie sur terre est une transition vers la mort du corps ou vers la conscience du corps, cet univers de la mutation divine où les dieux, dans la contradiction de leurs désirs, font subir les épreuves qu'eux-mêmes s'infligent pour provoquer la transmutation.

Xiuhtecutli, dans son référent polysémique, participe du néologisme forgé par Miguel León-Portilla de « *l'omeyotisation* » dynamique de l'univers [Note1484](#), ce « *méta-conceptuel* », comme nous l'avons nommé, dans le champ d'action duquel les éléments fondamentaux qui, pour les Nahuas délimitent les trois strates cosmiques, apparaissent clairement dans les qualités du dieu Xiuhtecutli [Note1485](#). Il est constamment nommé dans l'exhortation que les pères font à leurs enfants pour qu'ils ressentent la sagesse divine du dieu Suprême ; les enfants, par la grandeur des arts pratiqués (l'art de la guerre, de la poésie, de la parole, etc.), franchissent alors, au moment du renouveau, le transitoire terrestre et les ténèbres du monde souterrain pour se retrouver, comme le souligne Sahagún, « *...à côté du dieu du feu, père de tous les dieux, qui réside dans le bassin de l'eau et demeure parmi les fleurs, qui sont les parois crénelées ; enveloppé entre des nuages d'eau, c'est l'ancien dieu qui se nomme Ayauhmicatlan et Xiuhtecutli* » [Note1486](#).

Le moment de la « *mort-purification-crédation* » se précise par l'expression Ayauhmicatlan [Note1487](#), « *Abîme, précipice de brumes* », dont le champ sémantique délivre plusieurs sens. Sous l'invocation d'Amictlan, « *Eau profonde, Lieu des morts* », il confronte à l'énigme de l'infini, à l'expérience des trois plans qui provoque le feu de « *l'omeyotisation* ».

Ayauhmicatlan est le concept le plus complet de la vision de la mort, du néant, c'est-à-dire la projection vers l'infini qui situe le hors du temps, ce que nous pourrions appelé le paradoxe du temps [Note1488](#) (celui des neuf strates inférieures et supérieures du présent éternel, comme les décrit López Austin). Ce paradoxe qui fonde le temps, la mort et l'infini (le rapport entre le temps du tonal et le temps du nahual) sur le phénomène de la dualité vie/mort que Quetzalcóatl, par l'émergence de son nahual [Note1489](#), inscrit dans un temps et un espace autre. La perte du tonal permet à Quetzalcóatl de transcender l'effet mortifère du temps terrestre pour déclencher, par sa résurrection, la création de son infini.

La citation de Sahagún s'inscrit dans ce rapport mort/temps et infini car les trois stades de la vie à la mort vers l'infini se trouvent explicités dans les attributions du dieu du feu [Note1490](#). Xiuhtecutli dans l'affrontement des forces vitales et létales est la représentation du Seigneur de la maison d'eau sous l'invocation d'Atcaltzin, « *Seigneur de la maison de pierres d'eau* », pour sa relation avec le Temazcalli [Note1491](#), « *Maison des bains de vapeur* », ainsi que la représentation du Seigneur de la maison des fleurs, sous l'invocation de Xochicalli, « *Maison de fleurs* », pour évoquer l'eau brûlante des sources subaquatiques qui font de Xiuhtecutli le maître de cet abîme.

Ainsi dans le cycle de la « *mort-purification-création* », Xiuhtecutli fait intervenir les référents « *méta-phoriques* » de « *l'essence des choses* », ceux du don précieux de l'en-fantement du corps par le mouvement des « *substances divines* » ; le chemin de la réalisation de la « *totalité de l'être* » est alors soumis à l'origine du « *Lieu d'où nous descendons* » parce que « *les hommes sont les enfants des dieux* »[Note1492](#), d'Ometéotl, le principe de la dualité des corps. La confrontation avec la dualité est, devant cet inconnu du mon-de autre, peut-être le seul moyen d'échapper à la mort du temps terrestre.

En revanche, l'enfant dans ce moment encore fragile de « *l'heure de mort* »[Note1493](#), détient la capacité d'annihiler le temps pour retourner vers le Xochiatlalpan, « *Lieu de fleurs* » ; là-bas s'épanouit la véritable existence de la « *totalité de l'être* » car celui qui descend, « *temo* »[Note1494](#), du Tamoanchan arrive « *dans ce monde, lieu de nombreux travaux et tourments,... de vents, lieu de faim et de soif, de fatigue, de froid et de lamentation...* »[Note1495](#).

Cioran, dans son livre *De l'inconvénient d'être né*, exprime un sentiment qui traduit une conception de l'existence très proche de la pensée nahuatl, il écrit : « *Existence = tourment. L'équation me paraît évidente* »[Note1496](#). Il ajoute à propos de l'expulsion des âmes : « *Toute ma vie j'aurai vécu avec le sentiment d'avoir été éloigné de mon véritable lieu. Si l'expression **exil métaphysique** n'avait aucun sens, mon existence à elle seule lui en prêterait un* »[Note1497](#). Pour les Nahuas, cela semble correspondre à la descente des « *substances divines* » du Tamoanchan, « *Lieu d'où nous descendons* ».

Enfin dans un autre aphorisme Cioran dit : « *Suivant la Kabbale, Dieu créa les âmes dès le commencement, et elles étaient toutes devant lui sous la forme qu'elles allaient prendre plus tard en s'incarnant. Chacune d'elles, quand son temps est venu, reçoit l'ordre d'aller rejoindre le corps qui lui est destiné mais chacune, en pure perte, implore son Créateur de lui épargner cet esclavage et cette souillure* »[Note1498](#).

Sahagún, toujours à propos de cet instant de la venue au monde de l'enfant, restitue les oraisons de la sage femme qui implore Chalchiuhtlicue : « *nous ne savons pas ce qui lui a été donné avant l'origine du monde,... nous ne savons pas quel mal ou quel vice cet enfant apporte avec lui, hérité de son père et de sa mère ; il est à présent entre vos mains, lavez-le et nettoyez-le, comme vous savez qu'il convient, parce qu'on le laisse entre vos mains ; purifiez-le de la souillure qu'il tient de son père et de sa mère, et les flétrissures et les souillures, que l'eau les emporte et les dissolve, et qu'elle nettoie toute la saleté qu'il a en lui* »[Note1499](#).

La similitude entre les citations traduit la capacité des « *Sages* » nahuas à élaborer des concepts sur la vérité de l'univers[Note1500](#). Les « *Sages* » nahuas apparaissent alors comme les héritiers d'une pensée philosophique enfantée par les hommes de la Toltecáyotl, ceux qui possèdent la maîtrise des arts Tolteca et qui sont les dignes descendants du dieu Quetzalcóatl[Note1501](#). Sous l'empire azteca, les sectateurs de la « *vision Quetzalcóatl du mon-de* » ont compris que « *l'existence était conçue comme une préparation à la mort, celle-ci représentant la naissance véritable, celle que l'on atteint en se libérant du moi limité et mortel* »[Note1502](#). Alors pour atteindre la dualité, le corps de la mort et de la vie, l'homme doit ouvrir son cœur au démiurge qui, par l'acte purificateur[Note1503](#), le cycle de la « *mort-purification-création* », le transporte vers l'accessibilité du domaine de la mort. Le Clézio, à propos des Porhépecha, exprime le même sentiment : « *La mort n'est pas une rupture, elle est l'accomplissement de l'être...* »[Note1504](#).

Par le « *sacrifice du moi transitoire* »[Note1505](#), l'homme doit vaincre la peur de son anéantissement dans les ténèbres du Chiconauhmicatlan, « *Neuvième demeure de la mort* », et faire jaillir son « *feu divin* »[Note1506](#), comme le désigne López Austin ; Laurette Séjourné nomme ce mouvement du corps, le retour vers « *notre origine lumineuse* »[Note1507](#).

Xiuhtecutli, en tant que « *mort-purification-création* », s'inscrit dans « *l'ordre métaphysique* » du retour à « *l'origine lumineuse* » car il fait intervenir les référents emblématiques de l'imprégnation de « *l'essence des choses* ». Il provoque, en tant que feu du mamalhuaztli, la plénitude de l'être, du corps complet entouré par les forces du carré cosmique. Xiuhtecutli est alors soumis à l'action des vingt tonalli du calendrier[Note1508](#).

divinatoire par la rotation des signes dans un mouvement qui va de « *Est-Nord-Ouest-Sud* » ; il reçoit en fait la confluence des quatre orientes dont le dernier signe, le tonalli xóchitl, est la « *fleur* » qui emprunte le chemin des fleurs de la mort, sous l'invocation de Xochitónal (monstre du Mictlan) et le chemin des fleurs de la vie, sous l'invocation de Xochipilli^{Note1509}, l'univers merveilleux du Tamoanchan. La fleur pour les Nahuas est ce qui permet au poète, par l'expression de la Xochitlahtolli, la « *Parole fleurie* », d'échapper à la destruction finale pour retourner vers la demeure céleste. Cette parole prend son origine dans la Xochicalli^{Note1510}, la « *Maison des fleurs* », lieu de la purification où les mots prononcés provoquent la divinisation de « *celui qui par son cœur transforme les choses en dieux* », c'est-à-dire le tlayolteuiani qui abolit le moment transitoire de la vie parce qu'il « *annule le temps et la mort* »^{Note1511}. Il redevient celui qui a été insufflé et perforé dans l'Omeyocan par le dieu de la Dualité et qui a reçu le don de l'efflorescence du Quetzalcóatl pour être consumé par la fleur dans la « *lutte qui permet au corps de fleurir son âme* »^{Note1512}. Cette lutte doit être menée dans la Xochicalli car le pouvoir de la fleur et de la vapeur lui apportent les trois étapes de la métamorphose ; à l'inverse de l'inspiration azteca, la Xochiyaoyotl reçoit sa véritable signification dans la marque de son hiéroglyphe^{Note1513}. — Atl/eau, Tlachinoltzin/bûcher — pour placer le guerrier-poète face au vrai combat entre les principes vitaux de l'eau et du feu, entre les forces antagonistes qui font jaillir son « *origine lumineuse* ».

La Xochicalli^{Note1514}, par sa relation symbolique avec le Temazcalli (la vapeur purificatrice), permet d'illustrer la « *méta-phore* » de la dissolution du corps vers la renaissance de son infini. Ainsi l'eau en tant que flux céleste et souterrain, grâce au feu intérieur et divin, se purifie par sa transformation en nuage de vapeur ; elle signale de cette façon à l'homme, celui qui est différent des dieux, le processus de purification par lequel il acquiert la « *possibilité de modifier sa propre destinée par un contrôle personnel résultant d'une maîtrise de soi tout intérieure* »^{Note1515}, dont Quetzalcóatl illustre la réalisation.

Partie 3 - fig. 41. Arbre de la vie. (Codex Borgia).

Quetzalcóatl et Xochipilli évoquent le « *mouvement* » qui unit : le premier descend, le second monte.



Source : Pensamiento y religión en el México antiguo, Laurette Séjourné.

Il faut, comme sur le dessin (Fig. 41), provoquer le mouvement du corps qui se libère de la matière et de l'inertie, ce mouvement « *plus ultra* » de la fleur, en tant que liquide précieux, qui désigne le pays de l'incorporation (Tamoanchan) dont Quetzalcóatl signale le point de rencontre qui mène vers le royaume de l'Esprit. Xochipilli imprime au corps le mouvement d'ascension qui comporte en lui le moment de la résurrection (Tla-locan) des essences animiques par la coalescence du supra et de l'infra, du chaud et du froid, du feu et de l'eau, du troisième stade du parcours initiatique par lequel l'initié se métamorphose et rejoint son « *unité dédoublée* ». Il apparaît donc que Xochicalli représente le monde céleste et le feu, la fleur incandescente qui provient du Xochitlicacan^{Note1516}, « *Où se dressent les fleurs* », univers d'antagonismes qui, par la « *consumation* »^{Note1517}, de la fleur létale, provoque le passage du corps entre le pouvoir de la mort et de la vie ; la perte du moi transitoire est la réalisation du corps dans l'espace autre de l'invisible, de l'intangible, créant son « *unité dédoublée* ». Cette médiation fonde en réalité l'interrogation nahuatl du mouvement du né vers l'inné. Antonin Artaud, exprime un propos similaire quand il écrit : « *Les lubriques phantasmes projetés par l'inconscient ne peuvent plus brimer le souffle vrai de L'HOMME, pour cette bonne raison que le Peyotl c'est L'HOMME non pas né, mais INNE* »^{Note1518}. Ici s'exprime le non-naître, un état qui nous renvoie à « *l'essence de l'univers* », cette dimension inconcevable qui fait dire à Cioran : « *N'être pas né, rien que d'y songer, quel bonheur, quelle liberté, quel espace !* »^{Note1519}. Et, dans cette recherche de l'inné et de l'infini, nous voyons émerger l'autre du corps, c'est-à-dire le rêveur rêvé induisant, par le mouvement translatif de son corps, le déplacement vers l'espace du présent éternel.

La naissance au monde terrestre, à « *l'heure de mort* » comme la nomment les Nahuas, délivre son véritable message dans le retour à l'incrée ; Ometéotl est la *Source* de l'inné et de l'incrée, car ceux qui comme Quetzalcóatl auront assimilé sa doctrine, sa dualité pourront alors se libérer du fatalisme inhérent aux signes du calendrier divinatoire pour allumer le feu intérieur, divin, et retourner vers l'inné. La naissance est contaminée par la souillure, par la flétrissure du corps qui est prisonnier du monde où il subit, dans la contradiction du temps pérennisé et nécrosé, l'effet presque inconscient du paradoxe de l'écoulement du temps qui fonde pourtant son infini.

De façon plus claire, pour dépasser la contradiction du temps, il faut accepter que dans la nature de l'homme, le « *diminué* », se cache pourtant le souvenir du tlayolteuiani, « *celui qui par son cœur transforme les choses en dieux* » et emporte le corps vers son « *origine lumineuse* ». Le guerrier-poète s'inscrit par ses qualités dans cette capacité à pouvoir vaincre le temps car comme l'écrit Garibay : « *Le poète se place dans une sphère de pérennité et prend pour modèle un être inconscient qui passe par le monde. La vie est fugace, c'est vrai, et elle s'éteint vite, mais si l'homme est un être qui sait maîtrisé le temps, il ne souffre pas du regret de l'écoulement de la vie* »^{Note1520}.

L'homme, le « *diminué* », apparaît alors dans un référent mythique qui le place, comme les dieux coupables du péché originel^{Note1521}, hors de la demeure céleste et dans la perte de sa condition divine. La rédemption prend alors une dimension très particulière car elle provient de la quête du Quetzal/esprit et Cóatl/matière ; la véritable nature de l'homme est l'inné, c'est-à-dire moyocoyani « *celui qui s'invente lui-même* », celui qui s'est libéré de l'action oppressante et manipulatrice de celui qui fait agir les hommes dans la paume de sa main. Le texte qui suit illustre ce propos :

Notre Seigneur, le maître de ce qui est proche et de ce qui est contigu

pense ce qu'il veut, détermine, s'amuse.

Comme il le désire, ainsi chacun le désire.

Il nous a placés au milieu de la paume de sa main, il nous fait bouger à sa guise.

Nous bougeons, nous roulons pareils à des billes, il nous secoue à la dérive.

Nous sommes pour lui objet d'amusement : il rit de nous.[Note1522.](#)

La venue sur terre marque pour l'homme la fin de sa qualité divine car le moment de la naissance se manifeste d'abord dans le lieu qui détermine « l'essence des choses », dans le supramonde et dans l'inframonde, par la présence du Seigneur des ténèbres et de l'air[Note1523.](#), qui rend grâce aux prières de celle qui reçoit le don de Quetzalcóatl, in chalchihuitl in quetzalli, pour rendre finalement compte de ce qui fait la nature de l'homme, un être « diminué ». Sahagún dans un passage de son œuvre, en transcrivant les paroles de la sage femme qui rend grâce à la doctrine laissée par Yoaltecutli et Yoaltícitl, signale l'expulsion de l'homme de l'espace divin, il écrit : « ...du milieu de toi je coupe ton nombril ; sache et comprends, que ta maison n'est pas ici où tu es né, parce que tu es soldat et valet, tu es l'oiseau qu'on appelle quecholli, tu es l'oiseau qu'on appelle zaquan, tu es oiseau et soldat de celui qui est en tout lieu »[Note1524.](#) .

Dès lors l'interrogation sur le devenir de l'homme prend une dimension particulière car, malgré un certain déterminisme imposé par le tonalpohualli, le tlácatl peut agir sur son destin pour se libérer du référent calendaire et redevenir un incréé. Redevenir le principe dual qui dans la mythologie nahuatl porte le nom d'Ometéotl et que Quetzalcóatl réussit à sublimer. Ainsi, comme le souligne León-Portilla, « à partir d'une destinée spécifique (tonalli), chaque homme pouvait, par sa volonté et par la maîtrise de soi, réussir dans sa vie ou se perdre, quel que fût le signe de sa naissance »[Note1525.](#) et, confronté aux actions de Ometéotl qui le domine et le manipule comme un pantin, l'homme doit exprimer le véritable sentiment, pour rejoindre l'incréé, l'inné, que les tlamatime ont appelés « fleur et chant ». La connaissance de la vérité sur terre est tributaire de la maîtrise de soi et de l'intuition du monde qui entoure le sens véritable de l'action de l'homme ; par la poésie « fleur et chant » le tlácatl révèle le « pouvoir de conciliation de la vie et de la mort »[Note1526.](#) .

La poésie jaillit alors comme l'acte « méta-symbolique et méta-phorique »[Note1527.](#) car, « mal-gré la fugacité universelle, il existe un moyen de connaître la vérité, grâce à la poésie, symbole et métaphore. Comme le note García Bacca dans un commentaire sur Heidegger : Méta-phore et méta-physique partagent la même racine, qui leur assigne une mê-me fonction : porter les choses au-delà, plus ultra... »[Note1528.](#) .

Les « fleurs » de la Liberté

La quête de l'infini est révélée, dans une certaine mesure, par les représentations des formes ophidiennes et spiralées (la fonction de Quetzalcóatl), source de l'eau et du feu sacré, qui disposent les trois niveaux de la conjonction entre les forces chtoniennes et célestes, c'est-à-dire le passage de l'infra-terrestre, du terrestre et du supraterrrestre.

Cette « imprégnance », des trois niveaux, s'est manifestée, au cours de ce travail, dans le cadre complexe de la polysémie des noms cités. Par exemple, Xiuhtecutli, « mort-purification-création », comme les dénominations qui le déclinent, Ayauhmiclan, Atecallzin, Huehuetéotl, etc., signalent le parcours à travers les trois plans qui provoquent la métamorphose du corps en fleur, mais aussi Temazcalli (Maison de la purification) qui renvoie au Xochicalli et autres référents floraux comme, Xochicalco, Xochi-atlalpan, Xochitlicacan, etc., fleurs de la mort, de la connaissance et de l'Arbre de la vie. En fait les divinités des fleurs, comme Xochipilli et Xochiquetzal, sont à l'origine des cycles du passage vers l'éclosion de la fleur transcendante qui rejoint l'ordre métaphysique exprimé par la Xochitlahtolli, « Parole fleurie », que les Yaqui, dans le chant du Sehuailo, restituent avec émotion.

« Là-bas va le petit frère fleur vers le tronc qui brûle et donne chaud,

vers la mère ailée.

Le petit frère fleur me plaît ;

il va par la montagne, entre les branches, là-bas où se trouvent les fleurs rouges.

Là-bas va le petit frère fleur vers le tronc qui brûle et donne chaud ».

Le symbolisme de la fleur, chez les Yaqui, prend sa dimension « *méta-physique* » dans le vers suivant :

« *Inapo ne sehua yo'eme juya ániapo* »[Note1529](#). .

« *Je suis l'homme-fleur dans le monde des branches* ».

Leticia Varela, dans sa comparaison des chants yaqui avec la poésie florale in xóchitl in cuícatl, des Nahua, fait remarquer que dans le dialogue de « *fleur et chant soutenu vers 1490 par les sages nahua tlamatinime, dont le contenu est attesté par le Codex Matritense de la Real Academia de la Historia, on constate un surprenant parallélisme qui porte à considérer une relation directe de l'ethnie yaqui avec la pensée toltèque* »[Note1530](#). .

La thématique florale des Tolteca ou des Yaqui nous inscrit dans un univers qui établit à nouveau une récurrence symbolique entre Quetzalcóatl et Sewa Wailo, dans le double aspect de leur action, favorisant « *l'imprégnance* » des forces opposées et la métamorphose du corps.

Dans l'expression poétique tolteca et yaqui la fleur, le papillon et l'oiseau[Note1531](#), évoluent dans un registre identique car ils représentent les emblèmes qui figurent le mouvement d'ascension, translatif, de l'âme. Enfin, dans la personnification de l'âme par l'oiseau, le papillon et la fleur, les attributions de Xochipilli ou de Xochiquetzal ainsi que celle de Vari sehua, sont d'autant plus concordantes qu'il s'agit en réalité de privilégier la plénitude de la « *fleur du corps* »[Note1532](#), le sewa taka des Yaqui. L'âme du guerrier-tolteca ou du Maáso Saila, « *frère-Cerf* » (des guerriers yaqui) dans la réalisation du corps complet, s'élève (pour les Yaqui) vers Itom'achai accueillant le cœur des valeureux guerriers qui réincorporent l'étoile de leur « *origine lumineuse* ».

Les divinités, Vari sehua, Xochiquetzal ou Xochipilli, ont pour fonction de signaler à l'âme de l'homme, de l'élu, de l'initié, de l'apprenti, le transcendant principe qui, à travers l'expérience des trois stades initiatiques (ceux préconisés par Xiuhtecutli), lui fait prendre conscience autant de sa matérialité corporelle que de son « *origine lumineuse* » pour « *atteindre une conscience supérieure libératrice* »[Note1533](#). .

Pour les Nahua, Xochipilli provoque l'émergence de la conscience supérieure car il unit les contraires des fleurs de la vie et des fleurs de la mort dans la maison des fleurs où l'eau par les vapeurs de la purification fait sourdre le feu intérieur et divin qui affranchit le corps de sa matérialité.

Xochipilli, dieu au visage rouge, détient le sens de la libération car il symbolise le dépouillement, dans sa métaphore du corps faisant jaillir sa luminosité, dans son parallélisme avec le dieu Xipe Totec, « *notre Seigneur l'écorché* » (Seigneur de la Libération), qui fait découvrir à l'homme qu'il doit sacrifier son enveloppe (la peau écorché) pour accomplir l'ascension. Xipe Totec, selon Laurette Séjourné, traduit la réalisation du passage vers le corps lumineux car « *nous savons que l'action de la pénitence est considérée comme un écorchement progressif* »[Note1534](#). .

Xochipilli, la fleur de la vie et la fleur de la mort, mais aussi Temazcalli, l'eau purificatrice, et Xiuhtecutli, le feu libérateur, ainsi que toute l'onomastique déclinable qui leur est attachée, synthétisent l'origine de ce qui, depuis le début de notre étude, est compris dans la « *mort-purification-crédation* », ce qui véhicule le message de la métamorphose et la résolution de l'énigme du retour à l'univers sacré. Le Clézio exprime un sentiment identique car, pour les Amérindiens, la « *mort... n'était pas un terme, ni un commencement. Elle était l'union définitive avec l'univers sacré* »[Note1535](#). .

L'univers des Yaqui s'inscrit lui aussi dans un rapport à la mort qui mène les corps vers la demeure du vénérable Itom'achai. Les Yaqui possèdent un savoir ancestral qui surgit du bat-naátaka, le temps mythique

du peuple Suré, détenteur de la parole de l'univers sacré et du huya aniya/yo aniya, c'est-à-dire le monde double des forces ancestrales. Les similitudes entre les deux univers, celui des Nahuas et des Yo'emem, sont dès lors identifiables dans la superposition des éléments fondateurs de leur pensée, c'est-à-dire par la juxtaposition entre Itom'achai ta'ha et Tonatiuh (notre Père le Soleil), entre Itom mala mecha et Metztli (notre Mère la Lune), entre Sewa Wailo et Quetzalcóatl (le Seigneur de l'aube), entre Itom'achai et Tamoanchan (le tronc incandescent du retour à l'univers sacré), entre Vari sehua et Xochiquetzal (renvoient à l'art de la guerre et à l'univers complexe de la symbolique des fleurs), etc. Mais surtout par les analogies entre la poésie florale des Toltecas, in xóchitl in cuícatl, avec toute la dimension métaphorique et symbolique de Xochipilli, de Xochicalli, de Xochitlicacan, de Xochiatlalpan, etc., et la poétique des chants yaqui avec le Maáso, le Sewa Wailo, les Pajkoola, les pétales de roses entourant le corps de l'enfant mort, le sewa aniya, le monde des fleurs et des hallucinations [Note1536](#). Ce sont les « *méta-symboles* » que les Aztèques, mystico-militaristes, semblent avoir concentré dans la Xochiyaoyotl et qui génèrent les « *analogies que relevait Spicer en 1962, entre la religion et les institutions guerrières des Mexicas et celles des Yaquis* » [Note1537](#).

Wigberto Jiménez Moreno (lors de la pérégrination des Aztèques d'Aztlan à Tenochtitlan) émet plutôt « *l'hypothèse que ces nouveaux venus étaient des Tahues* » [Note1538](#), ethnies faisant aussi partie du groupe cáhita intégré par les Yaquis, Mayo, Tepahué, Ahomé, Varohio, Conicari, Baciroa, Zuaque, Macoyahui, Chinipa, Huíte, Tubar, Huasave, Acaxee, Xi-xime, etc.

Le sewa aniya introduit une coïncidence étrange avec Xochipilli par sa relation avec l'univers des fleurs et le monde des hallucinations où le rôle de Vari sehua et de Xochiquetzal est très significatif car il marque un rapport direct entre les deux divinités qui participent des mêmes attributions. Les Sinaloas célébraient, d'ailleurs, une fête en l'honneur de deux divinités qui à cette occasion étaient entourées par des haricots, des plants de maïs, des oiseaux, des couleuvres et autres animaux ; ces divinités se nommaient Viri Seua et Vairubi, en qui Torquemada [Note1539](#) croit reconnaître le couple créateur du genre humain.

Chez les Nahuas, le monde des fleurs intervient déjà dès les premières années des jeunes enfants qui, au cours de l'une des plus anciennes fêtes [Note1540](#), sont soumis au rite d'initiation du nacaxzapotlaliztli, le « *perçement des oreilles* », et du pillahuanaliztli, « *l'enivrement des enfants* », acte sacré présidé par la déesse Xochiquetzal. Ce rituel fait surgir la figure de Piltzintecuhtli [Note1541](#), le « *Dieu enfant* », qui, sous la désignation de Cuauhtlehuánitl, « *Aigle qui monte* », représente le soleil dans son ascension de l'orient au zénith mais aussi un autre des aspects de Xochipilli. Piltzintecuhtli est la fleur qui dans la poésie nahuatl fait briller le monde et les âmes [Note1542](#), comme un astre solaire dans son rôle de Donneur de la vie, qui n'est autre que le « *Dieu suprême, créateur du visible et de l'invisible* » [Note1543](#).

Le « *Dieu enfant* » pour Gutierre Tibón est le Dieu de « *Aztlan Aztatlan bien avant la conversion des Aztèques au culte solaire et sanglant de Huitzilopochtli* » [Note1544](#) ; Dieu que les Aztèques voient après avoir absorbé du peyotl ou d'autres plantes hallucinogènes qui leur ouvrent les portes de la perception et du monde autre. Les autres plantes utilisées par les Aztèques sont connues sous les dénominations, pour les plus documentées, de Teonanácatl, la « *Chair des dieux* », champignon que les Aztèques, bien qu'il ne fleurisse pas, appellent fleur ; d'Ololiuhqui, la « *Plante qui enveloppe* », et que W. Stafford a défini par erreur comme étant une espèce du genre Datura ; de Toloache, la plante que les Nahuas nomment Toloatzin « *Dieu à la tête penchée* » [Note1545](#), Tolohuaxíhuítl ou Tlápatl [Note1546](#), qui figure dans la médecine traditionnelle yaqui. Enfin Piltzintecuhtli apparaît comme le bébé-jaguar des Olmèques [Note1547](#), appelé aussi « *baby face* » par les archéologues Nord-Américains, jaguar stylisé avec les « *sourcils en forme de flammes et les yeux porteurs d'un glyphe en croix de Saint-André* » [Note1548](#).

Partie 3 - fig. 42. Hache anthropozoomorphe olmèque.



Source : La Méso-Amérique, Christian Duverger.

A Chalcatzingo et à Necaxa^{Note1549}, le jaguar se confond avec la terre car l'entrée des cavernes figure la gueule béante du félin. Autour des « grottes-jaguars »^{Note1550}, se trouvent disposées quatre plantes qui signalent l'influence des quatre orient. Tepeyolohtli^{Note1551}, « cœur de la montagne », est le dieu-jaguar et le nahual de Tezcatlipoca, jaguar qui concentre les forces antagonistes et complémentaires de l'eau et du feu parce qu'il est Tlaltecuhltli, « Seigneur de la terre », la course du soleil dans son mouvement nocturne. Le jaguar olmeca se superpose aussi au dieu Xiuhtecutli^{Note1552}, le dieu du feu, par l'iconographie qui lui est assignée, c'est-à-dire le Xiuhcóatl (le nahual de Xiuhtecutli) que Tepeyolohtli tient dans les mains et la fente en V^{Note1553}, qui caractérise une grande partie de la statuaire olmeca.

Par ailleurs Xiuhtecutli sous l'invocation de Nappatecutli^{Note1554}, « Seigneur quadruple ou des quatre lieux », confirme un peu plus la filiation entre le jaguar et le dieu du feu car « la célèbre croix de Saint-André que porte le félin olmèque a certainement une dimension cosmique et peut figurer l'entrecroisement des axes du monde »^{Note1555}.

Partie 3 - fig. 43. Xochipilli.



Source : Mexique Ancien, Maria Longhena.



Source : Les plantes des dieux, Richard Evans Schultes et Albert Hofmann.

Pour Christian Duverger le jaguar est le dieu de l'eau et du feu parce qu'il est la divinité féline dont le principe est dédoublé pour donner naissance au dieu de l'eau, Tláloc et au dieu du feu, Xiuhtecutli ; la dyade atl/tlachinolli, « l'eau, le feu »[Note1556](#), prend forme et fait apparaître le concept de la Xochiyaoyotl, la « Guerre fleurie », mais dans le sacrifice qui confronte le corps du guerrier-tolteca à sa quête de « l'origine lumineuse » telle que le sewa aniya et Xochipilli l'incorporent dans les formes de leurs créations.

Xochipilli, pour revenir à la fête de « l'enivrement des enfants », est le prince des fleurs[Note1557](#), parce qu'il représente les fleurs qui dans la poésie nahuatl sont justement appelées fleurs enivrantes, les plantes hallucinogènes qui conservent la con-naissance des dieux. La statue de Xochipilli (Fig. 43) représente le dieu dans une attitude extatique pris sous l'effet des fleurs hallucinogènes et stylisées qui sont gravées sur son corps.

Les Yaqui, dans leur relation avec le sewa aniya et dans le cadre très restreint de certaines cérémonies, utilisent des plantes hallucinogènes comme le Cannabis indica[Note1558](#), que les guerriers-Coyotes fument avant d'exécuter leur danse du Coyote ; la gestuelle des danseurs annonce alors l'arrivée du Cerf vers lequel ils pointent leurs arcs avec des flèches aux pointes pourvues d'épis de maïs pour simuler la chasse au Cerf[Note1559](#).

Les Yaqui maîtrisent également les effets d'autres plantes aux propriétés hallucinantes ou toxiques qu'ils utilisent dans leur médecine traditionnelle ou lors de rituels secrets[Note1560](#). Ainsi, nous savons que le cadre géographique et culturel des Yaqui offre un terrain propice à l'utilisation de plantes toxiques[Note1561](#) et hallucinogènes.

Pour donner deux ou trois exemples, dans la poésie yaqui, le chant « de la cimbra al Venado que va por su camino »[Note1562](#), mentionne une plante, la « enredadera », un volubilis appelé aussi ipomée, que les Azteca nomment Ololiuhqui et qui sont les puissantes grai-nes hallucinogènes de la « enredadera de campanillas »[Note1563](#). Cette plante, le Ololiuhqui, est aussi nommée en nahuatl, coaxihuitl, « plante serpent »[Note1564](#), ou cóatl xoxouhqui, « plante serpent bleu »[Note1565](#).

Les Yaqui pratiquent aussi des cérémonies magiques[Note1566](#), pendant lesquelles les sorciers yaqui fument les graines du Genista canariensis, une plante riche en cystine qui est un « alcaloïde toxique que l'on trouve également dans Sophora secundiflora, l'hallucino-gène à la base du culte du Haricot rouge »[Note1567](#). Enfin, dans la médecine traditionnelle yaqui, les « curanderos » sont les guérisseurs qui connaissent les différentes propriétés du Toloache, appelé en yaqui Tebwi, dont les qualités thérapeutiques sont préconisées pour soulager, par exemple par l'application d'un onguent sur le ventre, les douleurs ressenties au cours de l'accouchement.

L'univers des Yaqui renferme donc de nombreuses affinités avec la façon dont les Nahua perçoivent le monde et les formes qui le constituent. Le *sewa aniya* par exemple, par sa particularité d'être le monde des fleurs et des hallucinations ouvre la porte vers la cosmovision des Tolteca pour qui la « fleur-symbole » et le « chant-métaphore » sont les manifestations de « l'essence des choses » et le moyen d'exprimer la vérité qui emporte le corps vers sa véritable Demeure, la « conscience supérieure » dont parle Laurette Séjourné. Le *sewa aniya* prend pour les Yaqui une dimension « méta-symbolique » et « méta-phorique » qui renvoie aux quatre autres mondes de la cosmovision yaqui où la figure du Sewa Wailo, l'esprit-Cerf, est le garant de l'identité et de la pérennité du bat-naátaka.

La nature du Serpent

Le pouvoir des esprits-animaux nous emporte à nouveau vers la thématique de la métamorphose et de la part animale de l'homme, de son anatisme, avec la manifestation des « essences subtiles », des phénomènes de la mimésis d'imprégnation et aussi du nahualisme qui dévoile les lieux du mouvement translatif révélateur, lors des « ascensions »[Note1568](#), vers les domaines de la « fluide-essence » atemporelle (Fig. 45), de la force magique du nahual ou du sorcier. Le nahual affronte la mort, le néant, parce qu'il arrête le temps, il s'inscrit alors dans le hors du temps pour apporter la réponse au fondement de la terre, que Quetzalcóatl symbolise par sa quête de la dualité, d'Ometéotl.

Quetzalcóatl est la vision du monde qui invite celui qui va à la rencontre de la mort à affronter le monstre prédateur Xochitónal dans le lieu de la conjonction de tous les signes ; anéantir Xochitónal c'est accomplir l'acte « plus ultra » qui provoque la métamorphose du corps et lui fait réincorporer sa dualité. Quetzalcóatl montre la voie à suivre à ceux qui savent ouvrir leur cœur à « l'essence des choses » et ont une chance, par cet acte, d'annihiler l'éphémère terrestre.

Le devenir du corps doit prendre conscience de sa dualité que le tronc torsadé du malinalli lui indique par la circulation des essences et que Quetzalcóatl illustre par sa redécouverte d'Ometéotl, « notre Seigneur, maître des cieux, de la terre et de la contrée des morts ». Ometéotl est la clef du double, celui qui fait des corps une « unité dédoublée ». Comment découvrir qu'il existe un principe double si le corps ne prend pas conscience du binôme masculin/féminin contenu dans une même unité ? Cette unité qui communique alors le principe de la dualité, par la multiplication de ses dédoublements, sous les noms de :

Ometecuhtli/Omecíhuatl.

Tonacatecuhtli/Tonacacíhuatl.

Mictlantecuhtli/Mictecacíhuatl.

Etc.

Ometéotl se dédouble et révèle le principe de la dualité pour que l'homme puisse enfin dévoiler la véritable nature de son corps, celle d'être une unité masculine/féminine, une ombre/lumière, un homme/animal, un homme/plante, etc., à laquelle Quetzalcóatl, par sa vision du monde, donne la possibilité de se réaliser. Ainsi, ceux qui comme Quetzalcóatl, dans la recherche de la dualité (d'Ometéotl), perçoivent le feu transfigurateur du dragon ophidien-jaguar, comme le préconise, par exemple, la doctrine des Chevaliers Tigres, font fleurir dans leur cœur l'action de la Dualité ; ils subissent, en fait, les trois stades de la métamorphose dans le combat final avec le monstre Cipactli/Xochitónal qui signale le passage du terrestre, de l'infraterrestre et du supraterrestre.

Partie 3 - fig. 45. Arbre de la vie.

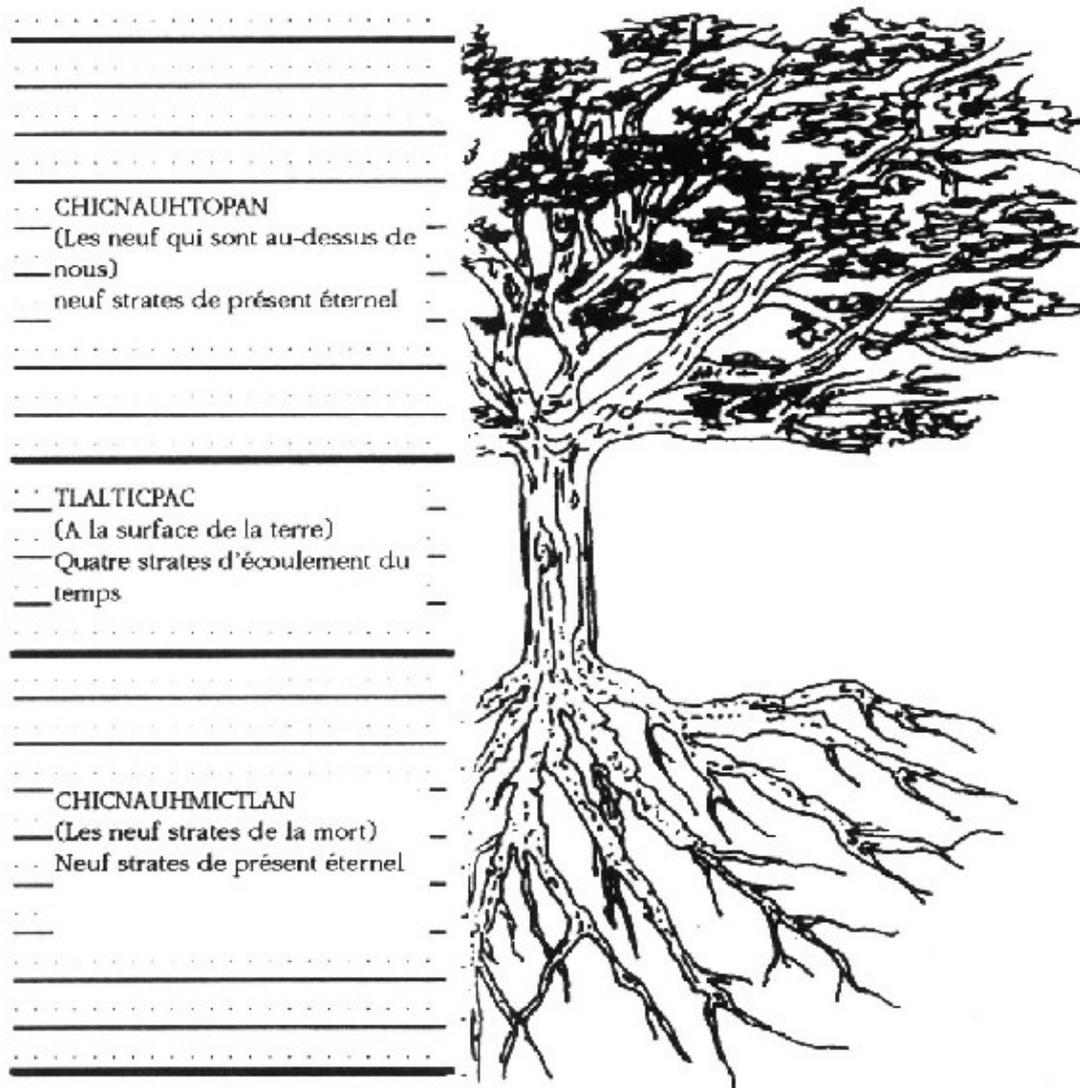


Fig 1.2 les neuf cieux supérieurs, les quatre cieux inférieurs et les neuf strates de l'inframonde.

Source : Les paradis de brume, Alfredo López Austin.

L'unité du double nous renvoie alors à l'onomastique complexe du nom de Quetzalcóatl qui signifie aussi « *Jumeau précieux* », et que cóatl^{Note1569} prend le double sens de serpent et de jumeau. Le Cóatl, « *Serpent/Jumeau* », est un mot double, une forme à la source de la vie/mort qu'André Virel définit comme « *l'abstraction incarnée* »^{Note1570}, c'est-à-dire une ligne, une ondulation, un zig-zag, un cercle^{Note1571} en mouvement (l'Ouroboros, la *Roue du temps* des Nahuas, avec les deux serpents qui entourent la Pierre du Soleil Azteca), etc., capable de toutes les métamorphoses par la dynamique de ses translations.

Pour Cecilio Robelo, le mythe du serpent est le plus obscur de toute la religion nahuatl car l'origine de son culte et de son symbolisme complexe est vraiment inexplicable. Nous savons tout de même que Cihuacóatl, « *Femme serpent* », ou Coatlicue, « *Celle qui à une jupe de serpents* », est le binôme qui représente la Mère du genre humain et l'épouse de Mixcóatl. Dans la mythologie nahuatl, la Voie Lactée^{Note1572} est symbolisée par un Serpent cosmique appelé Mixcóatl ou Iztacmixcóatl ; c'est elle, d'ailleurs, qui s'unit avec le monstre de la terre et donne naissance au tronc géniteur des nations futures. En fait, il faudrait dire que Cihuacóatl/Mixcóatl, les deux déités, figurent les aspects féminin et masculin de la Voie Lactée.

Quetzalcóatl est le serpent dual, l'abstraction incarnée par la sacralité symbolique de la nature, le « *double en un* »[Note1573](#). dont l'immolation, pour Jacques Soustelle, ouvre le chemin vers l'accomplissement du cycle vie/mort, c'est-à-dire le tiers espace de la complémentarité des principes opposés. Le serpent est le visible et l'invisible, le terrien et l'aérien, une forme enchantée qui « *joue des sexes comme de tous les contraires ; il est femelle et mâle aussi, jumeau en lui-même, comme tant de grands dieux créateurs qui sont toujours, dans leur représentation première, des serpents cosmiques. (...) Le serpent visible n'apparaît donc que comme la brève incarnation d'un Grand Serpent Invisible, causal et a-temporel, maître du principe vital et de toutes les forces de la nature. C'est un vieux dieu premier que nous retrouverons au départ de toutes les cosmogénèses, avant que les religions de l'esprit ne le détrônent* »[Note1574](#).

Partie 3 - fig. 46. Anaconda ancestral (...) guidé par la pierre cristalline.



Source : Le Serpent cosmique. L'ADN et les origines du savoir, Jérémy Narby.

Dans nombre de grandes civilisations, le serpent apparaît comme la forme qui maintient et anime[Note1575](#), le monde (Cem-anahuac des Nahuas), connu sous les noms de Kukulcan chez les Maya Quichés, d'Atum en Egypte, de Shesha, Makha, Vrita, Namuci en Inde, de Mbumba chez les Bantous, du Serpent-Arc-en-Ciel au Bénin, de Yulunggul, de Birndina, d'Angamundi, d'Ungud (le grand serpent Arc-en-Ciel, assimilé à l'eau et à la terre), chez les Aborigènes australiens, etc. Ungud dont les pouvoirs sont contenus dans des cristaux de quartz comme chez les Desana d'Amazonie colombienne où l'Anaconda ancestral est précédé par un cristal de quartz. Le pouvoir magique des cristaux de quartz, le ban-man, « *guérisseur* » aborigène, le reçoit après une initiation particulière qui le voit absorber les cristaux pour devenir l'interlocuteur privilégié d'Ungud. Le ban-man devient alors celui qui côtoie la mort. Nous devons préciser que Ungud est un terme qui a une onomastique se rapportant aussi à la période mythique et au rêve[Note1576](#), mais à un rêve qui emporte vers la réalité autre, celle des ancêtres et de la « *surnature* ». Mais, il peut aussi désigner une personne, la pluie, l'esprit aquatique, les peintures, l'arc-en-ciel, etc. En fait, Ungud implique une unité autonome de sens qui, par sa référence à la période mythique, contient sa totalité et se suffit à elle-même.

Dans la cosmovision yaqui, l'arc-en-ciel et le serpent, nous placent sur un même niveau de signification. Ils nous emportent vers ce que Figueroa nomme le culte ou la religion de la montagne, vers l'univers intemporel du huya aniya, ce monde se situant en tout lieu et hors du temps, c'est-à-dire celui de la période mythique du bat-naátaka. Le huya aniya c'est aussi la manifestation du yo aniya avec l'apparition, dans la Sierra del Bakatebe, d'immenses serpents avec un arc-en-ciel sur la tête vivant dans l'eau. Pour Edward Spicer, ces serpents possédaient « *des formes spéciales du pouvoir du yo aniya, et ils pouvaient le mettre à la disposition des êtres humains* »[Note1577](#), un pouvoir qui apparaissait au cours des rêves pour emporter l' élu vers la période mythique du bat-naátaka. Rêve et mythe (la réalité vécue), la *Source* du huya aniya, du tout, dans lequel l'homme constituait un élément parmi tous les autres. Eau, terre, ciel, nuage, pluie, maïs, aube, fertilité, centre, axe, etc., le serpent, comme le dit encore Bertrand Hell, à propos du vaudou haïtien, révèle la présence de « *cet esprit (celui de Damballah, la couleuvre) lié à l'arc-en-ciel et à la création... C'est la raison pour laquelle la représentation d'une couleuvre orne obligatoirement le poteau-mitan, cet axe de liaison entre le monde de la surnature et le monde des humains...* »[Note1578](#).

Le serpent joue du double et des contraires, comme Quetzalcóatl le maître du Temps, du rêve et de l'initiation, le Uey nahualli, le guérisseur, celui « *qui détient les pouvoirs magiques du chaman...* »[Note1579](#), comme le Jitebí des Yaqui (la figure parallèle du Christ et de Quetzalcóatl). Quetzalcóatl délivre au corps (ombre et lumière) le secret de la dualité et de la métamorphose, il détient le mouvement translatif créant « *l'Autre espace* ». Mais, le dédoublement, comme nous l'avons déjà signalé à propos du rite instruit par Quetzalcóatl auprès des Yoalteuctin, peut entraîner vers la folie ou la mort si l'individu, dans ce rapport contradictoire de la dualité n'est pas maître de son unité, c'est-à-dire qu'il doit relever le défi d'affronter et de regarder la mort en

face. Ainsi, Quetzalcóatl, le grand sorcier, doit mourir pour renaître car la mort est un « *autre être... et non un non-être* »[Note1580](#). Comme le souligne Michel Boccara : « *On a aujourd'hui une perception plus claire du formidable travail d'occultation de la mort auquel s'est livrée notre société moderne et du formidable travail de révélation de la mort auquel se sont livrés et se livrent encore les chamanes* »[Note1581](#).

Quetzalcóatl, dans la mythologie nahuatl, personnifie lui aussi ce travail de révélation, ce travail qui voit émerger la bipolarité du corps avec le tonal et le nahual, voire plutôt le temps du tonal et le temps du nahual qui renvoient au dessin de l'Arbre de la vie (le serpent torsadé), dans lequel le tonal définit le temps terrestre tandis que le nahual se place dans l'atemporel, dans le présent éternel.

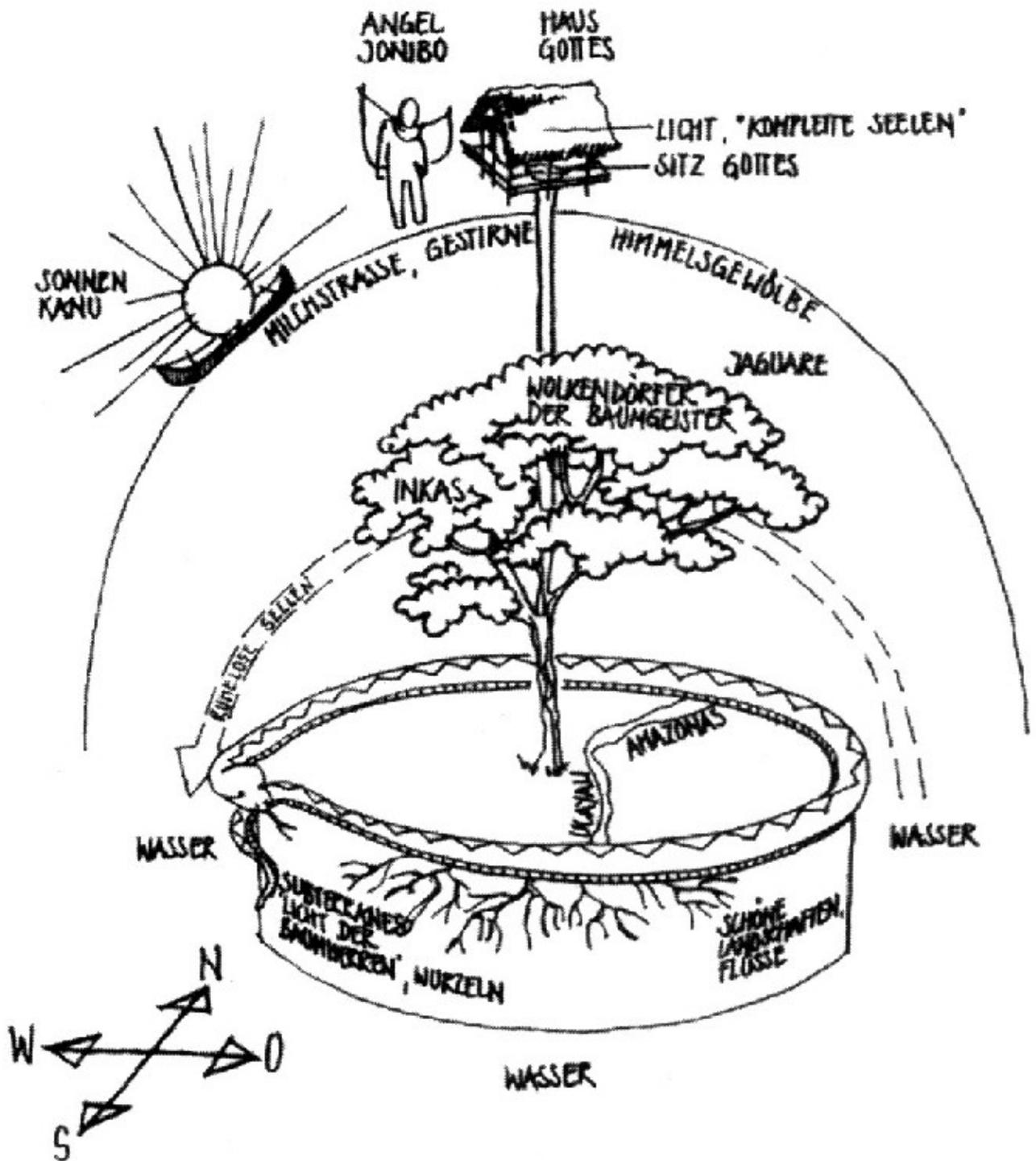
Pour apporter une dernière précision sur la symbolique du serpent, Nahum Megged dans son analyse historique, psychologique et philosophique de l'univers du *Popol Vuh*, à propos de la période où rien n'était encore déterminé, celle où le ciel et l'eau[Note1582](#), indifférenciés représentent la totalité et l'unité pré-cosmique qui pour les Quiché et les Nahuatl définissent l'origine de l'existence réalisée dans l'obscurité du chaos et de l'eau originels[Note1583](#), nous informe que c'est sur cette eau qu'apparaît Gucumatz, le Serpent à plumes, demiurge créateur de la venue de l'aube et de la lumière[Note1584](#).

Le serpent se trouve donc associé avec les éléments du ciel et de l'air[Note1585](#) (les esprits), mais il est aussi le symbole de l'inframonde et de son infini[Note1586](#), car, dans sa particularité de serpent originel, il renvoie au monde incréé, inanimé et primordial vers lequel se dirige « *notre instinct de mort* »[Note1587](#), comme le souligne Nahum Megged en citant Freud ; cet instant ténu qui face au néant, à la mort, doit provoquer le feu intérieur du corps vers la ré-intégration de la « *totalité de l'être* », comme la nomme León-Portilla.

Ainsi le sorcier ou le chaman, par leurs pratiques magiques, reproduisent le principe cosmique du retour à l'origine qui, par l'acte de se placer face à la mort par les techniques du rêve, de l'hallucination, etc., leur permet d'altérer la perception de l'univers et de ressentir alors l'époque formative du monstre androgyne en tant que Cem-anahuac, lequel symbolise la séparation de l'eau et du ciel dans le mouvement paradoxal de l'union des contraires. Le sorcier reçoit ainsi le secret du retour à l'origine, à l'incréé.

Le dessin[Note1588](#), d'Angelika Gebhart-Sayer provient de ses entretiens avec l'ayahuasquero Laureano Ancon qui vit dans un village Shipibo-Conibo en Amazonie péruvienne ; pour lui expliquer le fondement de l'Anaconda cosmique *Ronín* il utilise des représentations imagées où l'Anaconda entoure la terre entière parce qu'elle est considérée comme un « *disque qui nage dans les grandes eaux* »[Note1589](#), c'est-à-dire le Cem-anahuac des Nahuatl, lesquels représentent la terre comme une « *grande roue entourée de toutes parts par l'eau...* »[Note1590](#). Le dessin reproduit aussi l'axe cosmique symbolisé par l'Arbre de la vie. Le concept de Cem-anahuac, dans son acception de Teoatl ou d'Ilhuicaatl, est la ligne de l'horizon où l'eau et le ciel se rejoignent pour créer l'anneau du serpent cosmique symbolisant l'eau, la terre et le ciel que Chevalier et Gheerbrant présentent ainsi : « *les enfers et les océans, l'eau primordiale et la terre profonde ne forment qu'une **materia prima**, une substance primordiale, qui est celle du serpent. Esprit de l'eau première, il est l'esprit de toutes les eaux, que ce soient celles du dessous, celles qui courent à la surface de la terre, ou celles du dessus* »[Note1591](#).

Partie 3 - fig. 47. Cosmvision. D'après Gebhart-Sayer.



Source : Le Serpent cosmique. L'ADN et les origines du savoir, Jérémy Narby.

Ce serpent androgyne apparaît aussi, toujours selon les propos de Chevalier et Gheerbrant, sur l'une des plus vieilles images du monde, ce disque du Bénin sur lequel est peinte « sans doute la plus ancienne *imago mundi* négro-africaine — où il (le serpent) enserme de sa ligne sinueuse, associant les contraires, les océans primordiaux, au milieu desquels flotte le carré de la terre »[Note1592](#). .

Partie 3 - fig. 48. Ouroboros. Disque de bronze, art du Bénin.



Source : Dictionnaire des symboles, Jean Chevalier et Alain Gheerbrant.

Le concept du Cem-anahuac, de la mythologie nahuatl, participe de cette perception du monde dans laquelle la notion de carré, dans le disque de bronze béninois, renvoie de façon singulière au carré cosmique des Amérindiens, c'est-à-dire, pour les Amérindiens, à la vision quadripartite de la terre entourée par les eaux primordiales.

D'ailleurs le dragon/serpent des Nahua dénommé Cipactli^{Note1593}, prend pour Orozco y Berra le sens étymologique d'origine, de principe ou de commencement^{Note1594}, car il incarne l'énergie sacrée et génératrice qui donne vie au cosmos ; Quetzalcóatl apparaît à nouveau pour restituer le lien entre les profondeurs de l'eau primordiale et l'origine de l'eau céleste, dans le voyage qui le mène jusqu'au Ayauhmiclan où il provoque le mouvement du dédoublement par la forme hélicoïdale du malinalli sur le tronc torsadé de l'Arbre de la vie.

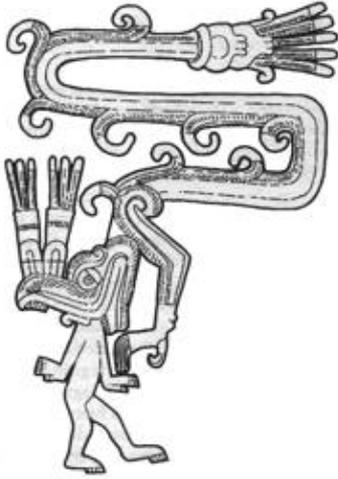
Le *Jumeau précieux* est la voix magique de l'inframonde et de l'infini qui fait jaillir le sentiment du retour à l'incrédulité, où la mort, le rêve, les phénomènes de l'altération sont les réminiscences du chaos originel créant la totalité de celui qui « se pense et s'invente lui-même » dans l'atemporel, c'est-à-dire où l'influence du supérieur et de l'inférieur n'est pas encore déterminée par la dislocation du monstre céleste/terrestre, scindé par l'action du double serpent Quetzalcóatl/Tezcatlipoca.

La métaphore de la séparation du monstre de la terre évoque l'atemporel pré-cosmique du royaume du silence, c'est-à-dire que l'inexistence est ce qui forme la « totalité du néant »^{Note1595}, que Miguel León-Portilla appelle la « totalité de l'essence des choses » créatrice de la dynamique de l'univers dédoublé. Le dédoublement se manifeste donc par le déchirement de Cipactli, le monstre androgyne qui établit la distinction entre le supérieur et l'inférieur ; à cet instant l'homme est placé dans le monde, soumis dorénavant à l'influence de ce qui se trouve au-dessus de lui et en dessous de lui, les forces incontrôlables de la foudre, des ouragans ou des éruptions volcaniques et des tremblements de terre. L'homme évolue finalement dans un équilibre précaire, assujéti aux forces antagonistes désirant retrouver le néant de leur origine.

Les Yaqui dans leur mythologie offrent un nombre élevé de mythes avec des serpents qui occupent une place centrale et proposent une thématique ophidienne très proche de celle observée à propos des phénomènes de la mimésis d'imprégnation, du nahualisme, etc. porteurs de la même volonté de situer l'homme face à la dualité du monde.

Le mythe de la « Légende yaqui des prédictions » met en scène un énorme serpent terrifiant venant du nord qui dévore tous les êtres humains vivant dans la région du Sonora pour ne laisser que ruine et désolation. Ce serpent semble renvoyer aux deux serpents de la peinture rupestre de la grotte de San Francisco, mais peut-être aussi à la représentation de Quetzalcóatl (Fig. 49) dévorant un homme dans une scène imprégnée d'un symbolisme obscur ; il s'agit, semble-t-il, de l'incarnation de l'énergie sacrée génératrice, par l'ingestion de l'être humain, de ce qui donne vie au cosmos^{Note1596}.

Partie 3 - fig. 49. Quetzalcóatl. (Codex Borgia).



Source : Dictionario de mitología y religión de Mesoamérica, Yolotl González Torres.

Antonio Lorenzo souligne, d'ailleurs, qu'il existe de nombreux éléments qui permettent de considérer les peintures rupestres de Basse Californie, celles du serpent ou des autres animaux prédateurs (l'aigle ou le jaguar), comme « *de sérieux antécédents historiques et religieux des groupes migratoires qui au fil des millénaires se sont répandus sur toute la Méso-Amérique* »[Note1597](#). La « *Légende yaqui des prédictions* », introduit finalement la thématique du Kuta nokame, l'Arbre prophète au centre du monde yo'eme qui dans ce cas précis annonce l'arrivée du terrible serpent. L'association de l'Arbre et du serpent renvoie aux images insérées plus haut qui reproduisent la symbolique du principe cosmique. L'histoire raconte aussi comment Chapulín[Note1598](#). Guóchimea, le magicien, tue le serpent en lui coupant la tête, instant que le serpent, coupé en deux, considère comme propice pour révéler aux Yaqui la prophétie de l'arrivée des Blancs par l'Orient et le Sud[Note1599](#). Dans ce cas aussi le serpent se dédouble pour communiquer son information ; après sa mort, le serpent désigne la colline de Tenjahueme, « *Bouche ouverte* » avec sa tête et avec l'autre partie de son corps, transformé en pierre, l'élévation qui porte le nom de Guóchimea, « *Sauterelle qui tue* ».

Mais, pour revenir au dessin (Fig. 49) du serpent dévorant un homme, nous pouvons affirmer, comme le précise Mercedes de la Garza, à propos des sorciers maya, que nous sommes en présence du rite de la mort initiatique où « *l'engloutissement par un serpent, symbolise... la rencontre avec le Maître de l'initiation* »[Note1600](#). Une mort initiatique qui, chez les Nahuas, a été associée à celle du Christ parce qu'elle durait trois jours[Note1601](#). Certains groupes maya ont donc un rite initiatique qui « *consiste en l'expérience d'être englouti par un grand serpent, pour après avoir été excrété ou vomi, en possédant déjà les capacités surnaturelles et sacrées qui leur permettront d'exercer les fonctions de chamane. Aussi voyons-nous les gouvernants-nagual, dans les œuvres plastiques de la période classique, émergeant de la gueule d'énormes serpents magnifiques, autrement dit, emplumés, symbole d'eau et d'énergie vitale sacrée* »[Note1602](#). Le serpent nous renvoie au nahualisme, à l'action de « *l'animal sacré par excellence, qui symbolise (...) l'énergie génératrice du monde, représentant l'eau, le sang, et la fécondité, et qui par sa faculté de renaître de lui-même, selon l'interprétation par l'homme croyant, le changement de peau est associé aux initiations religieuses dans lesquelles l'homme profane meurt en tant que tel, pour renaître sacralisé* »[Note1603](#).

Chez les Yaqui nous avons un rite initiatique similaire que Alejandro Figueroa, en citant Ralph Beals, décrit de la façon suivante : « *Les danseurs et les musiciens peuvent aussi apprendre de façon magique en se rendant dans une grotte du Cerro Colorado (Sikili Kawi). Si un homme entre dans cette grotte, un serpent apparaît et le dévore ; il doit avancer en ligne droite vers la bouche du reptile. L'homme est jeté à l'intérieur de la grotte par l'anus du serpent. Cette grotte est une grande pièce qui contient beaucoup d'animaux et de serpents. Sur les murs pend tout ce qui est en relation avec les danses de pascola et du venado, les ténabaris, les coyoles ; [...] des selles, des brides et lacets et autre équipement du vacher. L'homme ne doit ni craindre ni regarder derrière lui, mais il doit marcher vers le fond de la grotte. Là-bas se trouve le serpent le plus*

grand, le roi de tous les serpents, qui s'enroule autour de l'homme jusqu'à le couvrir tout entier. Alors, le serpent lui lèche la figure avec la langue. Si l'homme attend sans peur, le serpent le lâche et le conduit vers les choses qui pendent au mur. Là-bas il choisit les instruments de l'office qu'il souhaite pratiquer, danseur venado, pascola, musicien, vacher, [...] si l'homme s'effraie un instant, il est transformé en l'un de ces animaux qui sont dans la grotte. Beaucoup de ceux qui sont entrés dans la grotte n'en sont pas sortis. Les informateurs furent précis en signalant que par le fait d'entrer dans la grotte on pouvait devenir matachín, maître, danseur coyote, sorcier ou guérisseur »[Note1604](#).

Nous retrouvons ici la manifestation du culte ou religion de la montagne au sujet duquel les Yaqui, mais aussi les Mayo, expriment une certaine crainte, et quand ils sont interrogés à ce propos, les membres de la communauté yaqui sont extrêmement prudents et ne se prêtent pas facilement à un commentaire précis sur le culte de la montagne. Cependant, lors des fêtes religieuses, le danseur Cerf, par exemple, qui fait preuve « d'une habilité et dextérité supérieures, les autres disent, un peu sur le ton de la plaisanterie mais aussi celui de l'accusation, qu'il est **accroché** »[Note1605](#). D'ailleurs, les Mayo considèrent que celui qui a été **accroché** dans une grotte subira, à sa mort, la métamorphose et deviendra l'animal qui a été son nahual lorsqu'il était vivant. Alejandro Figueroa rapporte, lors de la mort d'un danseur Pajkoola mayo, comment au « moment précis de sa mort est apparu sous le lit du mort un animal ressemblant à un chien noir, très grand et monstrueux. L'animal était l'homme transformé en nahual parce qu'il s'était **accroché** (enganchado) dans une grotte pour devenir Pajkoola »[Note1606](#).

Toujours chez les Yaqui, une autre histoire parle du « *Serpent du Mont Nohme* »[Note1607](#), serpent qui a la particularité de porter une croix[Note1608](#) sur le front partageant le même symbolisme que la croix de Quetzalcóatl. Ce serpent, comme celui de la « *Légende yaqui des prédictions* », a la particularité de provoquer un vent puissant avec l'intérieur de sa bouche pour attirer et aspirer avec son souffle les êtres qu'il dévore sans compassion. Dans les croyances des anciens nahua, on remarque que l'une des « entités animiques », connue sous le nom de ihíyotl, « *souffle divin* » (une des substances insufflées par les dieux) possède un pouvoir d'attraction où ihioana signifie littéralement « attirer quelque chose vers soi avec le souffle »[Note1609](#). Ce pouvoir d'attraction est également attribué à la pierre d'aimant, la tlaihiyoanani, « pierre qui attire les choses avec le ihíyotl »[Note1610](#), et aussi au serpent d'eau ou au serpent noir parce qu'il est teihioanani, c'est-à-dire des serpents qui ont le pouvoir d'attirer les êtres avec leur ihíyotl.

Dans le mythe de « *Suawaka* »[Note1611](#), ce dernier chasse les serpents à sept têtes pour nourrir Yuku et son épouse ; le mythe propose, entre autres, la thématique de l'échelle en peau de serpent qui, comme l'arbre, signale l'*axis mundi*, parce que l'arbre, l'échelle, la liane, mettent en rapport la terre et le ciel. Nous trouvons encore le mythe du « *Peuple Serpent* » qui dévoile, pour sa part, le cadre magique du nahualisme ; le combat de Sebastián González avec un serpent immense possédant les pouvoirs du yo aniya. Il ne faut pas oublier non plus qu'avant la Conquête espagnole les Yaqui pratiquaient toutes sortes de danses, souvent inspirées des danses Shoshone et Pueblo[Note1612](#), comme celle du serpent ; les Yaqui portaient alors entre les dents, la bouche peinte en blanc et le visage en noir, un serpent. Enfin le mythe du « *Serpent du mont Nohme* » est à interpréter dans sa relation avec le yoawa ou yohua[Note1613](#), et les phénomènes de la sorcellerie et de la métamorphose.

A propos du yoawa ou yohua, les formes enchantées du yo aniya, Alfredo López Austin, dans son livre *Hombre-Dios*, fait référence au pouvoir de certaines divinités parmi les noms desquelles apparaît la racine moyóhual ou moyáhual. Cette racine serait selon Alfredo López Austin en relation avec un « étrange verbe »[Note1614](#), yahualpoloa, qui apparaît dans un terme comme moyohualittoani, nom que l'on donne à un certain type de sorcier ; on considérerait ces sorciers comme immortels. Enfin il écrit que l'on pourrait supposer que le verbe yohua ou yahua est « en relation avec le nahualisme et plus particulièrement avec une action magique pour se transformer ou disparaître »[Note1615](#). Il propose alors les noms de :

Xicomoyáhuatl, « Celle qui se transforme en abeille ».

Huitzilmoyáhual, « *Celle qui se transforme en colibri* ».

Quetzalmoyahuatzin, « *La vénérable qui se transforme en plume précieuse* ».

Gonzalo Aguirre Beltrán, dans son livre sur la médecine et la magie, à propos du rituel autour de la divinité contenue dans le peyotl — celle qui révèle sa qualité féminine — évoque les Cihuapiltin, la Tlazolcihuapilli, « *Femme sorcière* », mais aussi Yhuallan Yohualli, « *dans le cercle ou espace de Yohualli, la Nuit, Dieu Invisible, parce qu'en cet instant les Cihuapiltin président sur terre : d'où le caractère nocturne des cérémonies* »[Note1616](#), du peyotl. Mais le caractère maléfique de Yohualli ou Yoalli renvoie surtout aux esprits invisibles de l'air et aux pathologies, le « *mal de l'air ou mauvais air* », liées à l'effet néfaste des forces en question ; pour les anciens nahua, Yoalli Ehécatl est le dieu du vent, mieux connu sous le nom de Quetzalcóatl.

Miguel León-Portilla écrit : « *Yohualli Ehécatl : nuit, vent : invisible, impalpable, redoublement qui s'applique à la divinité suprême et indique ce que nous pouvons appeler sa transcendance. En effet, l'invisible et l'impalpable sont des états qui ne peuvent pas être saisis par l'expérience* »[Note1617](#).

Les points de convergence entre le yoawa des Yaqui et le Yohualli Ehécatl des Azteca viendraient valider, encore un peu plus, l'hypothèse de Spicer.

La quadrature de l'Univers

Après avoir traité des phénomènes liés aux formes magiques des mythes yaqui et nahua, nous devons interroger la cosmovision des peuples amérindiens (les Nahua et les Yaqui, en ce qui nous concerne) autour de la problématique de l'union des contraires où prend naissance l'action des quatre coins du monde. Ici, dans ce rapport à la quadrature de l'univers, s'exprime, en fait, la présence d'un carré hypothétique vers lequel convergent les quatre points cardinaux (Nord-Sud-Est-Ouest) auxquels il « *convient d'ajouter la dimension verticale zénith-nadir, et la dimension intérieure : centre* »[Note1618](#). Ainsi, à partir de la confluence des axes (Nord-Sud et Est-Ouest) se dessine la croix dont le centre sig-nale le point sur lequel l'homme doit et peut agir, le point où s'articule le symbolisme de l'union des contraires, celui de la dualité vie/mort.

L'axe du monde (souvent représenté par une double spirale prise dans un motif de forme circulaire ou quadrangulaire) se présente comme le passage entre l'infra et le supra, c'est l'axe qui traverse l'homme et la terre, car pour les Hopi, comme le signale Franck Waters, le « *corps vivant de l'homme et le corps vivant de la terre ont la même structure. Un axe les traverse. Pour l'homme, c'est la volonté vertébrale par laquelle sont contrôlés l'équilibre des mouvements ainsi que les fonctions principales. Le long de cet axe sont situés plusieurs centres vibratoires dans lesquels résonne le son primordial de la vie de tout l'univers,...* »[Note1619](#). La thématique de l'axe, du quatre[Note1620](#), et de la quadrature joue un rôle primordial dans la pensée des Amérindiens, une pensée que nous retrouvons chez les Yaqui autour de nombreux éléments dont le plus significatif est le concept qui renvoie au Yo'eme situé au centre du cercle cosmique.

Partie 3 - fig. 50. Les lances des cavaliers sont placées en forme de croix devant l'autel de l'église dans le village de Pascua. D'après Edward Spicer, les lances croisées protègent l'autel et son décorum du mal déchaîné dans la communauté par la Kohtumbre.

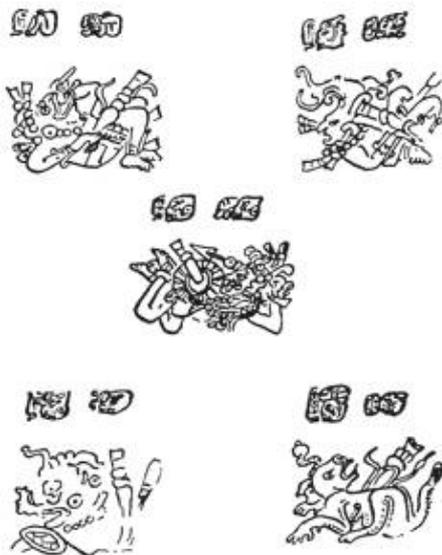


Source : Los Yaquis. Historia de una cultura, Edward H. Spicer.

Mais, nous pouvons citer d'autres exemples aussi éloquentes à propos de l'action du quadrant, comme celui du danseur Cerf reconnaissant en lui le pouvoir de Sewa Wailo qui provoque la métamorphose du centre (sous l'influence des quatre Pajkoola) qui se transforme en homme. Cette thématique nous la retrouvons aussi, comme nous l'avons déjà précisé, dans le « jeu du canari » qui consiste à adresser une prière aux quatre directions (Nord, Est, Sud, Ouest) ; le mythe de la « ligne sacrée de division » fait référence aux quatre prophètes qui, à partir du centre du monde (la Sierra del Bakatebe), établissent la quadrature de la terre yaqui ; les quatre Pajkoola qui se dirigent vers les quatre directions du monde pour signifier à quel univers ils appartiennent, participent de la même thématique ; la cosmovision du peuple yaqui autour du huya aniya/yo aniya, le monde de la dualité affirmant l'existence de quatre mondes (whoo aniya, yo aniya, tuka aniya, sewa aniya) reçoit, en réalité, l'action de l'axe, c'est-à-dire du tenku aniya. Nous pourrions encore mentionner le mouvement du soleil, les pratiques curatives, le rituel du *saurino*, etc.

Toujours dans cette thématique de la quadrature, les représentations iconographiques de Tlahuizcalpantecuhtli (appelé aussi Étoile Grande) et les « périodes du cycle des révolutions de Vénus, orientées vers les cinq directions du monde »[Note1621](#), nous renvoient de nouveau au pouvoir de la « loi du centre ». Ainsi, à partir du centre, Tlahuizcalpantecuhtli se présente comme le grand guerrier qui lance ses dards ou plutôt ses éclairs contre les quatre coins du monde. Sur le Codex Borgia, ce dernier apparaît avec cinq visages différents, voire plutôt avec quatre visages plus un. A l'Ouest, il est représenté avec une tête de mort, à l'Est, avec une tête de chien, au Nord, avec une tête lapin, au Sud, avec une tête de hibou et au centre à nouveau avec une tête de mort[Note1622](#). La figure ci-dessous reproduit les « cinq êtres divins, humains ou animaux, qui reçoivent successivement les dards de Noh Ek', Étoile Grande »[Note1623](#).

Partie 3 - fig. 51. Les cinq êtres qui reçoivent les éclairs de Vénus.



Source : El destino de la palabra. Miguel León-Portilla.

En bas, à gauche, c'est le dieu de l'eau, Bolon tz'acab, qui est transpercé à l'Est ; en bas, à droite, c'est le jaguar, Balam, au Nord ; en haut, à droite, c'est le dieu du maïs, à l'Ouest ; en haut, à gauche, c'est la tortue, Aoc, au Sud ; au centre, c'est le guerrier Holcan qui lui aussi est perforé par l'éclair de Vénus. Le quatre (les coins du monde) plus le un (le centre), l'axe qui relie le haut et le bas, est alors occupé par celui qui se nomme le grand guerrier, celui qui sur la figure est lui-même perforé par le nombril, c'est-à-dire le centre du centre. Ainsi, le grand guerrier apparaît comme une sorte de double de Vénus (Tlahuizcalpantecuhtli) subissant par la perforation du centre le pouvoir du feu intérieur pour accomplir sa métamorphose et devenir, comme Quetzalcóatl, une étoile.

Pour aborder encore un autre élément très important, aussi bien chez les Nahua que chez les Yaqui, il faut s'attarder sur la conception du plan terrestre soumis à l'influence du vent à partir des quatre points cardinaux [Note1624](#) :

L'Est, le ta'a ieu uelama po, « *par où le soleil sort pour parcourir son chemin* ».

L'Ouest, le ta'a man uet'techec, « *là-bas tombe le soleil* ».

Le Sud, le ta'a jeca betchi bo'o, « *par le chemin du soleil ou du vent chaud* ».

Le Nord, le sebe jeca betchi bo'o, « *par où vient le vent froid* ».

Ceci nous permet de restituer à cette analyse notre réflexion autour de la cosmovision yaqui et nahuatl. Les Nahua représentent le vent, dans le tonalámatl, par le glyphe Ehécatl qui fait apparaître un être fantastique avec un bec et un œil de mort hors de son orbite (Fig. 52), auquel les Azteca attribuent le pouvoir de la parole. Ils prêtent une attention toute particulière, pour leurs augures, aux manifestations du vent, à ses sons, à ses bruits, à ses plaintes et à son souffle qui se glisse par l'entrebâillement des plus infimes fissures.

Partie 3 - fig. 52. Glyphe Ehécatl.



Source : Cuerpo humano e ideología, tomo 1, Alfredo López Austin.

Ehécatl souffle à partir des quatre points cardinaux :

Le vent de l'Est, Tlalocáyotl, « *appartient au Tlalocan* », il n'est pas furieux.

Le vent de l'Ouest se nomme Cihuatlampa ehécatl, « *Vent qui souffle du lieu où ha-bitent les femmes* » [Note1625](#), et apparaît comme un vent froid qui fait trembler et claquer des dents.

Le vent du Sud est appelé Huitztlampa ehécatl, « *Vent qui souffle de cet endroit où sont allées les déités qui se nomment Huitznahua* » [Note1626](#), vent furieux et dangereux qui déracine les arbres.

Le vent du Nord, Mictlampa ehécatl, « *Vent de la contrée des morts* », qui est terrible et provoque la désolation.

Ainsi, pour les Nahuas, Quetzalcóatl est le dieu du vent qui souffle des quatre côtés du monde, qui manifeste ses intentions, bien avant la pluie, par ses tourbillons et à propos duquel ils disent : « *Ehécatl comme précurseur des Tlaloc se présentait en leur balayant et en leur nettoyant le chemin* »[Note1627](#). Un autre texte, provenant du *Codex florentin*, confirme l'association entre Quetzalcóatl et le vent, il y est écrit : « *Le vent s'appelait, se nommait ainsi, Quetzalcóatl. Il vient ici depuis quatre directions, il suit quatre directions. Le premier lieu dont il vient est le lieu où le soleil se lève, qui s'appelle Tlalocan. Le vent qui vient de là-bas, ils l'appelaient [ce qui est à Tlaloc]. Il n'est pas très redoutable, il ne souffle pas beaucoup* »[Note1628](#).

Ehécatl, c'est le dieu ancien des peuples de la côte du Golfe, un dieu créateur représenté avec le masque de l'oiseau-serpent, c'est-à-dire comme une invocation de Quetzalcóatl, ce vent qui, dans de la médecine populaire, peut rendre malade et que les guérisseurs re-connaissent sous le nom de Ehécatl[Note1629](#). Le vent maléfique est d'ailleurs considéré comme une entité ou un être imperceptible, doté de volonté propre, vivant dans des grottes et des trous d'eau. Par contre, le vent bénéfique est blanc[Note1630](#) et des deux sexes. Dès lors, le vent maléfique est noir et masculin[Note1631](#), il est celui qui se rend invisible et prend alors le nom de Yohualli Ehécatl. En outre, il faut préciser que Yohualli serait le nom primitif du dieu[Note1632](#). Quetzalcóatl dans lequel se manifeste, par ses qualités synthétiques, l'esprit du feu, de la terre, de l'eau et bien sûr du vent.

Dans Yohualli Ehécatl les quatre éléments traduisent la position de la divinité sur l'axe des confluences, les qualités de celui qui appartient, par exemple, au monde de l'eau où les Tlaloc, « *Seigneurs de l'eau* », par l'action des ehecatonin[Note1633](#), (ceux qui mouraient avec les honneurs), envoyaient sur terre les pluies, les vents et les maladies. Mais, Yohualli Ehécatl, c'est avant tout le souffle de l'esprit de la terre, celui qui se superpose, encore une fois, au yoawa (l'essence de la terre) des Yaqui, celui dont les qualités renvoient à la dualité et au souffle bénéfique/maléfique capable de provoquer le mouvement de la vie et de la mort. Ainsi, Ehécatl, lors de la création du cinquième Âge, fait mourir les dieux pour donner vie et mouvement au Soleil, comme les macehuals (les hommes) devront, eux aussi, par le mouvement de leur vie engendrer le cycle de la vie/mort.

Alfredo López Austin, à propos de la manifestation des entités (les vents maléfiques, par exemple), fait remarquer que ces forces sont les fruits du dédoublement et de la capacité des divinités à se diviser et à se multiplier[Note1634](#). Ces auxiliaires[Note1635](#), tels que les Tlaloc pour le dieu Tlaloc, sont une sorte de « *co-essence* »[Note1636](#), qui prennent l'apparence d'êtres monstrueux ou magiques (les Tzitzimime par exemple) manifestant leur présence par les formes des phénomènes naturels. Ils apparaissent aussi sous l'aspect de jaguars, de nains ou d'êtres anthropomorphes et difformes demeurant dans le « *cœur des montagnes* », d'animaux terrifiants vivant dans les abysses subaquatique, etc. qui « *peuvent être bénéfiques ou maléfiques, répartis aux quatre coins du monde de l'homme, dans le ciel et sous la terre* »[Note1637](#).

Une des formes de la manifestation maléfique de ces entités est le rapt d'âmes des êtres vivants, enlevées au moyen d'une grande peur, le « *susto* », qui est une des pathologies des plus fréquentes dans la médecine traditionnelle yaqui.

Le dédoublement nous renvoie à nouveau au principe de la dualité qui se manifeste, en fait, par le mouvement inverse réalisé par Ometéotl, « *l'unité duale* », qui se dédouble pour communiquer le principe suprême qui pousse Quetzalcóatl à rechercher sa dualité pour rejoindre son unité, c'est-à-dire Ometéotl. Et, cet accomplissement (Quetzalcóatl qui découvre la clé de la dualité) se trouve exprimé, comme l'indique Miguel León-Portilla, dans un récit contenu dans les *Annales de Cuauhtitlan* :

On rapporte et l'on dit

que Quetzalcóatl faisait des invocations, ayant adopté comme dieu

quelque chose (qui se trouve) à l'intérieur du ciel.

(il invoquait) celle qui porte une jupe d'étoiles, celui qui fait briller les choses,

Dame de notre nourriture, Seigneur de notre nourriture,

celle qui est de noir vêtue, celui qui est de rouge vêtu,

celle qui offre un sol à la terre (qui la tient sur pied),

celui qui la recouvre de coton.

Il s'adressait ainsi, disait-on, en se tournant vers le lieu de la Dualité,

celui des neuf lambourdes qui forment le Ciel...[Note1638](#).

Ce récit transcrit la quête métaphysique des Nahuatl qui reconnaissent en Quetzalcóatl le véritable demiurge qui, par son comportement, incarne l'être de sagesse à la recherche du monde autre. Quetzalcóatl est le seul à découvrir, par ses invocations, sa méditation[Note1639](#), la « solution de l'énigme posée par l'intérieur du ciel, (Ometéotl), dans ce principe dual, soutien de la terre et coton qui la recouvre »[Note1640](#).

Finalement, Quetzalcóatl dans ce récit rejoint le lieu de la Dualité mais également les principes doubles du noir et du rouge, les valeurs chromatiques de la connaissance ; puis comme le fait encore remarquer Miguel León-Portilla « dans le firmament étoilé, il découvrit la jupe lumineuse qui couvre l'aspect féminin d'Ometéotl et, dans l'astre diurne qui fait luire les choses, il reconnut l'aspect masculin, le merveilleux symbole de la puissance génératrice. Le monde, le soleil et les étoiles reçoivent leur essence d'Ome-téotl »[Note1641](#).

Enfin, Ometéotl, par sa qualité de dieu de la Dualité et de soutien du Cem-anahuac, apparaît comme :

Mère des dieux, père des dieux, le vieux dieu,

couché dans le nombril de la terre,

enfermé dans un écrin de turquoises,

Celui qui est dans les eaux couleur d'oiseau bleu, celui qui est enfermé dans les nuages,

le dieu vieux qui habite dans les ombres de la contrée des morts,

Seigneur du feu et de l'année[Note1642](#).

Ometéotl pose, en définitive, le principe même de l'unité du double qui dans la mythologie nahuatl est découvert par Quetzalcóatl et dans la cosmovision yaqui par Sewa Wailo, c'est-à-dire le centre du quadrant qui se transforme en homme.

La « loi du centre »

Les éléments évoqués nous renvoient au concept que Laurette Séjourné a appelé la « loi du centre », ce dispositif qui met en lumière la figure stylisée du quinconce dont le centre situe l'axe de rencontre des forces contraires, celles du Chiconauhmicatlan (l'in-fra), et celles du Chicunauhnepanihcan (le supra). Nous sommes donc confrontés à une figure stylisée[Note1643](#), (le quadrangulaire et le triangulaire) qui participe d'un dispositif dont l'une des particularités nous transporte, par exemple, vers le pouvoir du grand guerrier Tlahuizcalpantecuhtli avec sa pyramide (le quadrangulaire et le triangulaire) soutenue par les quatre Atlantes.

Tlahuizcalpantecuhtli, le grand guerrier, est alors au centre de la pyramide supportée par les quatre Atlantes dans une distribution quadripartite qui révèle la puissance du guerrier-tolteca.

Ainsi, le dispositif de la pyramide de Tlahuizcalpantecuhtli, sur le site de Tollan Xicotitlan^{Note1644}, avec ses quatre colonnes cariatides, mesurant 4,60 m de hauteur (connues sous le nom d'Atlantes, ceux que nous avons dénommé les guerriers-tolteca), nous renvoie aux éléments mythiques des peuples migratoires venus du nord^{Note1645}, comme, par exemple, le concept de centre propre aux Yaqui mais aussi à un grand nombre de peuples amérindiens.

Partie 3 - fig. 53. Atlantes de la pyramide de Tlahuizcalpantecuhtli.



Source : Los antiguos reinos de México, Nigel Davies.

Les Atlantes sont d'immenses statues composées de quatre blocs superposés et emboîtés selon le système de « *caja-espiga* »^{Note1646}, colonnes hypostyles qui supportent la toiture du temple de Tlahuizcalpantecuhtli ; situées au nord du site, elles personnifient les guerriers-tolteca tenant dans la main droite le propulseur, « *atlatl* », et dans la main gauche les flèches ou les épées d'obsidienne avec le sac de copal. Le atlatl est l'arme caractéristique des peuples Chichimeca dont la fonction guerrière et symbolique est illustrée, dans le poème ci-dessous, par les paroles attribuées à Itz'papálotl, « *papillon d'obsi-dienne* », qui est la déesse guerrière des steppes du Nord.

Id a la región de los magueyes salvajes,

para que erijáis una casa de cactus y de magueyes,

y para que coloquéis esteras de cactus y magueyes.

Iréis hacia el rumbo de donde la luz procede,

y allí lanzaréis los dardos :

amarilla águila, amarillo tigre, amarilla serpiente,

amarillo conejo y amarillo ciervo.

Iréis hacia el rumbo de donde la muerte viene,

también en tierra de estepa habréis de lanzar los dardos :

azul águila, azul tigre, azul serpiente,

azul conejo y azul ciervo.

Y luego iréis hacia la región de sementeras regadas,

también en tierra de flores habréis de lanzar los dardos :

blanca águila, blanco tigre, blanca serpiente,

blanco conejo y blanco ciervo.

Y luego iréis hacia la región de espinas,

también en tierra de espinas habréis de lanzar los dardos :

rojo águila, rojo tigre, roja serpiente,

rojo conejo y rojo ciervo.

Y así que arrojéis los dardos y alcancéis a los dioses,

al amarillo, al azul ; al blanco, al rojo :

águila, tigre, serpiente, conejo, ciervo,

luego en la mano poned del dios del tiempo,

del dios antiguo, a tres que habrán de cuidarlo :

Mixcóatl, Tozpan, Ihuítl.[Note1647.](#)

Ces paroles, prononcées par Itzpapálotl, font allusion au atlatl ou propulseur, « *lanza–dardos* » en espagnol, et à toute la symbolique des quatre directions, des quatre couleurs, à la répartition du monde ; Itzpapálotl[Note1648.](#), en tant que personnification de la terre nourricière, réclame alors les offrandes de fleurs, de magueys, d'aigles, de tigres, de serpents, de lapins et de cerfs, sur l'autel des victimes sacrifiées. L'arme tenue dans la main droite par le guerrier-tolteca (le propulseur des Atlantes), ainsi que les flèches, tenues dans la main gauche, renvoient aussi à la manifestation de l'esprit (les éclairs envoyés par Tlahuizcalpantecuhtli) qui apporte, soit le pouvoir destructeur du Soleil, soit la force intégrante de la « *conscience lumineuse* », la polarité bénéfique du Soleil.

Les Atlantes, pour évoquer les autres éléments de la structure iconographique, portent sur la poitrine un insigne très stylisé figurant un papillon ; le papillon, la fleur et l'oiseau sont les symboles qui personnifient les âmes des guerriers qui, quatre années après leur mort, se transforment en toutes sortes d'oiseaux aux riches plumages pour accompagner le Soleil du levant au zénith. D'ailleurs, la perception de la mort, par les peuples du continent amérindien, présente le concept inversé du « *culte de la vie à travers la mort* »[Note1649.](#), c'est-à-dire la « *dualité vie/mort* »[Note1650.](#) qui considère que l'accomplissement du corps est atteint à travers la mort. Octavio Paz synthétise ce concept dans la phrase : « *Dime cómo mueres y te diré quien eres* »[Note1651.](#), dont la traduction littérale est : « *dis-moi comment tu meurs et je te dirai qui tu es* ».

Pour dépasser l'effet périssable de la vie, le guerrier-tolteca doit agir sur sa propre mort et déterminer le lieu où son corps se transforme pour rejoindre l'Omeyocan, la Dualité, et non pas le Mictlan^{Note1652}, la contrée des morts. La mort est le chemin qu'emprunte par « fleur et chant » le poète ou le guerrier-tolteca qui, par le fil d'obsidienne, le papillon, l'oiseau ou la fleur de la métamorphose, provoque l'efflorescence du corps réincorporant sa véritable demeure.

Le Soleil participe aussi, par ses qualités, du concept de la « dualité vie/mort », car au moment d'entreprendre sa course descendante, vers le ponant et la contrée des morts, il reçoit le nom de Cuauhtémoc, « l'Aigle qui est tombé »^{Note1653}, ou de Tzontémoc, « Celui qui est tombé la tête la première »^{Note1654}, représentant le voyage du Soleil mort apportant la lumière aux morts (Fig. 54) et devenir, dans ce passage d'Ouest en Est, le Seigneur de la demeure des morts, c'est-à-dire Mictlantecuhtli.

Partie 3 - fig. 54. Soleil mort.



Source : El pueblo del sol, Alfonso Caso.

Ainsi, le Soleil, la nuit venue, entreprend-il le périlleux voyage par les ténèbres de l'inframonde où les morts s'éveillent pour courir vers sa lumière et vont silencieusement l'accompagner jusqu'au levant. Le double visage du Soleil, diurne et nocturne, dans le mouvement perpétuel pour vaincre les forces obscures des ténèbres du Mictlan^{Note1655}, et renaître à la lumière éclatante du monde céleste, l'Omeyocan, est figuré par le double masque porté par Ometéotl sous les noms de Tezcatlipoca, « Miroir qui enfume », mouvement nocturne du Soleil, et Tezcatlanextia^{Note1656}, « Miroir qui fait apparaître les choses », mouvement diurne du Soleil.

Enfin, les Atlantes portent dans le dos le disque solaire (Fig. 55) qui est l'emblème de Quetzalcóatl et de l'Ordre des Chevaliers Aigles et Jaguars. Duverger parle d'un miroir noué à la ceinture, décrit par Sahagún^{Note1657} : « ils portent [ce miroir] dans le dos, suivant en cela la tradition des Chichimèques, qui ne séparent jamais de cet objet fétiche lors de leur migration »^{Note1658}.

Partie 3 - fig. 55. Atlante, disque solaire.



Source : Quetzalcóatl à travers les cultures et les mystères du Mexique, Susana Carón.

Itlachiayán, « *Où l'on regarde* »[Note1659](#), ou « *Mirador* », est le mot nahuatl qui veut dire miroir. Ce miroir représente l'idole ou l'image que Tezcatlipoca tient dans la main gauche dont la forme ressemble à un éventail aux plumes bleues, vertes et jaunes, possédant en son centre un disque d'or poli sur lequel « *était tracé un petit cercle concentrique, d'où partaient quatre traits en forme de croix* »[Note1660](#). Chez les Yaqui, à partir des informations obtenues, soit par les témoignages des soldats membres de la première expédition sous les ordres de Diego de Guzmán, soit par les anciennes traditions compilées par les premiers pères missionnaires, nous apprenons que les Yaqui reconnaissent le commandement de Caciques ou de « *Principales* » seulement dans des circonstances bien particulières — en période de guerre par exemple — commandement dont l'autorité était manifestée par des bâtons de pouvoir (Fig. 56) finement élaborés ; bâtons de pouvoir qui actuellement sont aux mains des Yoohue et des Cobanahua, Cobanahuac ou Kobanao[Note1661](#). Il existait d'autres formes d'autorité qui étaient entre les mains des Prêtres ou des Sorciers.

Partie 3 - fig. 56. Bâtons de pouvoir.



Source : Los Yaquis. Historia de una cultura, Edward H. Spicer.

Le professeur Sandomingo complète ce tableau en précisant que les anciennes traditions des Yaqui signalent que pendant de longues années les Prêtres ont utilisé « *une sorte d'éventail de forme circulaire sur lequel était gravé le symbole du soleil et d'autres attributs ; au centre un cercle vert à l'intérieur duquel se trouvaient cinq petit carrés en croix, représentant les quatre points cardinaux et les quatre symboles qui divisaient l'année ; autour du cercle central, neuf rayons flammigères de couleur crème et autant de couleur rouge,...* »[Note1662](#).

La similitude avec la description du disque miroir dans la main de Tezcatlipoca est frap-pante. Toujours à propos de l'éventail, nous savons que Macuilxochiquetzalli[Note1663](#), « *Cinq fleur précieuse* », est la déesse

de l'éventail de « *cinq fleurs et plumes* », ce qui renvoie immédiatement à l'aspect guerrier de Xochiquetzal, pour les Nahuas, et de Vari sehua, pour les Yaqui, mais aussi à la symbolique d'Itzpapálotl, « *Fleur papillon* » qui apporte le feu guerrier du Soleil, annonciateur de la métamorphose des combattants. Le guerrier-tolteca doit incorporer la « *consumation* » du corps pour recevoir le don du pouvoir des fleurs, du papillon, symbolisant le feu de la mimésis d'imprégnation.

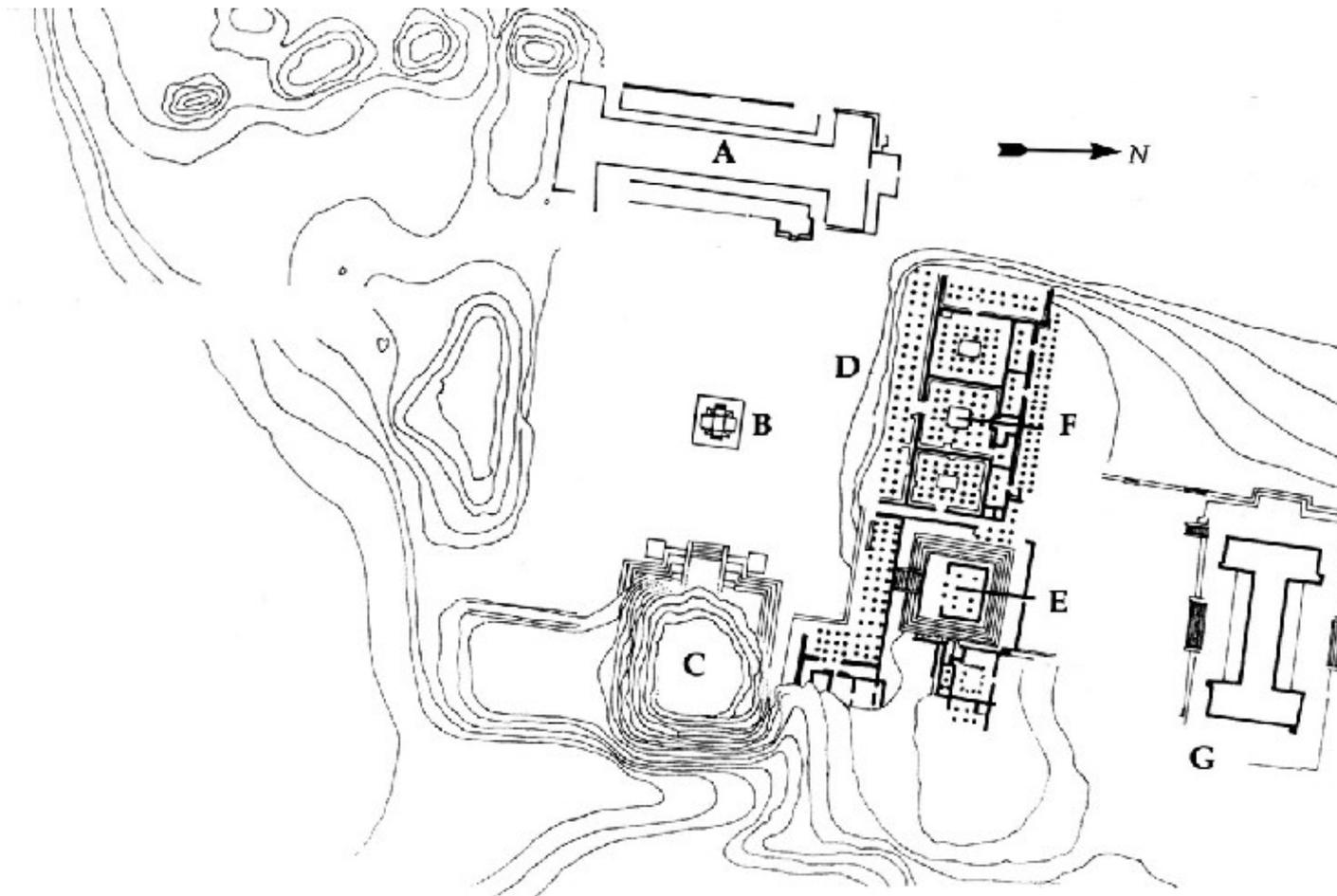
Enfin, le miroir ou disque solaire, dans le dos des Atlantes, semble créer l'autre moi, le double visage, qui permet au guerrier-tolteca de faire émerger son double, cet autre visage de l'en-dehors qui, dans une approche « *méta-symbolique* », renvoie à la dualité du Soleil diurne/nocturne et à ses nanahualtin (Aigle et Jaguar plus leur double Vautour et Coyote), au **Jumeau précieux** ou serpent double, en fait, à la dualité vie/mort et à la reconnaissance du principe primordial et incréé, Ometéotl, celui qui porte le masque de Tezcatlipoca/Tezcatlanextia. Sahagún, à propos du miroir porté dans le dos par les Chichimeca, indique comment ceux qui marchent derrière se mirent dans le précieux objet pour créer l'autre visage.

Les Atlantes représentent enfin, au-delà de leur fonction de guerriers et de gardiens du temple Tlahuizcalpantecuhtli, la déesse Tonacayahua, « *Celle qui possède notre nourriture* » (l'aspect féminin du guerrier-tolteca sur lequel nous reviendrons plus loin), ou Tonacayotl, « *Arbre de la vie* ». L'étude de l'onomastique complexe de Tonacayahua et de ses déclinaisons révèle à nouveau l'importance du glyphe de la croix de Quetzalcóatl qui associe un nombre dédoublé de référents, fondateurs de l'influence du carré cosmique en tant que valeur nutritive et destructive/créative du corps. Dans le chapitre suivant nous reviendrons sur les qualités d'Itzpapálotl et de Tonacayotl.

Le puissant et l'abstrait

Le site de Tollan Xicocotitlan offre un dispositif urbanistique qui apparaît com-me la synthèse des principes cosmologiques méso-américains et évoque le legs des Tolteca qui s'appuie sur le culte que ceux-ci rendent à Quetzalcóatl, Tezcatlipoca, Tláloc et Huehuetéotl/Xiuhtecutli. A Tollan Xicocotitlan, les dédoublements de Quetzalcóatl, c'est-à-dire Tlahuizcalpantecuhtli et Yohualli Ehécatl, sont représentés par le temple E (Fig. 57) et par la pyramide El Corral, pour Yohualli Ehécatl, qui se trouve dans un quartier hors de l'Acropole [Note 1664](#) ; cet édifice établit, d'une certaine façon, le lien étroit entre l'influence venue du Nord, de la terre des Chichimeca, et de l'Est, de la culture mère de la côte du Golfe.

Partie 3 - fig. 57. Plan de Tollan Grande ou Acropole.



Source : Mexique Ancien, Maria Longhena.

Le temple de Tlahuizcalpantecuhtli est sans aucun doute la construction la plus spectaculaire car elle répercute la cosmovision de la civilisation tolteca et propose, dans les vestiges découverts, des scènes où la puissance guerrière est associée à l'image du monstre Cipactli, des frises sculptées de jaguars, de pumas, de coyotes, d'urubus et d'aigles dévorant des cœurs humains, ainsi que d'autres représentations comme celles de dards perforant des cœurs, mais aussi la figure de l'homme-oiseau-serpent qui fait resurgir la captation du double dans la perception du message de la « *vision Quetzalcóatl du mon-de* ».

Derrière le temple se trouve le Coatepantli, « *Mur des Serpents* », qui à la période paléo-nahua est déjà présent à Teotihuacan avec un mur de plus de 300 mètres de long^{Note1665}, orné d'une série de serpents avalant des squelettes humains. La présence d'autres divinités est également attestée par la découverte de sources matérielles dans lesquelles sont déjà référencés les noms de Mixcóalt/Camaxtli, de Centéotl, de Cipactli, ainsi que les noms de figures humaines à demi écorchées, sans doute en relation avec Xipe Totec, et enfin, celui d'une figure féminine ailée au visage écorché, connue sous le nom d'Ítzpapálotl et dont nous allons aborder le symbolisme guerrier.

Ci-dessous, divers dessins illustrent notre propos.

Partie 3 - fig. 58. Guerriers-tolteca avec des lances ou des dards.
(Pyramide E).



Source : Historia antigua de México, vol. 3, Manzanilla Linda y Leonardo López Luján.

Partie 3 - fig. 59. Aigle avec un cœur humain dans le bec.



Source : Los antiguos reinos de México, Nigel Davies.

Partie 3 - fig. 60. Jaguar sur une frise de Tollan.



Source : Los antiguos reinos de México, Nigel Davies.

Partie 3 - fig. 61. Serpent dévorant un squelette. Tollan.



Source : Los antiguos reinos de México, Nigel Davies.

En résumé, le site de Tollan Xicocotitlan synthétise une cosmovision qui combine, dans un symbolisme puissant et agglutinant, deux aspects incontournable du legs Tolteca : « *le vigoureux et le sombre* »[Note1666](#), ou le « *puissant et l'abstrait* ». A Tollan, nous avons ainsi, les Atlantes, les Chac Mool[Note1667](#), (qui représentent des êtres humains à demi couchés), le Tzompantli, les rangées de crânes qui ont horrifié les Espagnols, les larges banquettes avec des processions de guerriers entourés de serpents à plumes, les colonnes en formes de serpent à plumes, les motifs de l'homme-oiseau-serpent, les frises des animaux prédateurs, le Coatepantli, les pilastres avec des reliefs de guerriers, l'enceinte des Guerriers Aigles, au nord de la grande pyramide, etc.[Note1668](#). Tollan Xicocotitlan nous ramène finalement au quatre Atlantes, guerriers de pierre dont la poitrine arbore l'emblème de la « *puissance et de l'abstrait* » appelé Itzpapálotl, le papillon d'obsidienne.

Jacqueline de Durand-Forest, à partir des *Annales de Cuauhtitlan* et du *Cantique* en l'honneur de Teteoinnan, rapporte la rencontre entre les Mexica et les Mimixcoa où la fonction guerrière d'Itzpapálotl joue un rôle très significatif.

Ainsi, les Chichimeca guidés par les Centzon Mimixcoa, les « *400 serpents de nuages* » du nord, traversent le chiuhcnautlillihiuican, les « *neuf lieux sombres* »[Note1669](#), et aboutissent au chiuhcnauhixtlahuatlipan, les « *neuf steppes* »[Note1670](#) ; dans un combat terrible ils affrontent Itzpapálotl, divinité guerrière des steppes du nord, qui les met tous à mort. Seul échappe au massacre Iztac Mixcóatl qui, par son appel, fait ressusciter les 400 Mimixcoa, lesquels réussissent avec leurs flèches à tuer et à brûler la divinité guerrière des steppes du nord, dont ils recueillent les cendres, dans leurs tlaquimilolli, les « *paquets sacrés* », pour poudrer leurs oreilles.

Mixcóatl/Camaxtli précise clairement son lien avec la région septentrionale du Chichimecatlalpan, « *Terre des Chichimeca* », qui reçoit également les noms de Teotlalpan, « *Terre des dieux* », de Mictlampa, « *Contrée des morts* », ou de Tlacoachcalco, « *Mai-son des dards* », ce dernier terme exprimant le principe fondateur de leur survivance par le maniement de l'arc, des flèches et des dards. Mixcóatl représente la divinité du nord, dieu de la guerre et de la chasse qui, dans la complexité du panthéon nahuatl, devient un dieu stellaire et porte le masque caractéristique de Tlahuizcalpantecuhtli, un loup noir[Note1671](#) ; il indique aussi la Voie Lactée qui, dans son parcours annuel[Note1672](#), en ce mois de quecholli, prend l'aspect d'un cerf. C'est pendant le mois de quecholli que sont confectionnés les flèches et les dards pour la chasse rituel du cerf, le Momazaizo, qui restitue le culte au cerf bicéphale que Fray Andrés de Olmos présente comme un cerf tombé du ciel.

Les Mixteca, dans leur perception de la Dualité créatrice, reconnaissent l'action du couple divin formé par Uno Venado Culebra de León, « *Un Cerf Serpent Lion* »[Note1673](#), l'aspect masculin, et Uno Venado Culebra

de Tigre, « *Un Cerf Serpent Tigre* », l'aspect féminin, dont les œuvres et les créations sont détruites par un déluge^{Note1674}. Après le déluge, la Dualité Uno Venado, synonyme de la suprême Dualité nahua, Ometéotl, recrée le ciel, la terre et les êtres humains.

Le cerf bicéphale^{Note1675}, d'ailleurs « *considéré comme une déesse, est donné pour épouse ou fétiche du dieu Iztac Mixcóatl* »^{Note1676}, qui, dans le phénomène du nahualisme et dans le *Cantique* de Teteoinnan, fait apparaître comment Itzapálotl se transforme en cerf pour accomplir l'acte de la mimésis d'imprégnation lui permettant de transcender son rapport au monde et remplir la double fonction de bienfaitrice (la sustentation) et de dispensatrice (la connaissance). Chez les Yaqui, Sewa Wailo, par sa double qualité de Benefactor (le don du corps) et de Yooeta (le savoir occulte), se dédouble lui aussi pour apporter à son peuple le principe de la Dualité.

La déesse est sur le cactus rond

C'est notre mère, le papillon d'obsidienne

Oh ! voyons-la

Dans les neuf plaines

qui s'est nourrie des cœurs de cerfs

C'est notre mère, la reine de la terre

Oh ! de poix nouvelle, de plumes neuves,

elle s'est parée.

Des quatre côtés on a décoché les flèches

Oh ! en cerf tu t'es changé

sur la terre desséchée viennent te voir

Xiuhneli et Mimich.^{Note1677}.

Itzapálotl, autant dans le *Cantique* que dans le poème proposé ultérieurement en langue espagnol, restitue le cadre du référent quadripartite, du culte aux flèches, de l'acte d'immolation, de la terre nourricière, etc. qui figurent les liens qui l'unissent à Mixcóatl et à la chasse sacrée du cerf. Itzapálotl est la déesse guerrière des steppes du nord qui devient un cerf, elle symbolise aussi la double nourriture du corps et de l'esprit, le don de la chair et du savoir occulte par le Cerf ancêtre.

Hernando Ruiz de Alarcón dans son *Traité*^{Note1678}, au chapitre VIII, à propos des charmes et des conjurations pour la chasse au cerf, fait également référence au Cerf ancêtre qui se nomme Chicomexóchtli, qu'il traduit par « *sept Rose* », et désigne, en réalité, les petites cornes des bois du cerf ; chez les Yaqui, les fleurs/rubans nouées sur les bois de la tête de cerf disséquée que porte le Maáso yi'iwa, illustrent le même symbolisme.

En outre, Chicomexóchtli, que l'on peut traduire aussi par « *sept Fleur* », constitue avec Xochiquetzal, le couple féminin/masculin, dieu des fleurs qui est connu aussi sous l'in-vocation de Tonacacihuatl/Tonacatecuhtli. Ils sont honorés au cours de la fête mobile Xochilhuitl, la « *fête des Fleurs ou des roses* », pendant laquelle se déroule les différentes cérémonies d'adieux aux roses par la confection de

ramures et de guirlandes pour décorer les personnes, les rues, les maisons et les temples ; puis ils exécutent des danses pleines d'allégresses ainsi que diverses saynètes bouffonnes Note 1679 .

Dans le chapitre IX du livre de Hernando Ruiz de Alarcón, à propos des superstitions et des conjurations professées par les archers, apparaît une indication encore plus nette sur l'invocation de Xochiquetzal et de Chicomexóchtli ; le texte ci-dessous, dévoile l'importance du rôle attribué à Xochiquetzal et à Chicomexóchtli dans le rituel de la chasse sacrée au cerf.

« Ye nonehua néhuatl, niycnopiltzintli, nicenteotl, ye nic-hui-ca ceatl ytonal yéhuatl yhuan ynacayo yn oquichichiuh yn nonan *tonacacihuatlxochiquetzal* cihuatl, ompa icatiuh *itzpapálotl* ; yequéne nichuicaz nota chicomexóchtli piltzinteuclli, nicanaco, nic-huicaz, ye quichixaca nonan xochiquetzal : nictemoco canin comolihuic tepeiecatl, campa teliuhqui quitocatinemi :

Piltzinteuclli chicomexóchtli nictemoco can man ; ihuan nictemoco Mizcoaciuatl inacaxotzin nic-huicaz ».

« Ya me parto yo, el huérfano, el un dios, y llevo el arco, el arco y su flecha, lo cual hizo y compuso mi madre la diosa *Tonacacihuatl* (Ceres) y la llamada *Xochiquetzal* (Venus), y en la flecha va encajada y ajustada una punta de pedernal ancha, que también he de llevar : y con esto vengo a coger y he de llevar a mi padre el de las siete rosas, noble y señor, que lo está esperando mi madre la diosa *Xochiquetzal* (Venus) : a buscarlo vengo donde quiera que esté, ora sea en las quebradas, ora en las laderas, ora ande en las lomas ; al noble y principal de las siete rosas he venido a buscar, y no menos al que es carne sabrosa y encantada, para la diosa Culebra la he de llevar ».

La traduction partielle donne :

« ... je porte l'arc, l'arc et sa flèche, lequel a été fait et arrangé par ma mère la déesse *Tonacacihuatl* (...) et celle qui s'appelle *Xochiquetzal* (...), et dans la flèche est fichée et ajustée une pointe de silex (*Itzapálotl*) ... et avec cela je viens prendre et emporter mon père, celui des sept roses, noble et seigneur (*Piltzintecuhtli*) parce que ma mère la déesse *Xochiquetzal* l'attend (...) : je viens le chercher où qu'il se trouve, dans les crevasses, sur les flancs des montagnes, sur les crêtes des collines ; je suis venu chercher le noble, le prince aux sept roses et non moins celui qui est chair savoureuse et enchantée, pour la déesse *Serpent* je dois l'emporter ».

Le texte présente les éléments suivants :

L'arc et la flèche, dont l'invention est attribuée, dans un mythe nahuatl, à *Piltzintecuhtli* pour son caractère d'arme de défense et de guerre ; le rôle fondamental de *Tonacacihuatl* notre « *Dame de la nourriture* » et de *Xochiquetzal*, la fleur de l'immolation et de l'offrande de la chair ; le silex associé dans ce cas avec *Itzapálotl* qui renvoie à un poème cité par Ángel María Garibay (dans son livre sur la littérature nahuatl) dans lequel *Itzapálotl* est brûlée sur un bûcher dont l'explosion donne naissance au silex céleste bleu, puis au blanc et enfin au jaune et au rouge qui sont conservés dans le *tlaquimilolli* et au poème déjà cité où *Mixcóatl*, *Tozpan* et *Ihuatl* sont les noms des trois pierres du foyer. Ensuite, l'exhortation invoque « *notre père Chicomexóchtli* », la « *fleur* » qui, dans la perception Yaqui, est symbolisée par *Sewa Wailo*, « *Fleur petit frère* » avec le don de la chair et de l'esprit, offrande pour nourrir les frères ancêtres réunis autour du *Achai yo'owe*, « *Père ancestral* », garant de la survivance de la tradition.

Le cadre thématique du texte autour des figures de *Xochiquetzal*, de *Chicomexóchtli* et de *Itzapálotl*, établit à nouveau les liens entre l'univers nahuatl et la tradition orale des Yaqui, avec bien sûr le rôle ésotérique du *Sewa aniya*, de *Vari sehua* et de *Vairubi* (deux divinités principalement vénérées, selon Sandomingo, par une grande partie des Indiens du Sonora, surtout par ceux qui se trouvaient au sud de l'État et par ceux qui étaient situés au nord de l'actuel Culiacán, Sinaloa), de *Sewa Wailo*, etc.

Ainsi, la fonction guerrière d'Itz'papálotl définit en fait une vision nouvelle du caractère spécifique des Atlantes. Itz'papálotl, le papillon d'obsidienne ou « *Couteau de Papillons* », comme la nomme López Austin, est par son emblème elle aussi une divinité de la « *puissance et de l'abstrait* », divinité qui pour certains auteurs est une métaphore qui sert à désigner et à symboliser le « *guerrier primordial* »[Note1680](#). Mais un guerrier primordial qui apparaît ici sous ses qualités féminines, c'est-à-dire la part ambivalente de la fonction guerrière qu'elle symbolise. Oui, les Atlantes sont des guerriers féminin/masculin, car si nous nous en tenons à la valeur « *méta-symbolique* » d'Itz'papálotl, cette hypothèse devient tout à fait recevable car la spécificité même des Atlantes se trouve personnifiée par la déesse Tonacayahua. Cette divinité synthétise l'origine de la vie et de la mort parce qu'elle est la source de la sustentation imprimant le mouvement du corps et de l'esprit par l'Arbre cruciforme de la vie ; ce « *méta-symbole* » de l'Arbre de la vie agrège les référents des trois stades du cycle de la dualité mort/vie, ceux de la germination, de la putréfaction et de la création.

Les référents sont également représentés par les symboles cruciformes du Malinalli, du Nahui Ollin ou du Tonacayotl, qui sont l'émergence de la croix de Quetzalcóatl décrivant l'axe de convergence de « *l'essence des choses* ». Ce qui se trouve au centre de l'axe cosmique c'est l'Arbre de Tamoanchan qui dessine les bandes neuf fois superposées de quatre couleurs qui forment le malinalli à travers lequel se croisent les forces du Chicunauhpanihucan (les neuf forces du supramonde) et celles du Chiconauhmiclan (les neuf forces de l'infamonde) par l'entrelacement du flux « *infra-cosmique* », contenu dans le redoublement sémantique de in matlallatl in tozpalatl[Note1681](#), c'est-à-dire celui de l'eau bleue et de l'eau jaune. De plus, dans le diphrasisme de la dyade atl tlachinolli, « *l'eau, le feu* », ou encore dans celui de la lumière et des ténèbres, du rouge et du noir, etc. Tamoanchan synthétise le un et le quatre pour faire naître le cinq, entouré alors des quatre Arbres cosmiques intégrant tous les référents quadripartites.

Zéno Bianu et Luiz Mizón écrivent, à ce propos, que les « *deux calendriers, qui ont 5 pour facteur commun, coïncident tous les cinq jours. Ce nombre constitue par ailleurs la somme des quatre points cardinaux et d'un cinquième élément — le centre, l'homme, le temple. Le glyphe nahuatl le plus familier, au reste, n'est autre qu'une figure en croix ou en quinconce, laquelle comporte toujours quatre points avec un centre* »[Note1682](#).

Cette citation nous renvoie, encore une fois, à ce que Laurette Séjourné, à propos des Atlantes (le guerrier tolteca) a appelée la « *loi du centre* », qui unit quatre points à partir du centre pour former le dispositif en quinconce qui « *désigne aussi la pierre précieuse qui symbolise le cœur, lieu de rencontre des principes opposés* »[Note1683](#) ; les Atlantes sont finalement, l'axe d'un « *méta-emblème* » quadripartite, stylisé à droite par le atlatl, sur la gauche par la flèche ou le dard, dans le dos par le miroir du double et sur la poitrine par le papillon, feu cosmique qui élève le corps vers la demeure céleste.

Le nombril du monde

Itz'papálotl, l'emblème des Atlantes, représente le guerrier primordial, celui qui fait face et qui est au centre[Note1684](#), un guerrier-femme qui prend une dimension encore plus impressionnante sous les traits de Quilaztli puisqu'elle est, par ses invocations « *une et quintuple* ». Quilaztli[Note1685](#), devient le centre de quatre dénominations car elle se transforme en :

Cohuacíhuatl, « *femme Serpent* ».

Cuauhčíhuatl, « *femme Aigle* ».

Yaocíhuatl, « *femme Guerrière* ».

Tzitzimicíhuatl, « *femme de l'Enfer* ».

Quilaztli est la grande Sorcière qui domine l'art de la métamorphose, du nahualisme, qui se transforme et défie les deux valeureux capitaines azteca Mixcóatl et Xiuhnel, di-vinité que Gutierre Tibón reconnaît

également dans la Lune transformée en Soleil^{Note1686}, stragème que la sorcière déploie, par son art de la métamorphose, pour devenir un aigle, le nahual de l'astre solaire^{Note1687}. Cihuacóatl/Quilaztli^{Note1688} définit le binôme par lequel est identifié la femme morte en couches qui devient alors une femme guerrière dont le courage est encensé par les paroles de la prêtresse qui avant l'accouchement prononce les paroles suivantes : « *Ma fille très aimée, sache que tu es une femme forte, sois courageuse, et agit comme une femme virile ; agit comme le fit la déesse qui accoucha la première qui s'appelle Cihuacóatl, et Quilaztli,...* »^{Note1689}.

La citation renvoie à la notion du guerrier-femme qui révèle paradoxalement « *l'aspect masculin et viril* » de la femme qui donne la vie.

La prêtresse accoucheuse poursuit : « *Ma fille très aimée, femme courageuse et vaillante, vous avez agi comme l'aigle et le tigre, courageusement vous avez fait usage lors de votre bataille de la rondache, vaillamment vous avez imité votre mère Cihuacóatl et Quilaztli, et c'est pour cela que notre seigneur vous a placée sur les estrades et les chaises des valeureux soldats* »^{Note1690}.

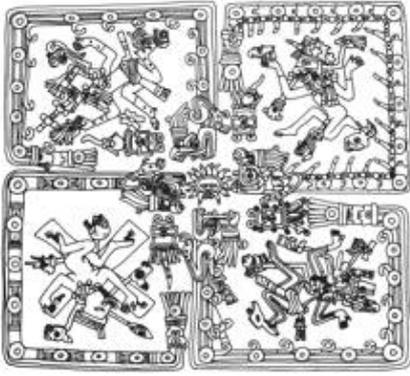
Immédiatement, nous reconnaissons une allusion directe à l'Ordre initiatiques des Chevaliers Aigles et des Chevaliers Tigres, mais aussi au bouclier, le chimalli, que le guerrier-tolteca porte devant lui et que nous trouvons entre les mains de Quetzalcóatl et de Tezcatlipoca.

Enfin, si la femme qui accouche meurt, la prêtresse accoucheuse exprime un sentiment d'adoration envers la nouvelle divinité qui se traduit en ces termes : « *Ô femme forte et belliqueuse, ma fille très aimée ! Femme vaillante, belle et tendre colombe, vénérable maîtresse, vous avez lutté et travaillé courageusement, vous avez vaincu, vous avez agi comme votre mère Cihuacóatl ou Quilaztli ; vous avez vaillamment combattu, vous vous êtes servi de la rondache et de l'épée avec vaillance et ténacité, que votre mère la Dame Cihuacóatl Quilaztli avait remises entre vos mains* »^{Note1691}.

Après ce combat rude et âpre, la valeureuse guerrière devient la compagne de sa mère, la « *Princesse et guerrière Cihuacóatl-Quilaztli* »^{Note1692}, mais également une Mocihuaquetzque qui désormais doit accompagner le Soleil du zénith au ponant. Gutierre Tibón nous informe, à partir des réflexions de Sahagún, que les Cihuapiltin^{Note1693} ou Cihuateteo, c'est-à-dire les Mocihuaquetzque, adoptent également la figure en quinconce, représentée pour chacune d'entre elles sur le Codex Borgia^{Note1694}. Nous voyons la seconde identifiée au signe calendaire Ce mázatl, « *Un cerf* », et peinte avec des bandes blanches et rouges caractéristiques des hommes-étoiles. Elles portent toutes un anneau en forme de demi-lune offrant un aspect sombre et macabre avec leur œil exorbité. Toujours à propos de ce rapport quintuple, les cinq Tlazoltéotl, « *Déeses de l'amour* », participent d'une manière identique au référent du « *un plus quatre* » ; Tlazoltéotl est une divinité dont le deuxième nom est Ixcuina^{Note1695}, qui a quatre sœurs dont les noms sont, dans l'ordre d'apparition, Tiacapan, Teicu, Tlaco et la dernière Xucótzin^{Note1696}. Ces divinités sont en relation directe avec la Lune et avec la naissance, fréquemment représentées en train d'accoucher.

Le dessin (Fig. 62) illustre le rapport du centre soumis aux influences des quatre orient, avec les 20 glyphes du tonalli répartis par nombre de cinq autour des corps des Cihuateteo ; par exemple, par l'Est (secteur supérieur gauche) arrivent les forces des cinq signes qui gouvernent cet orient et qui sont le crocodile, le serpent, l'eau, le roseau et le mouvement.

Partie 3 - fig. 62. Les quatre orient. Codex Borgia



Source: *Cuerpo humano e ideología*, tomo 1, Alfredo López Austin.

Le dessin (Fig. 63) est un agrandissement d'une partie du quart inférieur gauche qui permet d'apprécier la répartition des cinq glyphes autour de la divinité, mais également sa position au centre de la croix.

Partie 3 - fig. 63. Tlazoltéotl.



Source : *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*, Yolotl González Torres.

Tlazoltéotl porte sur le nez le fameux yacameztli, « *nez de la lune* », un insigne qui l'identifie aux divinités terrestres/lunaires, ornement caractéristique des Centzon Totochin, les « *Quatre cent Lapins* », mais dans ce sens du « *un* » qui se dédouble constamment pour devenir multiple. D'ailleurs, Ometochtli, « *Deux lapin* », est le dieu principal qui prend, dans ses dédoublements, les dénominations de Tezcatzōncatl^{Note1697}, de Toltécatl, de Tepoztécatl, de Pantécatl, « *Dieu du Pulque* », etc. ; notre intérêt se porte alors sur leurs visages peints en rouge et noir, couleurs de la connaissance mais aussi de la parure de Tlazoltéotl au moment de l'accouchement, cette dernière tient alors entre ses mains le bouclier et les dards, les plumes d'aigles, pour symboliser la déesse de la guerre^{Note1698}.

A nouveau, le caractère guerrier des divinités féminines manifeste sa récurrence pour définir l'aspect belliqueux et la place qu'elles occupent au centre, dans ce rapport de prédominance, signale l'axe d'imprégnation des forces cosmiques. La Lune sur cet axe, par sa révolution synodique des quatre phases lunaires, participe également du retour au point médian qui signale la cinquième région de l'univers, c'est-à-dire le « *centre, la direction haut-bas, le nombril* »^{Note1699}, et dans ce cas le Mexicco, le « *nombril de la lune* ». Tlazoltéotl, divinité du point médian terrestre/lunaire, mais seulement en cet instant où elle exerce sa prédominance, entourée par Teteoinnan, Tonantzin, Ixcuinan et Toci, reçoit la confluence des trois niveaux de l'univers ; trois niveaux qui provoquent alors « *l'omeyotisation* » de la guerrière (au centre) sous le terme de Tlalxicco, nombril du monde indiquant le « *lieu métaphysique où demeurent les puissances spirituelles, celles qui ne meurent jamais : dieux et défunts* »^{Note1700}. Le nombril est l'axe de la cinquième direction de l'univers qui signale le point de convergence à partir duquel le nombril de l'univers opère la

rencontre entre le Mictlan (l'inframonde), le Tlaltecuhтли (le plan terrestre) et l'Omeyocan (le supramonde).

Le nombril par son symbolisme et sa position décrit le processus de la « *mort-purification-création* » dans le mouvement qui assure une « *nouvelle naissance et la réintégration de la conscience* »[Note1701](#), c'est-à-dire le retour vers la conscience lumineuse ou plutôt vers la « *méta-conscience* ». Cet espace définit le domaine du guerrier-tolteca engagé sur la voie de l'en-dehors, du nahualisme, c'est-à-dire celui qui accomplit par sa « *mort-purification-création* » la métamorphose du corps. Le don de l'élévation vers le ciel de « *l'essence des choses* » est accessible à tous, mais pour cela, comme le guerrier-tolteca, l'individu doit reconnaître en lui l'action du quinconce synthétisant les forces contraires sur l'axe de la translation. Un acte primordial que Gutierre Tibón nomme la « *réinté-gration de la conscience* ». Ainsi, le nombril du monde, l'axe du retour vers l'incrée, vers l'inné, synthétise les trois phases de l'ascension vers la réincorporation de la conscience, « *loi du centre* » et carré cosmique révélés par Ometéotl, celui qui met au monde les quatre Tezcatlipoca[Note1702](#). Mais Ometéotl est aussi à l'origine des orientations de la carte de l'univers, car il renvoie à Tonatiuh (lumière de la vie), à Tezcatlipoca (lumière de la nuit), à Tlaltecuhтли (centre de la terre) et à Mictlantecuhтли (lieu des ombres).

Ometéotl dévoile enfin la conception cosmogonique des trois sphères car la carte de l'Univers, à partir de l'axe central, établit le point de rencontre du céleste, du terrestre et de l'inframonde, axis mundi dont le concept « *d'omeyotisation* » trouve sa complète réalisation par le Tlalxicco.

Le Tlalxicco, centre de l'univers ou nombril du monde, représente la contrée souterraine des ténèbres qui reçoit la lumière de l'élévation par les flammes de Xiuhtecutli, c'est-à-dire le Tlexicco, le « *Nombril de feu* », et la source de la fécondité par le Mexicco, le « *Nombril de la lune* ». La cinquième direction ou plutôt l'axe d'union, est le point con-densateur capable de favoriser le retour vers la « *réintégration de la conscience* ». Les deux empreintes, ci-dessous, sont des représentations du Seigneur de la terre qui reproduisent le Tlalxicco, toujours au centre sous la forme d'un cercle ou d'un losange, et les angles du losange sont orientés selon l'inclinaison des solstices.

Partie 3 - fig. 64. Tlaltecuhтли double.



Source : Historia del nombre y de la fundación de México, Gutierre Tibón.

gonzalez-e_part3_fig65.jpg

Source : Historia del nombre y de la fundación de México, Gutierre Tibón.

La persistance du concept de la dualité divine est très bien illustrée par ces dessins car le nombril, par la superposition des trois sphères, renvoie, pour donner un dernier exemple, au rôle joué par Quetzalcóatl dans la

création des « *macehuales* ». Quetzalcóatl descendant vers la contrée des morts, pour prendre les os des morts, se trouve face à Mictlantecuhtli/Mictlancíhuatl qui, avant d'accéder à sa requête, lui dit : « *D'accord, fais sonner ma conque et parcours quatre fois mon cercle précieux* »[Note1703](#). D'après León-Portilla le « *cercle précieux* » n'est autre que le nombril cosmique sur lequel est étendu Ometéotl, la Dualité suprême. Quetzalcóatl par ce parcours situe le mouvement des substances divines du haut vers le bas et vice versa, sur l'axe central qui mène vers l'infini.

D'ailleurs, dans l'histoire mythico-historique de Ce Ácatl Topiltzin Quetzalcóatl, ce personnage, avant d'être nommé roi de Tula, avait conquis la ville de Xicco, « *Lieu du nombril* », située dans la Vallée de l'Anáhuac ; au moment où il est chassé de Tula, par le dieu magicien Tezcatlipoca[Note1704](#), il y retourne, pour réincorporer le Tlillan Tlapallan.

Xicco, selon Gutierre Tibón, est le « *centre... magique par excellence, à partir duquel le roi prêtre entreprend son voyage vers le lieu où naît le soleil* »[Note1705](#), un point médian qui a la particularité d'être un lieu où les êtres humains bénéficient d'une longévité qui dure plusieurs siècles ; placés sur l'axe, les êtres humains ressentent l'influence d'Ometéotl qui par son action unit l'infra-terrestre, le terrestre et le supraterrrestre. Xicco symbolise alors le nombril cosmique où Quetzalcóatl ressent la transcendance de l'élévation et son cœur métamorphosé en Quetzalpapálotl, « *Papillon précieux* », devient l'Étoile du matin.

Le glyphe ci-dessous, présente une coupe inversée du cordon placentaire qui, au lieu d'être donné par la cicatrice qui marque la césure avec l'origine de la vie, est représenté, par les scribes nahua, par « *le côté fœtal, qui d'ailleurs se distingue de l'anneau rouge et du cercle vert avec les cinq triples volutes du bord* »[Note1706](#). Les indications chromatiques ne sont plus visibles sur le glyphe proposé. La valeur attribuée au placenta[Note1707](#), et l'amnios, dans la perception nahuatl, renvoie au pouvoir magique de « *l'heure de mort* », ce moment où la prêtresse accoucheuse, qui sectionne le cordon ombilical, s'adresse à l'enfant pour lui dire : « *Ta propre terre et ton hérité et ton père, c'est la maison du soleil, dans le ciel,... et tu seras digne de mourir dans ce lieu et de recevoir en ce même lieu la mort fleurie* »[Note1708](#).

Partie 3 - fig. 66. Glyphe de Xicco.



Source : Historia del nombre y de la fundación de México, Gutierre Tibón.

Ensuite, la prêtresse poursuit son exhortation : « *Et ce que je coupe de ton corps, et au milieu de ton ventre, cette chose lui appartient, c'est une chose que tu dois à Tlaltecuhltli, qui est la terre, et le soleil ; et quand la guerre commencera à bouillonner, les soldats à se rassembler, nous devons la remettre entre les mains de ceux qui sont de vaillants soldats, pour qu'il la donne à ton père et à ta mère la terre, et le soleil* »[Note1709](#).

Enfin, elle conclut par ses mots : « *Ils devront l'enterrer au milieu du champ où auront lieu les batailles et cela sera la preuve que tu es offert et promis au soleil et à la terre, c'est la preuve que tu fais profession d'entrer dans ce métier de la guerre, et ton nom sera écrit sur le champ de bataille pour que ne tombe pas dans l'oubli ton nom, ni ta personne* »[Note1710](#).

Ainsi, le pouvoir magique du placenta est transmis aux guerriers qui ont pour tâche de le rendre à son origine, c'est-à-dire à la confluence des forces telluriques et célestes.

L'endroit même de la mise en terre restitue le centre, le nombril du monde où les guerriers sont en accord avec l'axe de la cinquième direction, axe qui imprime le mouvement de la communication entre le ciel et l'inframonde. Ici l'image du xictli, du « *nombril* », subit une inversion parce qu'elle est considérée, par les Nahuas, à partir de la source de sa création, c'est-à-dire le placenta ou « *pares* » [Note1711](#), comme le nomme Gutierre Tibón, et non pas à partir du nombril qui orne l'abdomen humain ; les Nahuas la nomment xictehuilacachiuhyantli, « *cicatrice ombilicale* » [Note1712](#), qui représente la coupure avec la Mère nourricière, Mère qui fait référence au principe de la Dualité suprême par l'éclosion du Chalchiuhtl, « *Pierre précieuse* », en tant que substance divine octroyée par l'action pénétrante du Seigneur Quetzalcóatl. Le don du in chalchiuhtl in quetzalli renvoie à l'importance accordée à la matière fœtale, le lien invisible et indestructible qui unit le nouveau-né avec sa véritable demeure comme le lui dit la prêtresse accoucheuse : « *Ta propre terre, est une autre, dans un autre lieu tu es promis...* » [Note1713](#).

La terre de l'accomplissement ultime, pour le nouveau-né devenu un vaillant guerrier, passe aussi par sa confrontation avec la mort dans la chance qui lui est donnée de choisir sa façon de mourir ; la réussite de son entreprise est alors figurée par le nombril placentaire, que lui remet la prêtresse, qu'il doit enterrer au centre du champ de bataille pour ressentir l'axe de convergence des trois plans cosmiques.

Le mot xictli, « *nombril* », est également présent dans un certain nombre d'autres termes comme xiccalli, la « *calebasse* » [Note1714](#), cuauhxicalli, « *calebasse d'aigles* », le récipient sacré qui reçoit le cœur des hommes-dieux immolés pour assouvir la soif du Soleil, xicalcóatl, « *serpent aquatique* » qui porte sur le front un dessin semblable à celui d'une calebasse, xicalpapálotl, « *papillon calebasse* » qui porte, comme le serpent, ce dessin, et, pour donner un dernier exemple, temazcalxictli, « *nombril du temazcal* », terme qui renvoie à l'importance du Temazcalli dans la venue au monde du nouveau-né.

Les correspondances entre les termes proposés, pour compléter le cadre du « *un plus quatre* », ramène inexorablement vers le moment de « *l'heure de mort* » et, d'une certaine façon, vers « *l'heure de l'infini* », parce qu'ils distribuent un espace quadripartite dont le centre symbolise la convergence des quatre orientes recevant (grâce aux glyphes du tonalli) l'influence du carré cosmique.

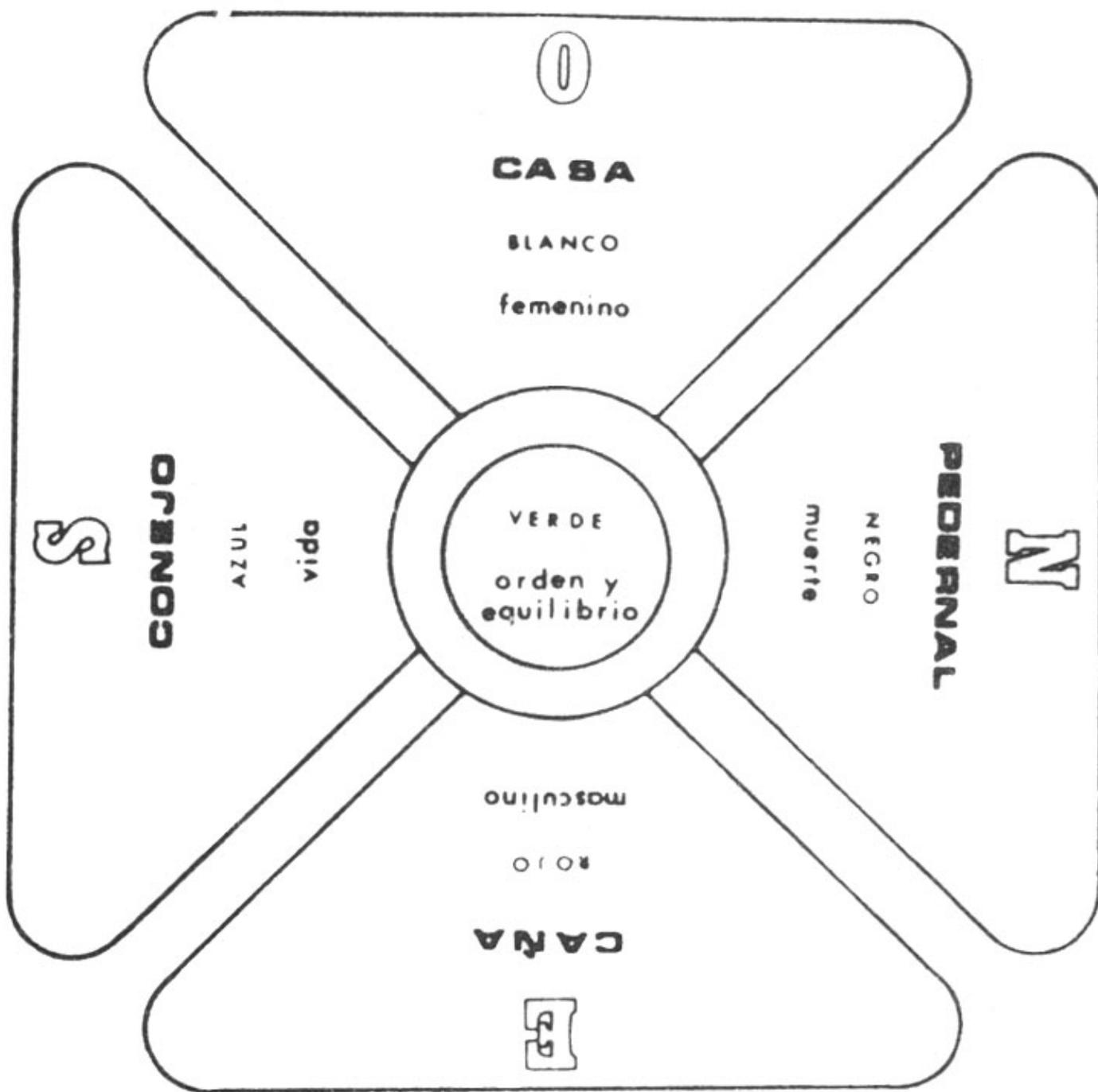
Les divinités, en tant que dédoublement d'Ometéotl et par la récurrence de leur position ou par la prédominance des unes par rapport aux autres, signalent sans relâche que le concept « *d'omeyotisation* » imprime sa vérité et délimite l'axe de conjonction des influences « *infra-cosmiques* » ; la puissance de l'émergence au monde implique le retour vers la Source de « *notre origine lumineuse* », vers l'anthèse de la Dualité suprême par le dépassement des trois stades qui mènent de la vie à la mort vers l'infini.

L'axe de l'efflorescence

Nahui Ollin, c'est la « *loi du centre* » figuré par le quinconce, la fleur aux quatre pétales qui « *symbolise simultanément le soleil, le jour, le temps et l'espace...* » [Note1715](#) ; le mouvement de la fleur (Fig. 67) s'effectue alors à partir du centre en suivant la ligne sur la droite qui descend vers l'Est, puis il faut remonter vers le Nord en suivant la ligne jusqu'à l'Ouest et enfin aller vers le Sud pour revenir au centre.

La rotation des axes suit un mouvement qui va de Est-Nord-Ouest-Sud et le centre, le nombril du monde (la pierre précieuse de couleur verte) impose sa règle et s'ouvre comme les quatre pétales de la fleur recevant, par cette éclosion, l'action alternée des référents quadripartites. La fleur renvoie finalement au corps complet, c'est-à-dire au corps de fleur ouvert à l'influence des quatre orientes qui réapparaissent à nouveau pour se superposer à la « *fleur céleste* » [Note1716](#) du plan terrestre.

Partie 3 - fig. 67. Le plan du monde.



Source : *Cuerpo humano e ideología*, tomo 1, Alfredo López Austin.

La structure du cosmos, dans ce schéma de la répartition des quatre quadrants à partir du centre, répond à une conception duale répartie sur deux axes, Nord/Sud et Est/Ouest, que Duverger et Austin nous ont déjà permis d'expliquer et qui constitue, comme le fait remarquer Garibay, une double opposition mort/vie :

Sur l'axe Nord/Sud, les « *symboles de la matière inerte et de la mobilité extrême* »[Note1717.](#) , et l'opposition homme/femme.

Sur l'axe Est/Ouest, les « *symboles sexuels* »[Note1718.](#) de la fécondité et de la fertilité.

Nous reproduisons, ci-dessous, à partir des travaux de Christian Duverger et de López Austin, le schéma répartitif de la vision duale méso-américaine, qui divise le cosmos et dispose le phénomène de la bipolarité dans l'alternance des forces contraires et complémentaires. Cette alternance agit aussi sur l'ordre et les désordres étiologiques du corps humain par la division du froid et du chaud ; l'équilibre du corps qui, composé des deux principes, est soumis à la règle de la double influence des forces internes et externes. La médecine traditionnelle yaqui, dans le diagnostic des déséquilibres pathologiques, participe également à ce principe dual du chaud et du froid et de l'action des forces internes et externes.

Schéma de la répartition des oppositions complémentaires :

Axe Nord/Sud.

Froid/Chaud.

Bas/Haut.

Jaguar/Aigle

Inframonde/Supramonde.

9/13.

Nuit/Jour.

Mort/Vie.

Silex/Fleur.

Nahua/Autochtones.

Migration/Sédentarité.

Axe Est/Ouest.

Levant/Ponant.

Homme/Femme.

Etoile du matin/Etoile du soir.

Continu/Discontinu.

Croissance/Déclin.

Roseau/Maison.

Jeunesse/Vieillesse.

Tropical/Tempéré.

Fertilité perpétuelle/Fertilité saisonnière.

Influence ascendante/Influence descendante.

La cosmographie ici décrite introduit les influences que le corps, dans sa relation avec l'Univers, doit appréhender s'il veut produire la carte du carré cosmique et comprendre que dans le mouvement des axes du monde, il est impliqué dans un cadre répartitif abstrait et symbolique qui continuellement met en jeu sa position au centre de la croix.

Le retour au centre est tributaire des concepts abstraits de la carte de la répartition des quatre orientes et l'alternance des tendances opposées marque la prédominance d'une divinité sur une autre, ce qui en réalité ne fait qu'exprimer l'action d'Ometéotl qui, par ses continuels dédoublements, cherche à indiquer le point de rencontre de l'émergence de la dualité. Toci, « *notre Grand-mère* », pour donner un nouvel exemple et revenir à la « *loi du centre* » du « *un* » plus le « *quatre* », même si nous devons préciser que cette divinité reçoit plus d'une vingtaine d'appellations différentes, se conforme au principe du dédoublement car en tant que Mère des dieux elle est invoquée sous le nom de Teteoinnan et en tant que Grand-mère des hommes sous le nom de Toci. Ainsi, par ses invocations et ses attributions, elle renvoie au point central à partir duquel les quatre dénominations, ci-dessous, représentent ses fonctions les plus fondamentales.

Teteoinnan, la « *Mère des dieux* ».

Tlalliyollo, le « *Cœur de la terre* ».

Cihuacóatl, la « *Femme serpent* ».

Yoaltícitl, le « *Médecin de la nuit* ».

Toci est la divinité terrestre/lunaire, protectrice des devins, des Mecatlapouhque — les jeteurs de sort par des cordes entrelacées ou avec les grains de maïs et l'écuelle d'eau — des Tetlacuicuilique qui extraient des corps les vers et les pierres, des Temazcalteci (les maisons des bains de vapeur), des prêtresses accoucheuses, des herboristes, etc. ; elle est le plus souvent représentée avec le visage pour une moitié peint en blanc et l'autre moitié en noir portant dans une main le bouclier des valeureux guerriers et dans l'autre un balai. La fête de Toci met également en lumière l'aspect guerrier de la déesse : une « *image vivante* »[Note1719](#), de cette divinité est décapitée puis écorchée, c'est-à-dire ce que les Nahuatl appellent le « *dépouillement du corps* ». La peau est ensuite revêtue par un Prêtre qui, dans un combat, affronte plusieurs valeureux guerriers munis d'un bouclier et d'une lance ainsi que d'un balai ensanglanté, emblème de la déesse Toci. Ici apparaît encore une fois le caractère guerrier des divinités féminines à qui on faisait des offrandes de fleurs et de tabac.

Cihuacóatl, la « *Femme serpent* », intervient à nouveau car elle occupe, en cet instant, le point de prédominance ; par sa coalescence avec Coatlicue, « *Celle qui porte une jupe de serpents* », elle fait apparaître la déesse guerrière « *couronnée de plumes d'aigle et peinte avec du sang de serpent* »[Note1720](#), qui s'inscrit, par sa représentation sculpturale, dans cette projection du guerrier-femme puisqu'elle est, comme le dit Duverger, « *une créature composite plutôt masculine* »[Note1721](#), et dans le nombril de la terre puisqu'elle a sur la face caché de son socle Tlaltecuhli, « *Seigneur de la terre* ».

Partie 3 - fig. 68. Coatlicue et Tlaltecuhli.



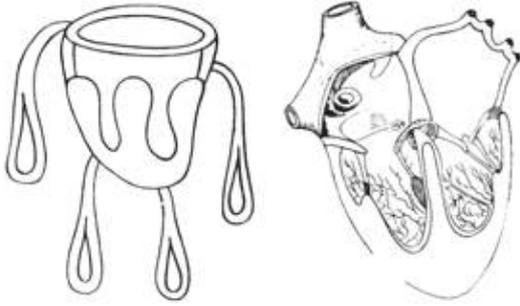
Source : La Méso-Amérique, Christian Duverger ; Historia del nombre y de la fundación de México, Gutierre Tibón.

La statue de Coatlicue est un impressionnant « condensé conceptuel »[Note1722](#), qui renvoie au principe de la dualité du atl tlachinolli, « l'eau, le feu » ; les deux têtes de serpent sont une allégorie de la guerre céleste entre le Soleil et la Lune car la déesse décapitée symbolise la victoire du culte solaire sur l'ancien culte lunaire. Cette double tête reproduit aussi le mythe de la création du monde par Tezcatlipoca et Quetzalcóatl qui se métamorphose en serpent pour, du corps de Cipactli, faire jaillir le monstre de la terre, Tlaltecuhltli/Coatlicue. La statue reproduit encore la fusion entre les qualités de l'aigle (les serres et les plumes) et celles du serpent ; la présence d'un collier confectionné avec des cœurs humains et des mains ouvertes, reproduit l'importance du chiffre cinq. Pour Duverger la main « possède une relation conceptuelle avec le chiffre 5... »[Note1723](#), dont la racine maitl, « main », donne le nom de macuilli que l'on retrouve dans Macuixóchitl, « Cinq fleur »[Note1724](#).

Le nombre 5 (la main), toujours selon Duverger, suivant l'analyse de Jacques Soustelle, « véhicule l'idée de dépassement et d'instabilité »[Note1725](#), et est associé au nombre 3, c'est-à-dire au cœur de feu et de sang (coupe trilobée du cœur, dessin ci-dessous)[Note1726](#), qui redonne au corps l'appréhension des trois stades de la réalisation de la conscience par l'offrande du chalchihuatl[Note1727](#). La « méta-phore » du liquide précieux représente, en fait, la « fleur du corps » ou le « corps de fleur », cette métamorphose qui provoque l'incandescence du retour à « l'origine lumineuse ».

Dans une expression plus claire, se présente une nouvelle fois la « vision Quetzalcóatl du monde » parce que Quetzalcóatl symbolise la dissociation[Note1728](#), du teyolía (une des trois entités animiques avec le tonalli, la « tête », et le ihíyotl, le « foie ») qui est la substance divine enfermée dans le cœur capable de donner au corps l'impulsion de sa véritable nature pour vaincre la mort terrestre.

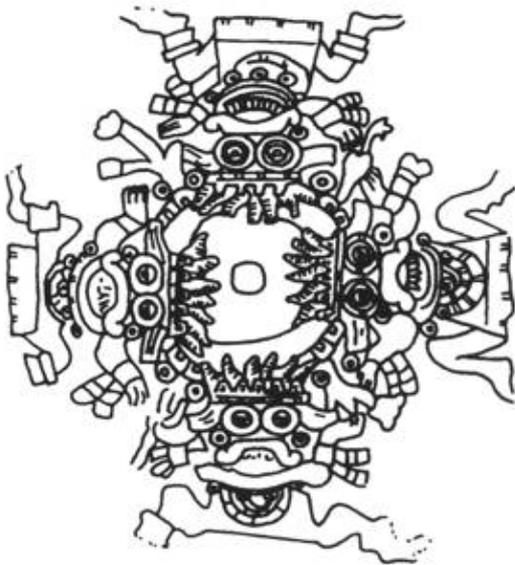
Partie 3 - fig. 69. représentation du cœur humain à Teotihuacan et coupe longitudinale d'un cœur extrait.



Source : *Pensamiento y religión en el México antiguo*, Laurette Séjourné.

Pour en revenir au 5, ce chiffre est figuré par le disque central sur lequel se trouve gravé le glyphe en quinconce que porte le Tlaltecuhltli du socle de la sculpture de Coatlicue, le Seigneur de la terre qui ici apparaît sous le double aspect de Tlaltecuhltli/Tláloc. Le Seigneur de la terre porte alors l'ornement caractéristique de Tláloc, c'est-à-dire la tête avec des yeux exorbités, plus les quatre canines, mais également sur le front les trois points qui fondent la récurrence du trois, du quatre et du quintuple. Le dessin (Fig. 70) montre le caractère de point médian attribué à Tláloc qui se dédouble en quatre Tlaloque et prend le nom de Nappatecuhtli, le « *Seigneur des quatre lieux* ». Mais Tláloc est à reconnaître surtout en tant que Tláloc/Chalchiuhtlicue, c'est-à-dire les deux aspects de l'unité qui renvoie au principe de la dualité car en plus d'être une divinité terrestre et pluviale, il apparaît, par sa double particularité, comme une divinité guerrière.

Partie 3 - fig. 70. Les quatre Tlaloque de différentes couleurs.



Source : *Les paradis de brume*, Alfredo López Austin.

Tláloc est un binôme pluvial et guerrier qui ramène, par sa dualité, au phénomène du dédoublement et du nahualisme, car par son don d'ubiquité il se trouve au même moment et en même temps dans le huitième ciel et dans l'inframonde. Il présente un double aspect car il symbolise l'eau céleste, par son côté masculin, et l'eau de la terre, par son côté féminin. D'ailleurs, cette féminité est exacerbée dans une représentation du Codex Magliabechiano^{Note1729} qui montre un Tláloc portant des vêtements féminins ; ce détail reproduit le phénomène du dédoublement car c'est l'aspect masculin de Tláloc qui est affublé des marqueurs de la féminité et non pas Chalchiuhtlicue, l'aspect féminin. Ainsi, Tláloc est double parce qu'il est associé à Chalchiuhtlicue, sa contrepartie féminine, mais aussi parce qu'il regroupe dans son unité l'eau dans ses

aspects masculin et féminin et enfin à cause de sa capacité à se diviser, ou plutôt à se dédoubler, en quatre Tlaloque.

Tlálóc, pour approfondir notre propos, par son dédoublement en quatre Tlaloque précise à nouveau la règle du carré cosmique et la disposition en croix des quatre Tlaloque, avec leurs quatre couleurs, qui font de Tlálóc la figure se trouvant en même temps au centre des forces infra et supra et sur « *chacune des extrémités du plan terrestre* »[Note1730](#). Un autre élément complète ce cadre : la représentation de Tlálóc depuis l'antiquité introduit deux serpents entrelacés qui lui donne un aspect de dieu à lunettes, les crochets des serpents signalant sa bouche monstrueuse.

Enfin, pour compléter la description du socle de Coatlicue, il faut ajouter que le procédé stylistique avec la figure de Tlaltecuhltli sur la face cachée du socle participe d'une intention codifiée car le propre de Tlaltecuhltli est d'être en contact avec la terre. On retrouve le même procédé sur d'autres œuvres comme le Cuauhxicalli ou sur la Coyolxauhqui, fille de Coatlicue qui est décapitée par son frère Huitzilopochtli.

Le Cuauhxicalli, « *dans le vase des Aigles* », est le récipient sacré qui reçoit le cœur des immolés qui, à travers des symboles tels que, yollotl (cœur), Cuauhtli (Aigle) et Tlaltecuhltli (centre de la terre), signale, d'une certaine façon, la perversion de la « *vision Quetzalcóatl du monde* » désormais supplantée par la vision mystico-sacrificielle imposée par le dieu Huitzilopochtli.

Tlaltecuhltli, visage occulté de la terre[Note1731](#), et double masculin des divinités terrestres/lu-naires, représente le monstre de la terre dévorant le Soleil, la Lune et les Étoiles dans le mouvement des astres qui inexorablement finissent leur course dans la bouche béante du monstre lors de leur passage derrière la ligne d'horizon. L'axe cosmique, la cinquième direction nous insère alors dans le rapport dual de la vie et de la mort, du visible et de l'invisible, du rouge et du noir, du tonal et du nahual, etc.

Sur un autre monolithe (photographie page suivante), la figure sculpturale de Tlaltecuhltli semble renvoyer à l'immense oiseau de la mythologie yaqui, identifié sous le nom de Yoobwa.

La particularité du monolithe est qu'il a été retaillé à l'époque de la Conquête, pour lui donner une forme circulaire qui l'a malheureusement amputé des pieds et des mains ainsi que d'une partie de la tête. Gutierrez Tibón écrit, à ce propos, que « *sa forme originale ressemblait, comme celle du socle de Coatlicue, à un aigle avec les ailes déployées ; les serres de la déesse terrestre semblent devenir, dans leur extrémité inférieure, celles d'un aigle* »[Note1732](#). Ici, ce qui attire l'attention, c'est l'émergence de la figure de l'aigle (le nahual du Soleil) associé à Tlaltecuhltli car la correspondance des deux symboles met en parallèle le combat cosmique du Soleil contre la Lune et les Étoiles et le combat des créatures vivantes pour vaincre le destin terrible de leur engloutissement dans les entrailles du monstre de la terre. Il faut nourrir la terre par le don du corps (le placenta) qui retourne à la terre comme on nourrit le Soleil par le don du cœur (le liquide précieux) qui abreuve la pléthore de l'astre de feu. Mais, le don du teyolía offre une autre alternative car il détient le pouvoir de dépasser la mort ; il donne au corps, par son retour au centre à l'endroit où se trouve enterré le nombril placentaire, la possibilité de situer l'axe du monde qui l'emporte vers « *l'essence des choses* ».

Partie 3 - fig. 71. Tlaltecuhltli avec le masque de Tlálóc et les quatre canines, plus au centre le carré cosmique de la course du soleil.



Source : Historia del nombre y de la fundación de México, Gutierre Tibón.

Tlaltecuhctli, dieu terrestre, est donc une dualité masculine père et mère du soleil qui, par son visage occulté sous les serres de la déesse terre Coatlicue, renvoie à l'enfouissement du Soleil vers la contrée des morts, symbole de la terre recouverte par l'obscurité de la nuit. L'alternance du jour et de la nuit pose une nouvelle fois le principe du double dans le mouvement du Soleil qui tel un jaguar lutte dans l'inframonde contre les forces infra-telluriques pour renaître tel un aigle qui s'élève vers son « *origine lumineuse* ».

La présence du nahual joue des doubles pour dépasser les dangers et vaincre la force qui absorbe l'énergie des choses vivantes, entité dévoratrice qui se matérialise sous la dénomination de Yoobwa pour le mythe yaqui.

Yoobwa, dans le mythe compilé par Ruth W. Giddings, se voit attribuer le titre de : « *The Big Bird* », ce qui ne traduit en aucun cas l'étymologie du terme, mais seulement sa spécificité, son apparence. Grâce à la contribution du Mtro. Carlos Silva Encinas de l'Université du Sonora, la description sémantique de Yoobwa peut se décomposer de la façon suivante :

« *yoo* », en position d'adjectif signifie « *ancien, magique et enchanté* ».

« *bwa* », le Mtro. avoue ignorer le sens exact du mot mais précise tout de même que « *bwa'e* » signifie « *manger* ».

A ce propos nous devons préciser qu'il existe, d'après les recherches de Volker Schüler-Will, trois niveaux de langues : deux qui sont actuellement en usage, c'est-à-dire le yaqui classique maîtrisé par les Maejtom yo'owe ou les Temahtim, « *officiants des rites chrétiens* », et par d'autres autorités, tels que les Susuákamem, les Júu Swari ou les Yo'otui^{Note1733}, et le yaqui actuel, quotidien, parlé par l'ensemble de la communauté. Le troisième niveau, en revanche, se manifeste plutôt dans la tradition orale autour de la poésie et des chants, ceux du Maáso par exemple, des mythes, des contes populaires, etc., tradition dans laquelle on retrouve une série de verbes et de mots clefs, dont les Yaqui, selon Edward Spicer et d'autres auteurs, auraient perdu le sens.

Il ressort en réalité, à propos des verbes et des mots clefs, selon le sentiment intime de certains chercheurs^{Note1734}, mais non validé scientifiquement, qu'il faudrait être beaucoup plus nuancé face à la prétendue méconnaissance des Yaqui des expressions archaïques ; pour une partie des verbes et des termes en question, l'ignorance affichée des informateurs serait plutôt à attribuer à leur volonté de préserver leur communauté de l'intrusion des yorim. Ainsi, pour la grande majorité des membres de la communauté yaqui, les Yaqui qui ont une tendance trop prononcée à donner des informations aux yorim, sont très rapidement qualifiés de torocoyorim^{Note1735}, c'est-à-dire « *vendus aux blancs* ». Alors, d'après les indications obtenues, nous pouvons dire qu'il existe actuellement un yaqui classique toujours en usage dans le cadre très codifié et parfois secret des pratiques rituelles, appelé en yaqui « *tutuli no'ocam* »^{Note1736}, le « *parler joli ou*

harmonieux », le dialecte yaqui, familier, pour la vie de tous les jours et un langage archaïque, avec ses verbes et ses mots clefs, à l'hermétisme obscur et parfois accessible, comme celui de la « fleur » et du Cerf, quand les interprètes des chants du Maáso [Note1737](#), par exemple, donnent aux chercheurs étrangers le texte des chansons.

Pour en revenir au Yoobwa, l'immense oiseau prédateur, un jeune informateur yaqui [Note1738](#), nous apporte son aide ; il donne du « yoo » une autre lecture, il y voit un substantif qui signifie : « *el mundo del Mayor* », dont la traduction au sens littéral, pourrait être, le « *monde de l'Aîné* », c'est-à-dire, en fait, le « *monde de l'Ancêtre* ». Cette substantivation nous la retrouvons aussi dans *sewa aniya*, le « *monde des fleurs et des hallucinations* », le *tuka aniya*, le « *monde des rêves* », le *huya aniya*, le « *monde naturel* », etc.

Pour cet informateur, Yoobwa est une sorte de divinité traditionnelle de l'antiquité qui est totalement impersonnelle ; pour nous, elle est, selon le contenu du mythe et la fonction prédatrice [Note1739](#), de l'oiseau, vraiment très proche de l'action du dieu de la terre, Tlaltecuhli.

Alors, que ce soit Tlaltecuhli, le nombril de la terre, c'est-à-dire l'incrée Ometéotl, prenant sous les doigts du sculpteur l'apparence d'un aigle ou que ce soit Yoobwa, l'im-mense oiseau prédateur de la mythologie yaqui, il est indéniable que pour chacun des deux référents mentionnés, l'être humain est irrémédiablement confronté à la bouche béante d'un monstre dévorateur. Toutes les créatures vivantes, dans le retour au centre, doivent reconnaître *l'axis mundi* pour avoir une chance de retourner vers leur origine lumineuse, sinon elles doivent périr pour alimenter et apporter leur énergie à la *Source* de leur création.

Dans l'histoire mythique de Yoobwa, la thématique du quatre et celle de l'aigle dévorateur, ne sont pas les seuls éléments qui établissent une concordance étrange avec les fondements de la mythologie nahuatl ; par exemple, l'immense oiseau aux pouvoirs sur-naturels enlève une femme enceinte qui porte en elle l'enfant qui causera sa perte. Cette femme enceinte prise dans les serres du Yoobwa [Note1740](#), et avant qu'il l'emmène sur la montagne d'Otam Kawi met au monde un enfant guerrier, *Jekata úusi*, « *Celui qui est né du vent* » [Note1741](#). Il est recueilli par des Anciens et devenu adulte il met à mort l'immense oiseau pour délivrer le peuple de sa terrible menace. Déjà avant sa naissance, durant la période de gestation, *Jekata úusi* possède les qualités propres au vaillant guerrier, attitude guerrière créant un parallèle intéressant avec la naissance de *Huitzilopochtli*, qui lui aussi naît avec les attributs du guerrier ; il porte dans sa main le *xiuhcōatl*, avec lequel il décapite sa sœur *Coyolxauhqui* et tue ses frères, les *Centzon Huitznáhuac*.

Le mythe yaqui de la *Légende de l'Aigle et de la fondation de México* [Note1742](#), fait aussi référence à l'histoire d'un Aigle royal qui entend, du ventre de la Mère, la voix de *Zuaguaca* [Note1743](#), qui a un jumeau s'appelant *Jujteme*, lui prédire sa mort prochaine de ses propres mains. Ici le phénomène de la gémellité renvoie au mythe de la naissance de *Quetzalcōatl* et de *Huitzilopochtli*, qui sont tous les deux les enfants de la déesse terrestre. Pour *Quetzalcōatl* elle prend le nom de *Chimalma* et pour *Huitzilopochtli* celui de *Coatlicue* ; comme l'écrit Jacques Soustelle, « *l'histoire du Serpent à plumes et du Colibri solaire sont comme des images inversées dans un miroir* » [Note1744](#).

Proposer une explication détaillée du rapport gémellaire entre *Huitzilopochtli* et *Quetzalcōatl*, à partir de la rupture entre les deux visions cosmogoniques, nous écarterait de notre propos initial. En revanche, la figure de l'aigle, dans les mythes yaqui, tend à établir des liens réels avec la fonction qu'il remplit sous les traits de Tlaltecuhli même si, dans les mythes yaqui, la notion de centre apparaît moins évidente. L'aigle s'inscrit dans une symbolique qui renvoie à des actions dont la signification reste parfois très hermétique.

Le point de rencontre

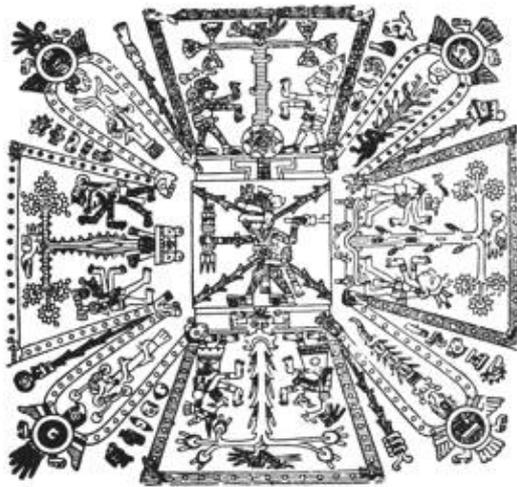
Les attributions des divinités de la mythologie nahuatl ramène indiscutablement vers le nombril du monde, c'est-à-dire ce qui est à l'origine de la vie. Le dieu de la terre, Tlaltecuhli, relève ainsi l'axe de la « *cinquième direction* » [Note1745](#), celui qu'il représente sur le socle de la déesse *Coatlicue* et dont la particularité définit la

notion beaucoup plus ample du Tlalxicco, c'est-à-dire que le Tlalxicco renvoie en fait à l'axe de l'Omeyocan, celui qu'Ometéotl, Mère et Père des dieux, représente sous l'invocation de Xiuhtecutli/Huehuetéotl. Ometéotl par l'adjonction des autres dénominations reproduit donc la « *cinquième direction* », celle du feu libérateur de Xiuhtecutli.

Xiuhtecutli c'est le dieu (Fig. 72) qui, se trouvant au centre, agglutine tout le symbolisme de la cosmogonie nahuatl, comme celui déjà évoqué du corps complet, parce que Xiuhtecutli est entouré des 20 tonalli et signale le point de convergence qui emporte le corps vers la reconquête de sa nature divine.

L'illustration du Codex Ferjéváry-Mayer reproduit la vision du monde où les plans verticaux et horizontaux, au moment de leur jonction, situent le point zénithal du soleil sur l'axe qui unit le plan terrestre avec le ciel et l'inframonde, un centre qui unit la confluence des quatre côtés. Le mouvement du soleil synthétise, d'une certaine manière, les aspirations de l'homme voulant s'appropriier les qualités inhérentes au soleil et refléter un tant soit peu ce qui apporte son équilibre au monde. Pour détailler l'illustration du Codex Ferjéváry-Mayer, signalons la superposition des deux croix, la première croix situe les points cardinaux et la croix de Saint-André signale les points solsticiaux du soleil figurés par quatre aigles [Note1746](#). En fait, il s'agit de quatre oiseaux solaires, le Vautour, le Quetzal, l'Ara et l'Aigle qui, au centre de leur corps, portent les quatre glyphes des quatre porteurs d'années qui sont, suivant l'ordre énoncé ci-dessus des oiseaux, Tochtli, Acatl, Técpatl et Calli. Ce « *méta-emblème* », quatre fois représenté doit apporter au cœur de l'homme, celui qui se situe au centre, soit la liberté vers la « *réintégration de la conscience* », soit la mort s'il échoue dans sa maîtrise des forces du monde, par le bec prédateur de l'Aigle, roi des oiseaux.

Partie 3 - fig. 72. Xiuhtecutli. Codex Fejérváry-Mayer.



Source : La pensée aztèque, Miguel León-Portilla.

Les quatre oiseaux, comme l'a judicieusement estimé Gutierre Tibón, qui les a considérés tous les quatre comme des aigles, reproduisent la notion du double, c'est-à-dire que Cozacuauhli, le « *Vautour* », est le nahual de Cuauhli, « *l'Aigle* », et l'Ara le nahual du Quetzal. La dualité ici est d'autant plus signifiante que l'Aigle et le Quetzal sont les deux oiseaux qui détiennent le secret de ce que nous avons appelé la mimésis d'imprégnation. L'Aigle [Note1747](#) est l'oiseau qui, dans le mythe de la création du Soleil, se jette dans les flammes du bûcher et s'élève vers le feu libérateur du Soleil et le Quetzal [Note1748](#) est l'oiseau qui symbolise l'embrasement du corps tel Quetzalcóatl qui transcende l'éphémère terrestre. Quetzalcóatl par sa règle de vie prend conscience que le dépassement de la condition terrestre passe par l'appréhension de la dualité, qui rejoint le domaine du nahual où l'homme-oiseau-serpent redécouvre l'unité du principe qui définit la survivance du corps dans l'au-delà.

Dans le phénomène du double, les quatre oiseaux sont à nouveau reproduits sur la cime des arbres qui indiquent les quatre points cardinaux, position qui est le point de convergence de l'élévation cosmique vers l'Aigle solaire. Gutierre Tibón complète ce propos en écrivant que les quatre oiseaux fondent la « *réalité du quadrangle cosmique, forme classique dans la cosmogonie méso-américaine dont la représentation la plus illustre est celle qui se trouve sur la face cachée de la grande Coatlicue* »[Note1749](#). Le dédoublement des quatre oiseaux, produit aussi la superposition des deux croix élaborant le modèle cosmogonique qui régit la perception quadrangulaire de l'Univers avec les trois niveaux, le supraterrrestre, le terrestre et l'infraterrestre. Trois niveaux qui, dans un rapport simple, peuvent renvoyer à trois degrés de conscience dans la relation de l'homme avec le monde autre, c'est-à-dire que :

Le plan terrestre délimite sa conscience normale.

L'infraterrestre sa conscience altérée dans sa descente vers le domaine de la mort.

Le supraterrrestre la totalité ou la « *réintégration de la conscience* ».

Ainsi, l'homme, par l'union de sa conscience normale (la vie) avec sa conscience altérée (la mort) provoque la « *méta-conscience* » qui de la vie à la mort emporte le corps vers l'infini. Les trois quadrilatères, le ciel, la terre et l'inframonde, délimitent la carte ou plutôt la « *loi du centre* », de la « *quadrature de l'Univers* »[Note1750](#), par où circule la force de l'esprit à travers « *l'efficacité symbolique* » de la géométrisation de la réalité vécue.

La « *loi du centre* » dispose la carte de l'Univers, modèle géométrique dont la quadrature des plans doit établir les trois niveaux de l'accomplissement du guerrier-tolteca dans sa recherche de la « *vision Quetzalcóatl du monde* ». Le défi qui est lancé au guerrier-tolteca, pour accéder à l'origine de son en-dehors, par la maîtrise et l'application de la « *loi du centre* », est de se montrer capable de créer son propre quadrilatère pour se placer en son centre et être ainsi ouvert aux influences des quatre côtés. La carte de l'Univers n'est pas un mythe mais la captation par l'esprit amérindien d'un espace autre par lequel le guerrier-tolteca doit faire jaillir le ressouvenir du principe cosmique, acte qui doit lui permettre, par la quadrature de son existence, de trouver le centre ou l'axe du retour à l'origine.

Le guerrier-tolteca, par la maîtrise du nahual, de la dualité, doit alors accomplir l'exploit de devenir l'axe de convergence de son propre carré cosmique avec ses quatre coins, ses quatre vents, etc., pour traverser vers l'autre côté du monde. En fait, le guerrier-tolteca (l'Atlante) doit trouver le centre pour s'imprégner du mouvement du soleil dans sa rotation par les quatre points Est-Nord-Ouest-Sud, qui le transforme en fleur ; efflorescence dont la sublimation est figurée par le Codex Ferjéváry-Mayer avec Xiuhtecutli qui, par l'influence de la quadrature de l'Univers (Fig. 73), dessine la fleur de son ascension.

Partie 3 - fig. 73. Mouvement de Xiuhtecutli.



Source : Misterios del México Prehispánico, Antonio Lorenzo.

Le mouvement de Xiuhtecutli (n°1), autour des huit points indiqués par la fleur, est en réalité imbriqué dans un cumul des référents qui exercent leur influence et signale, par le point de leur convergence, l'endroit où s'unissent les forces contraires ; par leur union elles ne font qu'appliquer la géométrisation de la réalité vécue qui provoque l'unité qui mène vers l'infini. Il s'agit, en fait, de s'imprégner de « *l'efficacité symbolique* » de la carte de l'Univers pour réussir à vaincre l'inertie du plan terrestre et provoquer le mouvement translatif de la « *réintégration de la conscience* », comme l'écrit Gutierre Tibón.

Le Codex Ferjévary-Mayer est un Calendrier Divinatoire^{Note1751} qui élabore la carte extrêmement complexe qui doit permettre au corps de réintégrer l'espace autre et de répondre à la singularité de l'anthèse florale symbolisant la position du corps sur la croisée des forces iconographiques du quadrant cosmique. Ainsi, pour dessiner le mouvement qui forme la fleur de la transcendance, le Codex offre à notre vue les quatre arbres torsadés avec, sur la cime de chacun des quatre arbres, l'oiseau solaire, plus, de chaque côté des arbres, les Seigneurs de la nuit, les Yoalteuctin^{Note1752}, dont la position, les mains ouvertes, signale la cinquième direction. A l'Est, la partie supérieure du Codex, se trouve le Quetzalmizquitl, « *Mezquite précieux* », accompagné par les Seigneurs Técpatl et Xóchitl^{Note1753}, et, sur la cime de l'arbre, le Quetzal ; au Nord, la partie droite du Codex, de la bouche du monstre Cipactli surgit l'arbre Tezcapochotli, « *Ceiba aux miroirs* »^{Note1754}, qui est accompagné par les Seigneurs Centéotl et Miquiztli^{Note1755}, avec sur le sommet de l'arbre l'Ara ; à l'Ouest, sur le corps d'une Tzitzimime jaillit l'arbre Tezcáhuehuatl, « *...? aux miroirs* »^{Note1756}, accompagné par les divinités Atl et Tlazoltéotl^{Note1757}, avec sur l'arbre le Vautour ; enfin au Sud, le Quetzalhuéxotl, « *Saule précieux* », accompagné par les Seigneurs Tepeyoltli et Tláloc^{Note1758}, avec sur l'arbre l'Aigle. Et, au centre, Xiuhtecutli, dont le déplacement, en suivant la description ci-dessus reproduit, par « *l'imprégnance* » de tous les symboles (les dieux, les jours, les oiseaux, les orientations, etc.), la fleur du corps exécutant le mouvement translatif qui emporte le corps sur l'axe de la métamorphose.

Les Yaqui par la danse du Maáso yi'iwa s'inscrivent dans le mouvement de l'efflorescence du corps parce que le nom le plus communément attribué au Cerf est Sewa ou Sehua, « *Fleur* ». Cette Fleur est alors figurée par les mouvements du danseur Cerf entouré des quatre Pajkoola dont la présence provoque le seataka, c'est-à-dire le « *corps de fleur* » qui, par ses mouvements, dessine la fleur qui le situe au centre du monde et indique le point intermédiaire entre la vie et la mort. La conception du monde par les Yaqui correspond à la vision des Nahuatl : l'homme doit trouver le centre du nombril du monde pour ressentir les forces contraires de l'infra et du supraterrrestre.

La croisée des chemins

La symbolique du « *un* », du « *quatre* » et du « *cinq* », la cinquième direction, celle qui relie le haut et le bas, est donc induite par la représentation de la croix avec les quatre chemins de l'Univers. D'autres divinités, par leur position sur la croix, reproduisent elles aussi le symbolisme de la « *loi du centre* ». Ainsi, le dieu des Pochteca, les « *Marchands* », c'est-à-dire Yacatecutli, le « *Seigneur qui sert de guide* »^{Note1759}, signale le carrefour (Fig. 74) où l'axe, la cinquième direction, est à la fois le point de départ et le point de retour^{Note1760}. Yacatecutli, parce qu'il est au milieu de la croix, dispose la croisée des quatre chemins du monde et les quatre points du mouvement solaire, mais surtout le nombril du monde parce qu'il fait partie, avec Xiuhtecutli et Huehuetéotl, des divinités primitives qui fondent les racines du panthéon nahuatl^{Note1761}. Si Yacatecutli nous intéresse, ce n'est pas seulement parce qu'il est au centre de la croix en X avec tout ce que cela implique, mais aussi à cause de son bâton, objet qui symbolise l'autorité des Pochteca. Le bâton peut prendre soit la forme d'un otatl ou otlatopilli, « *bambou* », élaboré à partir de différents types de bambous, soit celle d'un xonecuilli, « *roseau* »^{Note1762}, que Sahagún décrit comme « *un roseau noir léger, massif, sans aucun nœud, qui ressemble au jonc utilisé en Espagne* »^{Note1763}.

gonzalez-e_part3_fig74.jpg

Source : Historia del nombre y de la fundación de México, Gutierre Tibón.

Les Pochteca honorent avec ferveur leur bâton, symbole du dieu Yacatecuhtli, parce qu'il est l'instrument de leur réussite mais aussi celui qui leur a toujours permis d'emprunter les chemins de l'aller et du retour vers le Calpulli, « *petit Temple* »[Note1764](#). Ainsi, au moment du retour, les Pochteca déposent, dans le lieu de culte, le bâton de leur grandeur. Ils organisent alors une fête pour célébrer le succès de leur entreprise et les bâtons plantés droit reçoivent les offrandes de nourriture, de fleurs et de acayetl, « *roseau de tabac* »[Note1765](#). Les Pochteca qui meurent lors des expéditions sur des terres hostiles ou pendant les affrontements avec des tribus ennemies vont, comme les valeureux guerriers, les femmes mortes en couches ou les hommes immolés sur la pierre du sacrifice, rejoindre la demeure du Soleil.

Partie 3 - fig. 75. Yacatecuhtli.



Source : Dictionario de mitología y religión de Mesoamérica, Yolotl González Torres.

Weston La Barre, dans *El culto del peyote*, fait également référence à l'ancienneté du bâton ou roseau qui au « *Mexique était un symbole de l'autorité* »[Note1766](#) ; le rôle qu'il joue dans les rituels sacrés du peyotl, introduit aux États-Unis par les Apaches-Mezcalero ou par les Apaches-Lipan, se manifeste par exemple chez les Comanches qui utilisent un arc portant le nom de « *naci'hita* », « *bâton pour s'appuyer en marchant* »[Note1767](#). Les Osages, les Quapaw et les Delaware donnent le nom de « *flèche* » au bâton que le « *Prin-cipal* » porte dans la main droite. Les Shawnee, pour leur part, lui donnent le nom de « *bâton des anciens* », ce qui correspond à son attribution dans la communauté Yaqui. Pour les Tarahumara, le mot pour désigner les « *Principales* » est igúsuame, « *porteurs du bâton* », mais aussi segílame, « *porteurs de la lance* »[Note1768](#). Enfin, pour en revenir aux Yaqui, les bâtons de pouvoir ou « *cañas de oficio* » sont le symbole de l'autorité qui est entre les mains du Yoohue et des Cobanahua.

Cobanahua ou Kobanao se compose de koba, « *tête* », et de nahua, « *racine* », mais nao est aussi un préfixe verbal qui veut dire « *ensemble* ». Le mot Cobanahua peut signifier enfin « *l'ensemble de l'Autorité* ».

Les bâtons de commandement sont déposés à l'intérieur du Temple au cours de la cérémonie du changement d'Autorité qui intervient tous les premiers janvier de chaque année, avec la particularité que, pendant 5 jours, la communauté reste sans gouvernement (ce qui d'une certaine manière nous renvoie aux 5 nemontemi du calendrier nahuatl). Le sixième jour, les nouveaux élus se présentent au Temple pour récupérer les bâtons de pouvoir, en se mettant à genoux, et recevoir la teochia, « *bénédictio* », du Teopixque, « *Prêtre* ».

Chez les Yaqui, lors des fêtes du Carême, auxquelles nous avons assisté, nous avons remarqué que les Kobanao plantent à droite de la Ramada, les cinq bâtons devant le cúbahi, « *tambour* », des Autorités, dans une disposition identique à celle que l'on observe sur le dessin d'Edward Spicer[Note1769](#). Dès lors, l'image des cinq bâtons plantés dans le sol reflète le sens du mot Kobanao car l'union des bâtons est le symbole de

l'Autorité unifiée. Les Pochteca, pour définir un peu plus la réalité de cette unité, quand ils arrivent à l'endroit où ils doivent dormir, le soir venu, le « *Principal* » (qui est désigné par tous les autres pour prendre le commandement de la troupe de marchands) prend tous les bâtons pour les attacher et en faire un seul fagot, auquel ils rendent culte en saignant leurs oreilles, leurs langues ou leurs jambes. Ils font aussi des offrandes de copal et de feu pour honorer, en réalité, l'image du dieu Yacatecutli.

L'Autorité est alors désignée en la personne même du dieu qui leur apporte le pouvoir de leur réussite et qui dans une dimension métaphorique, étant au milieu de la croix, leur ouvre, à partir du centre, les quatre directions du monde. Dans le mythe du Déluge, Quetzalcóatl et Tezcatlipoca creusent eux aussi quatre chemins qui ouvrent la voie vers la métamorphose du corps. Yacatecutli, pour en revenir au dispositif du Codex Ferjéváry-Mayer, se trouve donc à la croisée des chemins parce qu'il signale l'importance du retour au centre et par le bâton, son emblème, il détient le pouvoir. Dans les mains de Xiuhtecutli, au centre de la double croix, le pouvoir du bâton prend la forme d'un propulseur et de flèches, dont les attributions se dessinent sur les images de Quetzalcóatl et de Tezcatlipoca, ci-dessous.

Partie 3 - fig. 76. Quetzalcóatl.



Source : El pueblo del sol, Alfonso Caso.

Partie 3 - fig. 77. Tezcatlipoca.



Source : El pueblo del sol, Alfonso Caso.

Quetzalcóatl et Tezcatlipoca sont, dans le mythe de la création des quatre premiers Soleils, les deux protagonistes des luttes cosmiques. Tezcatlipoca s'identifiant au premier Soleil est frappé par Quetzalcóatl avec un gros bâton qui le fait tomber dans les eaux d'où Tezcatlipoca sort transformé en jaguar, laissant

Quetzalcóatl prendre sa place et devenir le Soleil du deuxième Âge. Mais ce qui attire notre attention, en observant les deux dessins, c'est de retrouver le dispositif de la « *loi du centre* » avec un Quetzalcóatl tenant à la main le bâton dont une autre qualité (mis à part celle d'être une arme offensive et défensive) est de symboliser le chemin qui mène vers la spiritualité, celui du serpent qui décoche l'éclair de l'efflorescence. Dans la main gauche, il tient le chimalli qui porte la croix du retour au centre pour en donner sa lecture la plus lisible. Tezcatlipoca, pour décrire seulement les attributs caractéristiques du guerrier, tient dans les mains le chimalli, le atlatl et les tlacochtli, les « *dards* » ; il porte dans le dos une parure en plumes de quetzal, ce qui complète le dispositif de la « *loi du centre* » dont la finalité est de signaler l'axe qui unit les forces contraires.

Tezcatlipoca, par la multiplicité de ses invocations, manifeste d'autres qualités qui sont en relation avec la notion de centre. Il est celui qu'on appelle Moyocoyani, « *celui qui s'invente lui-même* », et renvoie à l'axe du nombril du monde. Il est aussi celui qui est affublé du Itlachiyán, miroir d'où émergent des volutes lumineuses qui font dire à Laurette Séjourné que Tezcatlipoca « *semble contenir toute la doctrine de Quetzalcóatl* »[Note1770](#), c'est-à-dire que le miroir fumant symbolise le cercle dont le centre est le lieu dans lequel le signe atl tlachinolli, « *l'eau, le feu* », crée la combustion de la matière. Le Itlachiyán est aussi un éventail pourvu en son centre d'un cercle constitué de quatre traits en forme de croix, et ce miroir ou éventail se retrouve aussi sur « *l'étendard des Commandeurs du Soleil (Teomama) attendu à l'autel des Temples et à l'école initiatique où étaient formés les candidats* »[Note1771](#).

Partie 3 - fig. 78. Teomama.



Source : Historia del nombre y de la fundación de México, Gutierre Tibón.

Les Teomama sont les porteurs des dieux et le plus significatif pour nous est une femme du nom de Chimalma, « *Celle qui porte l'écusson* »[Note1772](#), déesse terre est mère de Quetzalcóatl. Chimalma est le quatrième Teomama[Note1773](#), c'est-à-dire la prêtresse qui porte dans le dos le quimilli, « *ballot* », avec les ornements et les objets sacrés ; cette fonction marque à nouveau un lien direct avec le dispositif de la « *loi du centre* » car les objets, qui désignent la puissance, sont portés dans le dos. Ainsi, les dieux et les guerriers-tolteca, en plus de tenir entre les mains les emblèmes de leur force, portent dans le dos le quimilli, dans lequel sont déposés les objets de pouvoir, ornements sacrés de leur puissance.

Enfin Itlachiyán, est l'éventail-miroir qui condense la « *loi du centre* », loi qui dispose la croix du carré cosmique à travers laquelle l'homme tente créer le quadrilatère de son efflorescence, c'est-à-dire que le cruciforme construit le « *méta-symbole* » du retour à l'origine. Ainsi l'homme, dans son retour au centre, superpose les quadrilatères qui provoquent le mouvement des flux contraires que la forme hélicoïdale du malinalli illustre parfaitement. Le mouvement est la force qui entrelace les flux contraires, les neuf forces célestes avec les neuf forces de la contrée des morts. Cet entrelacement prend naissance dans l'appréhension de la dualité, celle qui permet de réaliser la jonction avec le carré cosmique par la maîtrise de la terre, de l'air, du feu, de l'eau et des astres des quatre ciels intermédiaires. Apparaît alors la figure en quinconce qui symbolise l'axe pyramidal de la descente vers le Chiconauhmicatlan puis, si l'homme accomplit sa

métamorphose, l'ascension vers le Chicunauhnepanihcan.

Partie 3 - fig. 79. Nepaniuhtli ou Croix en X.



Source : Les paradis de brume, Alfredo López Austin.

Partie 3 - fig. 80. Malinalli aux composantes froides et chaudes.



Source : Les paradis de brume, Alfredo López Austin.

La forme hélicoïdale du Malinalli reproduit en outre par son image dédoublée le déplacement qu'entreprend le nahual ou le sorcier (le chaman pour employer la terminologie en vigueur), pris dans le mouvement de la vie à la mort ou de la mort à la vie, qui dévoile son double visage, la dualité grâce à laquelle il réincorpore « l'essence des choses ».

Le pouvoir des contraires

Les luttes cosmiques entre Quetzalcóatl et Tezcatlipoca illustrent l'antagonisme des forces opposées. De plus, la bipolarité des deux frères exprime le signe de leur dualité sur le double axe Est/Ouest-Nord/Sud. Cet axe marque en outre, par la symbolique de leurs attributions, l'union du rouge et du noir, du visible et de l'invisible, de la vie et de la mort, etc., c'est-à-dire une union dont le principe dual de Quetzalcóatl et de Tezcatlipoca désigne irrémisiblement le nombril du monde : Ometéotl.

Quetzalcóatl et Tezcatlipoca sont le principe dédoublé d'Ometéotl que nous connaissons sous le nom générique des Tezcatlipoca (les quatre), créés par l'action également dédoublée d'Ometéotl qui devient alors Ometecuhtli/Omecíhuatl et exerce son action à partir du nombril du monde. Les quatre Tezcatlipoca sont :

pour l'axe Est/Ouest :

Tlatlahqui Tezcatlipoca ou Camaxtle. C'est l'aîné et il s'identifie à la couleur de l'orient, le rouge. Il est le Tezcatlipoca rouge, couleur qui le situe dans la région du Tlillan Tlapallan.

Quetzalcóatl ou Yohualli-Ehécatl, nuit et vent. C'est le troisième des frères et il a pour couleur le blanc, c'est-à-dire l'Ouest, la région de la fertilité et de la vie.

pour l'axe Nord/Sud :

Yayauhqui Tezcatlipoca. C'est le plus grand. Il est le Tezcatlipoca noir, couleur qui le situe dans le Mictlan, c'est-à-dire au Nord.

Omitécitl ou Maquizcóatl, le quatrième et le plus petit, auquel les Mexica attribuent le nom de Huitzilopochtli, parce qu'il se trouve à gauche du soleil. Il est le Tezcatlipoca bleu, avant que les Azteca après avoir brûlé les anciens Codex, sous les ordres d'Itzcóatl et de Tlacaélel, ne le nomment Huitzilopochtli « *colibri de la gauche* ». Sa relation avec la gauche vient du fait qu'il est associé au Sud. La couleur bleu le situe enfin à l'endroit où les Azteca ont construit leur capitale, Tenochtitlan.

Ometéotl^{Note1774}, la Dualité suprême, délimite, par la création des quatre Tezcatlipoca, la quadrature du principe cosmique et Quetzalcóatl/Tezcatlipoca pour avoir creusé les quatre chemins désigne, par son aller-retour à partir du centre, le point de communication entre le ciel et la terre, le nombril du monde, qui dresse la cinquième direction.

Tezcatlipoca dans ses oppositions avec Quetzalcóatl^{Note1775}, ou plus précisément dans la manifestation de sa dualité par le Tezcatlipoca noir et le Tezcatlipoca rouge, définit la vision cosmogonique nahuatl où les dieux et leurs symboles sont dupliqués pour « *exprimer les polarités cosmiques* »^{Note1776}, mais aussi quadruplés pour indiquer la quadrature de l'Univers.

Ainsi, dans les cycles des luttes cosmiques (*Légende des Soleils*) entre le Soleil, la Lune et les Etoiles, les phénomènes et les objets^{Note1777} terrestres ne sont que le reflet des phénomènes célestes. Tezcatlipoca intervient alors pour créer les Centzon Mimixcoa et cinq fem-mes, cinq femmes guerrières qui ne sont qu'une et dont le nom est Xochiquetzal.

Xochiquetzal est la « *Fleur précieuse* » dont les qualités martiales se superposent à celles de Quilaztli/Cuauhčíhuatl^{Note1778}, et d'Itz'papálotl qui sont considérées comme les guerrières les plus vaillantes, c'est-à-dire des guerriers-femmes mieux connus sous le nom de Mocihuaquetzque. Toutes les trois sont la représentation de la « *guerrière divine* »^{Note1779}, car elles possèdent, dans leur dénomination, les insignes, c'est-à-dire la fleur, l'oiseau et le papillon, de l'ascension vers la demeure de l'astre solaire^{Note1780}. Les trois emblèmes, en fait, se fondent en un seul et symbolisent la flamme incandescente que Xiuhtecutli porte lui aussi, comme les Atlantes (guerriers-tolteca), sur son pectoral en forme de papillon stylisé^{Note1781}. Xiuhtecutli c'est le trinôme qui imprime le mouvement de la fleur, celui de la « *mort-purification-crétation* » qui reflète la thématique des trois niveaux de conscience, des trois phases du développement du guerrier-tolteca dans la réincorporation des trois quadrilatères de la carte de l'Univers.

Le dispositif de la « *loi du centre* » réapparaît dans la complexité des mythes et Xochiquetzal (tout comme Itz'papálotl et Quilaztli) participe au cadre des signifiants « *méta-symboliques* » qui sur les parures portées par les seigneurs de la guerre prend l'apparence d'un blason appelé xochiquetzalpapálotl, « *papillon de plumes de quetzal* », que Sahagún décrit de la façon suivante : « *Les seigneurs avaient l'habitude de porter sur le dos une autre forme de devise qui s'appelait xochiquetzalpapálotl, prenant aussi la forme de l'image du diable, parce qu'elle avait le visage, et les mains et les pieds, et les yeux et les ongles et le nez comme le diable faits d'or, et les ailes et la queue de la même plume, et le corps confectionné de diverses plumes riches, vertes, bleues, etc., et ils avaient leurs cornes de plumes riches, comme celles d'un papillon* »^{Note1782}.

Les seigneurs de la guerre arborent aussi, dans l'ostentation de leurs parures, un blason nommé itzapálotl dont Sahagún dit : « *c'est une devise prenant la forme de la figure du diable, faite de plumes riches, et elle avait les ailes et la queue comme celles d'un papillon, de plumes riches, et les yeux et les ongles et les sourcils, et tout le reste était en or, et sur sa tête deux bottes de quetzalli qui ressemblaient à des cornes* »[Note1783](#) .

La description des ornements et de la parure des dieux, des déesses, des seigneurs, des guerriers, des marchands, etc. nous entraînerait trop loin, mais nous devons souligner, pour son importance sur la vêtue des guerriers, l'utilisation répétée du terme quetzalli, « *plume riche* », qui désigne un magnifique oiseau avec de longues plumes vertes dont le sens métaphorique, « *précieux, fin, délicat, brillant, etc.* », restitue le binôme « *in chalchihuitl in quetzalli* » qui est à l'origine de la vie/mort, celui qui est découvert par Quetzalcóatl. Ainsi, nous constatons que les dieux (dont l'homme est l'image vivante)[Note1784](#). se caractérisent par une représentation et une désignation qui leur font adopter des formes hybrides ou doubles, surtout celles d'oiseaux, de reptiles et de félins. Par ailleurs, les dieux sont aussi symbolisés par des figures de pierre, en bois, en or, en copal, en papier, etc., revêtus de riches ornements comme le quimilli ou tlaquimilolli, paquets contenant les objets sacrés que les dieux, les guerriers portent sur le dos et dans lesquels, par exemple, Xiuhtecutli garde son xiuhcóatl. Par la *Relation* de la pérégrination des Azteca nous savons que quatre Teomama[Note1785](#). sont désignés pour porter les paquets sacrés : dans le premier, celui de Tezcacóatl, se trouve le dieu Huitzilopochtli. Les paquets sacrés sont aussi un moyen, pour les Teomama, d'entrer en communication avec le surnaturel et d'en attirer les forces magiques.

Au-delà de la multiplicité des éléments ornementaux comme la coiffe, les chapeaux, les plumes, les fleurs, le papier, les pierres précieuses, les colliers, les bracelets, les drapeaux, les masques[Note1786](#). , etc., notre intérêt se porte bien évidemment sur les objets dont la présence dans la représentation des images divines et guerrières, tels que les bâtons, sceptres et propulseurs aux diverses formes (otatl, xonecuilli, atlatl, chichahuaztli), tend à restituer le dispositif de la « *loi du centre* ». Ainsi, la grande majorité des divinités portent les symboles de leur fonction et autorité qui sont, pour les nommer, les bâtons, les boucliers, les paquets sacrés, et dans le registre de la dualité, les masques et devises dorsales qui manifestent ce que Walter Krickeberg appelle la « *représentation de l'autre moi* »[Note1787](#). et renvoient au nahualisme.

Xochiquetzal, dans le cadre du cumul des « *méta-symboles* », établit à nouveau, comme les autres déités guerrières, par l'action de ses réciprocitys avec les autres éléments, les vecteurs des correspondances et interchangeabilités entre les différentes divinités et les formes de leurs représentations qui sur les ornements de la coiffure de Xochiquetzal s'illustrent par deux papillons. Le papálotl, « *papillon* », présent sur les pectoraux et les ornements portés par les dieux et les guerriers, participe donc au phénomène du cumul des « *méta-symboles* » car il est associé, dans son double aspect diurne et nocturne[Note1788](#). , à Mictlantecuhtli, le dieu de l'inframonde et à Centéotl le septième Tonalteuhctin[Note1789](#). , en tant qu'accompagnateur. Le papillon exprime enfin la vision cosmogonique de la pensée na-huatl car le Nahui Ollin est peint en forme de papillon comme symbole du mouvement et manifeste aussi son action auprès des dieux du chemin et des voyages, dont les noms sont Tlacotontli, « *Petit bâton* » et Zacatontli, « *Petites herbes* ».

Partie 3 - fig. 81. Eventail papillon.



Source : Mexique Ancien, Maria Longhena.

Tlacotontli et Zacatontli introduisent un élément de plus dans le cadre de l'accumulation des référents ; ils reçoivent de la part des Pochteca un culte spécial. La veille d'en-treprenre leurs grands voyages, par les chemins des nouvelles richesses, ils célèbrent une fête qui consiste à découper de nombreux papiers sur lesquels ils font couler du ollin^{Note1790}, fondu pour en recouvrir les bâtons grâce auxquels ils cheminent. D'ailleurs, les papiers pour honorer les dieux sont découpés en forme de papillons parce qu'ils sont le symbole des dieux du chemin, Tlacotontli et Zacatontli^{Note1791}. Les Pochteca rassemblés dans la demeure du Pochtecatlaloque (celui qui est désigné comme chef) après les festivités « à minuit invoquaient le soleil feu, Tlaltecuhltli, la terre, et Yiacatecuhtli, celui qui guide, ou Yacacoliuhqui, celui au nez aquilin, dieu des marchands ; ils offraient des caillles au soleil, des papiers tachés de gouttes de ullin fondu, sans oublier Zacatzontli et Tlacatzontli, dieux du chemin »^{Note1792}.

Les digressions imposées par la complexité du panthéon nahuatl sont d'autant plus significatives qu'elles renvoient constamment au principe cosmique du couple divin formé par Ometecuhtli, celui qui régit le premier signe du calendrier, Cipactli, et par Omecíhuatl celle qui domine le dernier signe, Xóchitl.

La Fleur engage encore une fois le pouvoir des contraires et la polarité des divinités parce qu'Omecíhuatl fait naître par son double, Xochiquetzal, le mouvement qui imprime la complémentarité des forces opposées et par sa dualité le concept de vie/mort du premier et dernier signe du calendrier, Cipactli/Xóchitl ; le binôme Cipactli/Xóchitl, par le cycle calendaire de la « *Roue du temps* », délimite le retour à l'incréé. Ainsi, Xochiquetzal, la jeune déesse lunaire, provoque par l'action de sa dualité, dans le redoublement sémantique de Tonacatecuhtli/Tonacacíhuatl (Xochiquetzal double de Tonacacíhuatl, le pôle féminin), le concept de la « *loi du centre* » qui s'inscrit dans l'axe de conjonction par lequel circule le pouvoir des forces contraires.

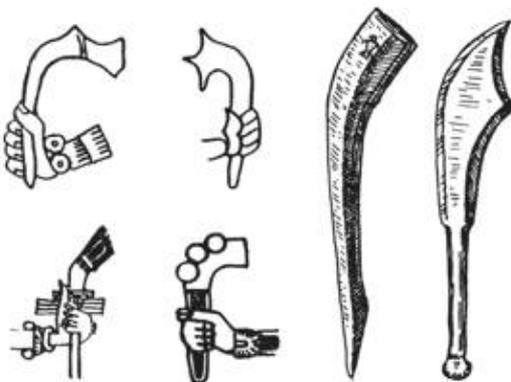
Le dispositif de la « *loi du centre* » émerge à nouveau dans la nature complexe des luttes fratricides et cosmiques entre le Soleil, la Lune et les Étoiles, tous les trois enfants de la même mère^{Note1793}. Tezcatlipoca crée les Centzon Mimixcoa (les hommes/étoiles) et cinq femmes-guerriers pour nourrir le Soleil ; les cinq femmes-guerriers, dans cet exemple, ne sont pas « *une lune qui se multiplie par cinq, mais cinq lunes qui se concentrent en une seule* »^{Note1794}, et dont le symbole inclusif est la divinité Xochiquetzal contenant l'unité qui regroupe le « *qua-tre* » plus le « *un* ».

Xochiquetzal est donc la Lune symbolisant dans le mythe astral du combat cosmique entre le Soleil, la Lune et les Étoiles, l'offrande du « *cœur lune* » qui sur le plan terrestre est imitée par l'immolation d'une femme, « *image vivante* » de la divinité dévorée par le Soleil, tandis que les « *cœurs étoiles* », toujours sur le plan terrestre, sont représentés par les valeureux guerriers morts courageusement sur le champ de bataille. Ainsi, les hommes sur la terre et les Étoiles dans le ciel partagent la même destinée qui est de nourrir le Soleil car les Étoiles ont été les « *modèles des premiers hommes et modèles des fleurs et du maïs* »[Note1795](#). Le monde terrestre des guerriers-femmes et des vaillants guerriers hommes apparaît alors comme le reflet des luttes cosmiques du monde céleste : par la maîtrise de la conscience les femmes et les hommes guerriers (Atlantes) dépassent le cruel destin de la mort pour réintégrer l'origine de « *l'essence des choses* ».

Dès lors, Itzpapálotl, Quilaztli et Xochiquetzal (pour citer les plus emblématiques) synthétisent, dans le combat astral, l'archétype du guerrier primordial ou du grand guerrier dont le rapport au référent quadripartite amorce le dispositif de la « *loi du centre* » et tout comme Coatlicue, Tlazoltéotl, Coyolxauhqui, Cihuacóatl, Teteo Innan, etc., elles signalent le point central qui situe l'axe de leur efflorescence. Xochiquetzal inclut d'ailleurs, outre la fleur et le papillon, le quetzal, oiseau au riche plumage qui sur la coiffe de sa parure symbolise le domaine des fleurs et de la végétation ; un quetzal qui s'insère aussi dans les correspondances avec Centéotl, le dieu du maïs, parce qu'il représente aussi bien le nahualli de Xochiquetzal que celui de Centéotl.

Seler nomme le dieu du maïs, « *Un fleur* »[Note1796](#), qui dans les déclinaisons et interconnexions entre les divinités, est associé au dieu Xipe Totec parce qu'il partage, par sa représentation, le même symbolisme que celui du dieu cité. Ainsi, Centéotl porte lui aussi dans la main le chicahuaztli, « *bâton hochet* », l'objet pouvoir qui caractérise également la déesse Xilonen, « *Epi de maïs* », et introduit les liens directs entre les différentes divinités par l'ostentation de l'objet (otatl, xonecuilli, atlatl, chicahuaztli, xiuhcóatl, xiuhátlatl), qui détermine leur identité. Le rapport direct s'établit entre les divinités dont les connexions sont signalées par les domaines de la fertilité, de la terre et de l'eau qu'elles représentent.

Partie 3 - fig. 82. Bâtons plats en bois : en haut à gauche, dessins gravés par les Huasteca ; en bas à gauche, dessin de gauche dans le Codex Borgia et dessin de droite dans le Codex Vindobonense ; à droite bâtons des Indiens nord-américains (région des Lacs et Caroline du Nord).



Source : Las antiguas culturas Mexicanas, Walter Krickeberg.

Xochiquetzal, au-delà de son aspect guerrier, renvoie, comme les divinités nommées précédemment, au principe cosmogonique du « *un* », du « *quatre* » et du « *quintuple* », que le Ollin désigne par la croix en X qui marque le mouvement du Soleil. Ce symbole quadripartite donne au Soleil le nom de Nahui Ollin, « *Quatre Mouvement* », et l'inscrit aussi dans la perception du mouvement de la Lune qui prend le nom d'Ollin Metztlí ou de Nahui Técpatl, « *Quatre Silex* ». Nahui Técpatl manifeste en plus, à partir de la valeur littérale du terme mentionné, la signification métaphorique et l'origine mystique qui traduit la sacralité céleste et tellurique de la Lune. La Lune est celle qui dévoile le culte aux pierres et dont certains mythes font naître les hommes à partir

des matériaux pierreux venus du ciel ou des entrailles de la terre, c'est-à-dire la « *pierre divine* »[Note1797](#). qui est à l'origine, pour certaines nations amérindiennes, des formes vivantes créées à partir de roches dans la première période quand le Soleil était appelé Chalchiuhtonayo, « *Dieu de la pierre précieuse* ».

Les Yaqui ainsi que la plupart des Cáhita célébraient un culte aux pierres et à de petites sculptures aux formes indéfinies[Note1798](#). Les Cora du Nayarit affirment, encore aujourd'hui, provenir de pierres et « *reconnaissent certaines roches appelées tukuats comme des entités vivantes où demeurent leurs ancêtres* »[Note1799](#). Dans le mythe *L'origine de El Yaqui ou l'inondation et les prophètes*, les Yaqui expriment le même sentiment envers les formations montagneuses de la Sierra du Bakatebe, et les noms des pics montagneux, en ce temps du bat-naátaka, identifient l'origine de la demeure des ancêtres.

Le retour à l'axe

La pierre Técpatl, à la divine provenance, doit sa naissance à Omecíhuatl dont les enfants apeurés et admiratifs lancent la pierre céleste sur la surface de la terre ; la pierre tombe sur Chicomóztoc, « *Sept grottes* », matrice des sept tribus Nahuatlaca et fait jaillir, par l'impact terrestre, les 1 600 dieux pères des « *sciences et des arts* »[Note1800](#). Le choc du Técpatl avec la terre favorise la naissance du feu car avec le Mamalhuaztli il est l'autre objet pour faire du feu qui, dans le langage métaphorique, reçoit la dénomination de Nahui Ácatl, « *Quatre Roseaux* » ; il est d'ailleurs inutile de signaler la relation qui s'établit entre cette dénomination et la croix en X du Nahui Ollin[Note1801](#).

Nahui Técpatl ou Ollin Metztlia[Note1802](#), reflète finalement une Lune dont la période synodique renvoie à la thématique des trois niveaux de la conscience, des trois phases du développement du guerrier, parce qu'elle s'inscrit dans le mouvement céleste qui la voit « *gran-dir, décroître et disparaître* »[Note1803](#), et dans le rapport dual de la mort et de la résurrection. Ce trinôme, comparable à celui de Xiuhtecutli, « *mort-purification-création* », par sa juxtaposition avec les trois quadrilatères de l'Univers, définit le centre sur lequel apparaît aussi Ollin Metztlia sous la forme d'une croix en X de couleur blanche superposée à celle du Nahui Ollin.

Le Codex Ferjéváry-Mayer illustre donc le concept de la quadrature de l'Univers parce que le mouvement de la Lune et du Soleil se superpose à la croix en X, c'est-à-dire que le phénomène de la double croix, celle des quatre directions et celle des quatre points solsticiaux, fait apparaître la figure stylisée du quinconce qui unit un carré et un triangle dont l'axe central élabore le « *corps pyramidal* »[Note1804](#), plaçant le corps entre la vie, la mort et l'infini. Ainsi, le principe du cinquième Âge est révélé par le Nahui Ollin, la cinquième direction, celle qui se trouve au centre ; l'axe central du « *œil-nombril du monde* »[Note1805](#), représenté par le dieu du feu Xiuhtecutli ainsi que par toutes les autres divinités dont la prédilection pour se placer au centre (Quetzalcóatl, Yacatecuhtli, Xochiquetzal, Quilaztli, Itzapálotl, etc.) n'est plus à expliciter et que le Cerf, animal à la dualité terrestre et stellaire, symbolise lui aussi sur les autres illustrations du Codex Ferjéváry-Mayer. Le glyphe du mouvement adopte enfin, dans les acceptions métaphoriques de la langue nahuatl, les dénominations de Chicahualiztéotl, « *Dieu de la vigueur* », qui est le nom donné par les Tolteca à la croix du Nahui Ollin pour signaler la succession des quatre saisons ou celui, déjà évoqué, du Tonacacuahuitl, « *Souche de lasustentation* », Arbre de Tonacatecuhtli et Arbre du Soleil, qui inlassablement reproduisent le principe cosmique du cinquième Âge.

Nahui Ollin condense une perception du monde qui renvoie au dispositif de la « *loi du centre* » ; le Nahui Ollin symbolise aussi ce sentiment d'appartenance à un axe qui par le pouvoir des contraires dispose la quadrature de la révélation du corps. Le Nahui Ollin est un glyphe qui renvoie aux valeurs « *méta-symboliques* » du cinquième Âge dont les plus significatives sont :

Les quatre directions des points cardinaux et les quatre points solsticiaux.

La fleur aux quatre pétales, les quatre oiseaux de feu et le papillon[Note1806](#).

Le Tonacacuahuitl, Arbre de la vie par le tronc duquel circulent les forces ignées et subaquatiques du malinalli.

Le nahualisme avec le Jaguar (mouvement nocturne du Soleil) et l'Aigle (mouvement diurne du Soleil).

Le nombril avec le Tlalxicco, le Tlexicco et le Mexxico, « œil-nombril », qui situe l'axe par lequel descend le Chalchihuitl, « Pierre précieuse », qui représente la sub-stance divine.

Etc.

La « Pierre précieuse » (Fig. 83), pour reprendre le propos de Duverger, est un « con-densé conceptuel » agglutinant tous les symboles permettant de dresser le dispositif de la « loi du centre » qui dispose la quadrature du guerrier-tolteca, du Atlante.

Partie 3 - fig. 83. Chalchihuitl de jadéite.



Source : Historia del nombre y de la fundación de México, Gutierre Tibón.

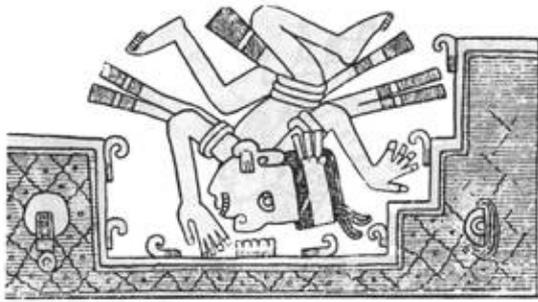
Ainsi, le Chalchihuitl (placé verticalement), à partir de la description faite par Gutierre Tibón, reproduit la quadrature des mouvements du Soleil avec ses quatre points solsticiaux. Tibón considère d'ailleurs que la « Pierre » a un aspect anthropomorphe, « avec un visage (les yeux, le nez et la bouche), le nombril très accentué, qui traverse le personnage et représente la cinquième direction, verticale ; deux entailles au niveau du nombril signalent les bras, une entaille inférieure, les jambes. La même pièce, placée horizontalement, dessine une tête d'aigle vue de profil, c'est-à-dire le soleil. Le point le plus significatif, en plus du bec incurvé, c'est l'identification du nombril avec l'œil ; comme dans la représentation du nahui ollin »[Note1807](#). .

Tout dans le concept agglutinant du Nahui Ollin fait émerger la « carte de l'Univers » en cet instant de convergence des forces contraires constitutives de la dualité ; le point de conjonction de la cinquième direction (haut/bas) engendre le lien de communication entre les trois quadrilatères du supraterrrestre, du terrestre et de l'infraterrestre. C'est le point où Quetzalcóatl, pour être né du Chalchihuitl (avalé par Chimalma[Note1808](#).) et être le cœur qui se métamorphose en papillon (celui qui devient la planète Vénus), situe le nombril cosmique de la mort et de la résurrection.

La « Pierre précieuse » par sa valeur « méta-phorique et méta-symbolique » signale, au-delà du symbole de la vie et du cœur, le nombril du monde par lequel l'archétype de l'homme/dieu (Quetzalcóatl) entrevoit (Fig. 84) l'axe de sa dualité, de « l'âme individuelle et de l'âme cosmique, du temps et de l'éternité, du limité et de l'infini »[Note1809](#). : son efflorescence sur l'axe de la vie/mort et de la mort/vie. Les paroles des « Sages » nahua expriment un sentiment identique à propos des enfants venus du « in Chalchihuitl in Quetzalli », restitué par Sahagún en ces termes : « Ils t'ont moulé, comme... de l'or, ils t'ont troué comme une pierre précieuse très riche et très ouvragée votre Seigneur et votre Dame, et ensemble avec eux... Quetzalcóatl »[Note1810](#). . Le trou c'est le nombril cosmique du dieu Ometéotl qui libère le mouvement de la descente et de l'ascension, de l'aller-retour, de la confluence des flux contraires du Malinalli, etc. où le

guerrier se positionne et retrouve l'origine de son corps.

Partie 3 - fig. 84. Figure humaine emblématique qui se précipite dans le nombril cosmique.



Source : Historia del nombre y de la fundación de México, Gutierre Tibón.

Ce dessin ou celui qui représente Holcan le guerrier^{Note1811} renvoie au principe cosmique du Nahui Ollin (la cinquième direction) car il situe l'axe qui relie le haut et le bas, le nombril du monde au centre duquel se croisent les lignes des points cardinaux (+) et celles qui dessinent les points solsticiaux de la croix de Saint-André (x) ; la cinquième direction dresse la « *carte de l'Univers* » grâce à laquelle Quetzalcóatl incarne l'archétype de l'homme/dieu réintégrant le domaine de la transcendance cosmique.

Partie 3 - fig. 85. Le symbole solaire, Nahui Ollin, entouré par ses deux nahualli, le jaguar et l'aigle.

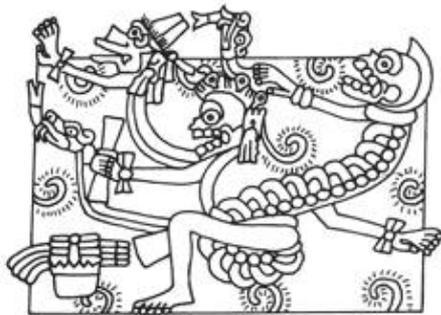


Source : Historia del nombre y de la fundación de México, Gutierre Tibón.

Chalchihuitl c'est le cœur ; le cœur en nahuatl se dit yollotl, vocable dont l'étymologie prend naissance dans le concept du glyphe Ollin parce que yollotl, dans sa signification abstraite, se traduit par « *ce qui confère le mouvement* », ce mouvement qui vient de l'intérieur et qui provoque la dynamique de l'ascension. En outre, le cœur renferme aussi le Chalchihuatl, « *Liquide précieux* », qui produit la dissociation du teyolía que Quetzalcóatl, l'homme/dieu, fait sourdre par son immolation sur les flammes de l'élévation qui l'emporte vers l'infini.

Le mouvement du teyolía, dans le retour vers « *l'essence des choses* » est illustré par le dessin ci-dessous où nous observons que la désagrégation du corps par le détachement des entités animiques et du squelette reproduit les quatre directions de l'influence cosmique. Les quatre serpents qui se détachent du corps représentent donc, pour celui qui sort par le sommet de la tête, le tonalli, pour celui qui sort par la poitrine, le teyolía (il porte les attributs du dieu Ehécatl), pour le troisième qui semble sortir du ventre, le ihíyotl. Enfin, la forme serpentine du squelette qui se détache du corps représente, en quelque sorte, le corps libéré de la matière et renvoie à la force de vie contenue dans les os. Cette forme serpentine distribue aussi les quatre polarités du corps par le teyolía, le « *cœur* », ou le Chalchihuitl, la « *Pierre* »^{Note1812}, qui emprunte le chemin de l'infini.

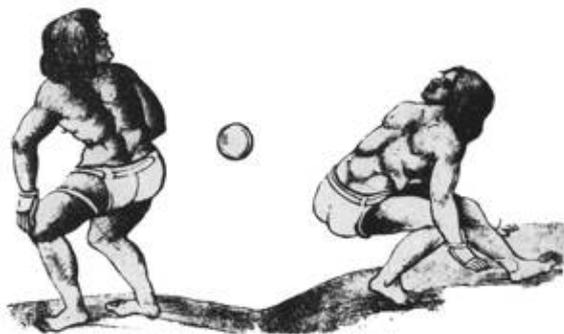
Partie 3 - fig. 86. Codex Laud.



Source : *Cuerpo humano e ideología*, tomo 1, Alfredo López Austin.

Ollin, pour revenir au sens premier, désigne en réalité le caoutchouc, balle élastique, « *ulin* », qui sert à jouer au *tlachtli* et dont le mouvement reproduit la marche du Soleil et de la Lune, le mouvement cosmique de l'Univers. A México le Templo Mayor, comptait parmi ces 78 édifices le Tezcatlachco (32^{ème} Cú) dédié à la Lune et le Teotlachco (39^{ème} Cú) Temple du Soleil où les Prêtres immolaient quatre esclaves ou captifs pendant la fête du mois de Panquetzaliztli ; on peut traduire Tezcatlachco, par « *dans le jeu de balle du Miroir* »[Note1813](#). et Teotlachco, par « *sur le terrain Divin de la balle* ». Le jeu de balle reproduit un rituel sacré dont le symbolisme renvoie au mouvement cosmique du Soleil et de la Lune (le même principe se répercute dans les luttes cosmiques entre le Soleil, la Lune et les Étoiles que les hommes sur la terre reproduisent pour nourrir le Soleil) et auquel participent également les Étoiles sous le nom de Citlatlachtli, « *jeu de balle des Étoiles* », représentation du firmament nocturne où les balles de lumière « *sont lancées vers différentes directions par l'immense tlachtli des cieux* »[Note1814](#).

Partie 3 - fig. 87. Jeu rituel du Ollin.



Source : *Historia del nombre y de la fundación de México*, Gutierre Tibón.

Le mot pour désigner la balle, chez les Yaqui, se prononce et s'écrit « *ulin* »[Note1815](#), ce qui nous renvoie au temps mythique du bat-naátaka. Dans le mythe de Tukawiru, « *Vautour nocturne* », qui habite dans la « *maison du Vent* », le vautour se lance à la poursuite de Tosalisewa, « *Fleur blanche* », sa fille qui a pris la fuite avec un jeune yaqui, en jouant au « *womi* », jeu de balle qui consiste à pousser avec son pied une balle devant soi. Tukawiru, ayant échoué dans son entreprise, envoie sa femme poursuivre les fuyards ; elle réussit à les rattraper en jouant au « *ochia bweha* », un autre jeu de balle pratiqué par les femmes.

Les Yaqui jouaient également au « *gocímmari* » (que les Tarahumara continuent à pratiquer de nos jours) que l'on peut traduire par « *lancer avec son pied* » ; les joueurs s'associaient avec des sorciers qui par la ruse et la sorcellerie s'efforçaient de les faire gagner. Le phénomène observé à propos du « *Ullin* », dans son acception de mouvement et de jeu, semble traduire une perception identique de la notion de mouvement par les Nahuatl et les Yaqui ; ces derniers superposent aussi les jeux de balles aux oscillations de la puissance cosmique qui sur terre, par la pratique des jeux de balles, crée les ponts entre le terrestre et le supraterrain.

Ainsi, la mise en rituel du mouvement sur terre, par le jeu de balle, est validé par la mobilité des astres solaire, lunaire et stellaires.

Le concept agglutinant du Nahui Ollin nous permet de synthétiser, d'une certaine façon, la perception cosmogonique des substrats mythiques fondateurs des cultures amérindiennes (celui du bat-naátaka pour les Yaqui) qui provoquent les différentes similitudes observées entre les peuples du nouveau monde. Les correspondances sont indéniables et renforcent l'hypothèse d'Edward Spicer à propos de l'origine Cáhita du peuple Azteca. Cette hypothèse est tout à fait acceptable car les Yaqui se considèrent toujours comme les descendants directs de Moctezuma qu'ils appellent « *Notre premier principe* ».

Ainsi, « *Notre premier principe* », c'est-à-dire Moctezuma, dans l'histoire de la pérégrination Azteca d'Aztlan à Tenochtitlan, prend un dimension d'autant plus troublante que l'éponyme de Moctezuma symbolise, entre autres, le nom du dernier Seigneur d'Aztlan, dont le fils Mexictli, « *Nombril du maguey* », devint le Cacique de la pérégrination des gens d'Aztlan vers Tenochtitlan. C'est aussi le nom d'Ilhuicamina Moctezuma, qui désirent connaître la terre d'origine de ses ancêtres, s'adresse au Cuauhcóatl [Note1816](#), titre de l'historien royal, pour lui dire : « *Je voudrais savoir qu'elle mémoire tu as gardé dans ton histoire des sept grottes de nos ancêtres* » [Note1817](#).

A partir de cet entretien, vers le milieu du XVe siècle, Ilhuicamina Moctezuma a donné l'ordre d'organiser une expédition composée de soixante nahual (sorcières) pour qu'ils partent vers la terre de leurs ancêtres et découvrent si Coatlicue était toujours vivante, voyage vers l'au-delà où l'art magique des nanahuatlins nous renvoie à la part animale de l'homme et au nahualisme.

Le dernier, Socoyote Moctezuma connu pour sa part un destin beaucoup plus tragique puisqu'il eut à affronter le génie militaire de Hernán Cortés. Ainsi, quatre cents ans séparent le règne du Moctezuma d'Aztlan et la décision d'Ilhuicamina Moctezuma de retrouver l'origine de son peuple. Nous constatons, d'ailleurs, que le mot Moctezuma, « *Celui qui devient furieux* », semble provenir d'un passé encore plus lointain puisqu'il est déjà utilisé dans la culture Hohokam [Note1818](#), dans la période qui va de 500 Apr. J.-C. à 900 Apr. J.-C. avec la construction entre autre du Castillo de Moctezuma.

Ces dernières considérations nous amènent à poser un regard plus attentif et réfléchi sur le monde amérindien avec le concept de la dualité qui délimite les référents culturels (le mouvement des forces cosmiques, la Voie Lactée, Vénus, le Soleil, les Étoiles, etc. Le monde des forces de la nature, celles des animaux, des plantes, des pierres, etc. Les notions de temps/espace, de vie/mort, d'origine/fin, etc.) qui sont communs à l'ensemble des communautés amérindiennes. Ces similitudes nous ont d'ailleurs poussé à rejeter le terme de chamanisme pour redécouvrir celui de nahualisme qui pendant plus de 200 ans a été ignoré ; le nahualisme fait alors apparaître un univers encore plus complexe que celui du double animal avec les notions de « *nahuatlócáitl* » et de « *nahuatlátolli* », dont l'étude dépasserait le cadre de notre travail. Un phénomène du nahualisme dont la présence chez les Yaqui se manifeste, entre autres, par le pouvoir du yoawa et décrit à nouveau la pensée philosophique nahuatl autour du carré cosmique et de l'influence des forces des trois quadrilatères de l'Univers.

La quadrature de l'Univers, Jacques Soustelle ou Justino Fernández, à propos de la monumentale statue de Coatlicue, l'ont très bien comprise puisqu'ils disent que la structure cruciforme de Coatlicue fait référence aux quatre points cardinaux : le « *monde était construit sur une croix, sur le croisement de chemins qui mènent de l'Est à l'Ouest et du Nord au Sud. La croix était le symbole du monde dans sa totalité...* » [Note1819](#).

La récurrence du quatre, dans la cosmovision amérindienne, reproduit la bipolarité du pouvoir des contraires dans lequel se manifeste la réalité de « *l'être guerrier* » [Note1820](#). (personnifié par la sculpture du guerrier-femme Coatlicue) que le dispositif de la « *loi du centre* » ou du guerrier-tolteca reproduit également.

La « *loi du centre* » et le Nahui Ollin apparaissent à nouveau pour situer la cinquième direction qui délimite la

conception de l'axe dynamique de l'efflorescence du guerrier primordial ; mouvement qui par la confluence des forces opposées sur les trois niveaux du développement du corps, libère les entités animiques. Ces trois entités provoquent alors le mouvement de « *l'essence des choses* » par les trois quadrilatères de l'Univers :

Le tonalli correspond au Ilhuícatl, « *Ciel* » (monde supérieur de l'étoile et de l'air).

Le teyolía au Tonatiuh, le « *Soleil* » (monde central du Tlalocan et de l'eau).

Le ihíyotl à Tlalticpac, la « *Terre* » (l'inframonde et la terre).

Et, sur l'axe entrelacé du malinalli, le mouvement translatif des trois entités animiques emportent alors le corps vers le monde de l'inné, de l'incrété, c'est-à-dire la capacité et la volonté du tonalli de vivre à l'extérieur du corps. Les Tzotzile^{Note1821} ont d'ailleurs peur que le tonalli, grâce à son pouvoir de volition, se sente plus heureux à l'extérieur du corps et refuse de le réincorporer. Le mouvement, le rythme du monde, nous confrontent à la perception d'un homme soumis aux différentes forces du cosmos, à la double réalité en tant que principe interne/externe emportant « *l'homme au-delà des limites précises de son organisme, et à travers lesquelles pénètrent les influences du monde des dieux* »^{Note1822}. Un monde où l'homme est intimement entrelacé avec les « *agents cosmiques* »^{Note1823} qui lui font percevoir une puissance dont « *il est impossible de discerner avec précision l'interne de l'externe* »^{Note1824}.

Le corps est l'axe dont le mouvement induit la translation qui chez les Yaqui transforme le centre en homme, ce moment où l'action des forces des quatre coins du monde créent le point de rencontre de la métamorphose, le point de la quadrature de l'unité du double que les Nahuatl dénomment Ometéotl.

CONCLUSION

Découvrir auprès des Yaqui, qu'Edward Spicer a défini comme un « *peuple résistant* »^{Note1825}, le sentiment profond de l'individu et de la liberté nous amène à appréhender la richesse du monde qu'il nous a été donné d'observer. Par cette étude ethnographique, à partir de l'expérience vécue, nous avons voulu défendre le particularisme yaqui garant, à nos yeux, de ce qui aujourd'hui encore traduit le mieux la façon dont ces hommes valorisent leur identité communautaire. La cosmovision du peuple yaqui autour de la manifestation de leur univers ancestral, huya aniya/yo aniya, a révélé la présence du Sewa Wailo, l'homme-cerf-fleur, ce lieu de la « *Terre sous l'aube* » que les Maásobuikame, par leur langage poétique, et le Maáso yi'iwa, par le mouvement de son corps, tentent de réincorporer.

Seya Wailo, la « *Terre sous l'aube* » et le « *monde des Fleurs* »^{Note1826}, c'est l'ancienne tradition du bat-naátaka, du monde naturel révélateur de la sagesse perçue par ceux qui ont reçu le don du sewataka. Un monde dans lequel les Yaqui ne cherchent ni à dominer, ni à soumettre la nature mais avant tout à recevoir la manifestation des pouvoirs de la nature/surnature, du huya aniya/yo aniya. Par leur relation avec la sacralité symbolique de la nature, les Yaqui accèdent alors à l'espace du mouvement translatif qui provoque la métamorphose ; le « *rêve éveillé* » est cet espace hors du temps, celui du bat-naátaka, vecteur des rencontres dangereuses avec ce qu'Edward Spicer a dénommé « *l'essence du yo aniya* ».

Dans la communauté yaqui, l'importance du « *rêve éveillé* » nous est apparue comme le lien étroit qui a permis aux Yaqui de préserver la *Source*^{Note1827}, comme l'appelle Stéphane Labat, du monde de l'Ancêtre, de Itom'achai. En effet, par le pouvoir du « *rêve éveillé* » les Yaqui créent l'espace autre que le Jitebií, le Yeé sisíbome, mais aussi le guerrier-poète, par la maîtrise de la parole, du sewataka, du langage poétique, du mouvement du corps, etc., empruntent pour vivre l'autre réalité ; ils possèdent un « *langage et des mots qui peuvent être perçus comme des instruments de Pouvoir* »^{Note1828}. Ainsi, à partir de cette observation, nous avons entrevu la suite qu'il faudra donner à notre travail de recherche : reconsidérer la communauté yaqui dans sa relation avec la *Source* de son particularisme identitaire, c'est-à-dire l'existence de la « *surnature* » dans le monde naturel du huya aniya et la manifestation de l'autre côté du monde renfermée dans le yo aniya.

Le rêve est une connaissance, un pouvoir dans lequel se dissimule la véritable portée de la pensée amérindienne, celle de concéder à l'autre réalité la même valeur qu'aux expériences de la vie quotidienne. Il détient ce qu'Octavio Paz a appelé la clef du changement, c'est-à-dire de la métamorphose. Nous sommes confrontés à une énigme qui trouve sa résolution, dans l'en-dehors, dans l'autre de la conscience, dans cet univers de la translation des formes où le rêve, s'il est maîtrisé, peut ouvrir le corps vers sa double réalité. Le pouvoir du rêve est d'induire la translation, la transformation, celle qui par exemple apporte au danseur Venado la connaissance de l'esprit-Cerf, du Sewa yo'eme, celui qui révèle le corps qui métamorphose les corps. Cette métamorphose fixe dès lors la phénoménologie du corps capable de ressentir la présence du monde autre et de saisir qu'à l'intérieur du corps se cache une conscience appréhensible et révélatrice du corps en tant que vecteur du passage vers l'autre réalité du monde : la mort.

Ainsi, le mouvement translatif du corps ou plutôt du double en un, qu'il soit provoqué par l'ingestion de plantes psychoactives, par la danse, le rêve, la transe, le jeûne, la parole entrelacée, etc., répond en définitive, comme le dit Mercedes de la Garza à la « *dualité de la nature humaine* »[Note1829](#).

Le dualisme des Amérindiens, autour d'Ometéotl pour les Nahua, du Sewa Wailo pour les Yaqui, mais aussi de la fleur et de son « *méta-symbolisme* », montre comment, à partir d'une conception différente du corps et de la conscience, ces derniers ont conçu la nature humaine. Ils ont, pourrions-nous dire, reconnu l'existence d'une « *conscience supérieure et libératrice* »[Note1830](#), d'un mouvement de l'univers assurant le retour vers la « *réintégration de la conscience* »[Note1831](#). D'ailleurs, par la capacité des Amérindiens à voir le double en un, s'affirme également ce que nous avons présenté comme le principe actif de l'agent interne/externe, c'est-à-dire que l'intérieur ouvre vers le seul extérieur véritable et possible, celui de la conscience de l'autre moi. En réalité, les Amérindiens, dans leur relation avec la dualité de la nature humaine, ont découvert que le rêve, les fleurs, le nahual, c'est-à-dire « *l'imprégnience* » de l'autre du corps, sont à même de conduire leur double vers la conscience de la mort, vers la seule altérité qui nous échappe encore et qui révèle notre impuissance.

Le corps est « *l'unité dédoublée* »[Note1832](#), telle que le guerrier-poète dans « *fleur et chant* » la ressent quand il s'interroge sur la réalité de sa présence sur terre, sur le souvenir diffus de l'origine du monde et de l'émergence de la vie. Ce sentiment du double renvoie au retour vers l'incrété, celui de la Dualité suprême Ometéotl. Le double est un intérieur qui porte le corps vers son extériorité, vers un espace où l'autre moi provoque la métamorphose et que les Amérindiens appellent nahualisme. Comme le « *rêve éveillé* » chez les Yaqui, le nahualisme, sous ses différentes formes et sa relation avec le rêve, a révélé une connaissance dont nous aurons à reconsidérer l'impact au sein des communautés amérindiennes. A ce propos, nous devons approfondir les points de convergence qui sont apparus entre le yoawa des Yaqui et le yohua des Nahua mais également avec le pouvoir surnaturel du dieu du vent Yohualli Ehécatl. D'autre part, il faudra repenser le nahualisme débarrassé de l'influence évangélistrice occidentale qui au fil des siècles a réduit les particularités du nahual à sa seule capacité de se transformer en bête monstrueuse. Certes le nahual est capable de se métamorphoser mais il est avant tout celui qui possède la connaissance et le pouvoir de la translation du corps vers l'espace autre car c'est par le rêve qu'il appréhende la maîtrise de la dualité. Le nahualisme n'échappe donc pas au mouvement translatif de la conscience, ce mouvement qui permet au nahual de dévoiler toute l'étendue de son art avec, par exemple, les notions de nahualtocáitl nahuatlattolli, l'art de la parole et du « *langage du corps* »[Note1833](#). Ainsi, à l'époque préhispanique, le nahual est celui qui possède la « *sagesse, la magie, le pouvoir, etc.* », celui qui est considéré comme un « *un homme sage, un conseiller, une personne de confiance, sérieuse, respectée, révéérée, dignifiée* »[Note1834](#). Le nahual apparaît alors dans sa véritable dimension, celle qui lui permet par son art du rêve, de la nahualtocáitl, de la « *réintégration de la conscience* », de « *l'imprégnience* », de l'autre moi, etc., de résoudre l'énigme et trouver la clef du changement. Dès lors, comme le « *rêve éveillé* », le nahualisme nous offre de nouvelles perspectives de recherche et dispose les différents éléments de la connaissance Tolteca, c'est-à-dire de la Toltecatl.

Nous sommes en présence d'une tradition très ancienne par laquelle les maîtres de la Toltecatl, ceux qui avaient reconnu le legs de Quetzalcóatl, ont pénétré des domaines de la connaissance qui devaient les

emporter, par le rêve, la « *carte de l'Univers* », la parole de « *fleur et chant* », le mouvement translatif, etc., vers le lieu de la Dualité. Pour les Yaqui, l'accession à ce domaine de la Dualité trouve son accomplissement par la maîtrise du « *rêve éveillé* » ainsi que dans la connaissance du langage poétique et secret des chants du Maáso ou par la compréhension de la parole prononcée par le Pajkoola, le « *Sage de la fête* », dont le langage pénètre l'intemporel du bat-naátaka et des Surem. La poésie du monde yaqui répond sans doute, comme la voie « *fleur et chant* » des Nahua, à cette quête de vérité et de liberté qui aujourd'hui, à défaut de s'exposer au grand jour, cherche à protéger la **Source** de son pouvoir que les Yaqui appellent yo aniya. Dans cet univers, le rêve (le tenku aniya), la parole (la yohe noka des Surem ou du Kuta nokame), les fleurs (le sewa aniya), les animaux (les yoawa), etc., définissent l'autre côté de la réalité du monde et du corps magique (autour des concepts de tonalisme et de nahualisme, pour les Nahua), celle que les Yaqui tentent d'appréhender et de saisir.

Dans cette étude, nous avons essayé de défendre, s'il en est encore temps, la nature profonde et particulière d'un peuple qui, par l'expression et la protection de ses propres codes culturels, renvoie à une façon différente de percevoir la réalité du monde. D'une certaine manière, les Yaqui abordent les phénomènes de la sacralité symbolique de la nature, ceux du « *rêve éveillé* », mais aussi le monde naturel (le huya aniya), conscients que la translation de l'autre se cache à l'intérieur de nous-mêmes. Cette affirmation fait écho à la réflexion de Lévi-Strauss qui écrit qu'une « *formule à laquelle nous avons fait un aussi grand sort que "l'enfer, c'est les autres" ne constitue pas une proposition philosophique, mais un témoignage ethnographique sur une civilisation* »[Note1835](#), c'est-à-dire que les Amérindiens, « *au contraire, proclament que "l'enfer, c'est nous-mêmes" [...] et donnent une leçon de modestie qu'on voudrait croire que nous sommes encore capables d'entendre* »[Note1836](#).

A défaut de trouver l'enfer, les Amérindiens ont tenté de saisir l'autre côté du monde où la mort marque la frontière appréhensible de ce qui nous échappe, de ce qui conduit les Yaqui, et grand nombre d'Amérindiens, à provoquer le mouvement translatif capable de les situer au centre de l'action des quatre coins du monde. D'ailleurs, comme le souligne Ilario Rossi, la « *mythologie du centre occupe une place essentielle dans de nombreuses cultures amérindiennes. Selon cette vision, chaque groupe ethnique se situe au centre du monde dans l'architecture imaginaire du cosmos* »[Note1837](#). Les Huichol, par exemple, con-sidèrent que l'espace du centre « *renvoie à l'accomplissement, à la totalité, au moment où toute chose est à sa place* »[Note1838](#), c'est-à-dire que c'est le centre, le nombril du monde, qui est à l'origine de l'équilibre entre les niveaux des trois quadrilatères porteurs de la « *loi du centre* ». La recherche de l'équilibre, du centre de la personne, c'est pour les Yaqui préserver le Sendero de Dios, le « *Chemin de Dieu* », sur lequel se construit aussi le corps des membres de leur communauté. Il s'agit, en quelque sorte, de parcourir la géométrie du corps et la géométrie ou la géographie de l'espace dans lequel ils vivent, de relier la double polarité du monde, pour reconnaître l'influence des quatre côtés situant l'axe de convergence. Le corps doit agir et ressentir qu'il est l'instrument de la métamorphose, de la translation, qu'il est le centre qui permet d'accomplir la synthèse du principe actif de l'agent interne/externe où se produit l'acquisition du sewataka du danseur Cerf, par exemple. Le « *paradigme du centre* »[Note1839](#), comme le désigne Ilario Rossi, renvoie à la double réalité du monde contenue, pour les Yaqui, dans le binôme du huya aniya/yo aniya, cette double réalité que le jitebíf tente de maintenir par l'équilibre de l'ombre et de la lumière créant l'unité du corps. Le centre élabore la frontière et le passage entre la double réalité vécue par ces hommes, ces Amérindiens, conscients de la dualité du monde, de la continuité de l'existence libérée de l'usure du temps sur le point de rencontre qui transforme les hommes. Enfin, il faut considérer le corps, ou plutôt l'ombre et la lumière (le tonal et le nahual), comme le « *lieu de passage à travers lequel la communication de l'intérieur à l'extérieur (et vive versa) s'effectue* »[Note1840](#).

Tout au long de notre réflexion et de notre travail de recherche, nous avons essayé de valoriser un regard sur le monde, une forme de pensée, dans lequel se construit, autour de nombreux éléments, une logique interne que le concept de la « *loi du centre* » semble définir avec rigueur. La conception et la perception du corps humain par les Yaqui et les Nahua, par exemple, nous a plongé dans une cosmovision dont l'un des éléments fondateur s'est révélé dans l'importance du mouvement qui provoque la métamorphose de l'homme ainsi que sa relation avec la vie/mort, la nature/surnature, le tonal/nahual, etc.

La valeur du corps humain renvoie aussi à la défense de la cohésion au sein d'un peuple comme nous l'avons signalé à propos de la position occupée par les guérisseurs dans la communauté yaqui. Les Nahua, par exemple, croyaient qu'il était très difficile pour un individu de se protéger et de préserver sa bonne santé en dehors des limites protectrices du *calpulli*^{Note1841}, « *hameau* », tout comme dans les croyances yaqui où le guérisseur, en tant que contrôleur social, tient à défendre la « *internalización* » des individus pour que ceux-ci soient les instruments de la pérennité du système en place, c'est-à-dire qu'ils sentent la présence du *huya aniya/yo aniya* comme facteur de déséquilibre et de danger.

Nous pouvons alors envisager, à partir de ces éléments, que l'individu élabore tout une série de conceptions qui, pour les Yaqui, doit lui permettre d'appréhender sur le plan de la nature et de la « *surnature* » que son corps (grâce à ses capacités cognitives, sensibles, axiologiques, etc.) peut trouver son équilibre dans l'expression de la double réalité du monde. La venue au monde du corps, cette entité désormais confrontée à un extérieur, traduit dès lors la nécessité, pour les Amérindiens, d'interroger le corps par rapport à la présence, bien sûr d'un système religieux, mais aussi d'un système magique et mythique. Ce qui est alors en jeu, pour un peuple comme celui des Yaqui, c'est de maintenir la cohésion du corps magique et du corps social, de consolider les liens entre les individus et leur communauté, de reconnaître la dépendance de l'individu envers la société à laquelle il appartient. L'individu doit se rendre responsable et comprendre que c'est par son engagement à défendre ce qui fait de lui un homme libre qu'il œuvre pour le bien-être et l'équilibre de sa société, tandis que par le non respect et le rejet de ce qui fonde la cohésion du groupe, l'individu provoque le déséquilibre. Les bases fondamentales de ce comportement pour défendre la stabilité de la communauté provient, comme le souligne López Austin, de leur croyance en « *un ancêtre commun, protecteur, divin, mais aussi en l'existence d'une force vitale commune. L'individu séparé de sa communauté devenait physiquement vulnérable devant les forces surnaturelles et sa puissance vitale diminuait* »^{Note1842}. Ainsi, dans la communauté yaqui, l'individu, par sa double fonction, autour des valeurs individuelles et communautaires, concourt à la stabilité de l'ordre social et de « *l'ordre cosmique* »^{Note1843}; l'intégrité physique de l'individu dépend, en fait, de sa relation avec les autres « *membres de la communauté, le respect de ses obligations sociales, le respect de ses supérieurs et l'observance des actes pieux* »^{Note1844}. Mais, les Yaqui ou les Nahua, vont encore plus loin car l'individu, par sa nature même, doit saisir que ses « *obligations et sa responsabilité ne cessaient pas avec la mort* »^{Note1845}, c'est-à-dire que la mort apparaissait aussi comme le lien qui maintenait l'équilibre entre les vivants et les morts mais surtout, comme le dit à nouveau Alfredo López Austin, avec le cosmos.

Enfin, dans ce travail, les Yaqui, nous ont placé devant un mode d'existence qui pour ces derniers se manifeste comme une lutte continue contre les dangers capables de provoquer les déséquilibres inhérents à la présence de la puissance du *huya aniya/yo aniya*, un univers dans lequel ces hommes, par leur comportement (la valeur axiologique, par exemple), tentent de consolider la cohésion de la communauté ainsi que l'ordre du corps social et du corps magique. La pensée amérindienne, celle des Yaqui et des Nahua, dans sa perception du corps (le double en un), de la double réalité du monde, de la cohésion du groupe, du maintien de l'équilibre, de la défense des limites sacrées, etc., nous a confronté à un corps créant un mouvement, un rythme (celui de la poésie et du chant, par exemple), soucieux de trouver l'axe qui unit les contraires, ce nombril cosmique qui imprime le mouvement à partir duquel l'être guerrier saisit, comme Quetzalcóatl, la translation du centre qui se transforme en homme ou bien du Cerf qui se métamorphose en homme.

L'univers amérindien, nous confronte à une réalité différente, à une réalité qui n'est pas une affaire de bivalence entre le bien et le mal, entre le vrai et le faux, mais une affaire de pouvoir, de connaissance, que les Yaqui appréhendent par le corps magique, celui du « *rêve éveillé* ». « *Tout homme a le rêve qu'il mérite* »^{Note1846}, a écrit Baudelaire, mais dans le monde amérindien ce rêve nous entraîne vers une terre où « *chaque homme peut, grâce au don des rêves, se confondre avec l'au-delà* »^{Note1847}. Les Yaqui sont une société du rêve et ils défendent cet espace de l'autre réalité parce qu'il représente des expériences aussi réelles que celles de la vie quotidienne, des expériences du corps magique conscient de son altérité (de sa dualité) et du pouvoir ancestral du *huya aniya/yo aniya*.

LEXIQUE YAQUI

Aspects linguistiques Note 1848 .

Vocables :

a, phonème qui représente un son vocalique central bas /a/

e, phonème qui représente un son vocalique antérieur médian /e/

i, phonème qui représente un son vocalique antérieur haut /i/

o, phonème qui représente un son vocalique postérieur médian /o/

u, phonème qui représente un son vocalique postérieur haut /u/

Consonantes :

p, phonème qui représente une occlusive labiale sourde /p/

t, phonème qui représente une occlusive alvéolaire sourde /t/

ch, phonème qui représente une affriquée palatale sourde /č/

k, phonème qui représente une occlusive vélaire sourde /k/

´, graphie qui représente une occlusive glottale (saltillo en espagnol) /ʔ/

b, phonème qui représente une occlusive labiale sonore /b/

g, phonème qui représente une occlusive vélaire sonore /g/

bw, phonème qui représente une fricative labio-vélaire sonore /bw/

s, phonème qui représente une fricative alvéolaire sourde /s/

j, phonème qui représente une fricative aspirée /h/

m, phonème qui représente une nasale labiale sonore /m/

n, phonème qui représente une nasale alvéolaire sonore /n/

l, phonème qui représente une alvéolaire sonore liquide /l/

r, phonème qui représente une alvéolaire sonore liquide /r/

w, phonème qui représente une semi-vocale labiale /w/

y, phonème qui représente une semi-vocale palatale /y/

Achai'yowe : Père ancestral.

Aniabailu'tek : Monde qui se termine ou le climat agréable s'est terminé.

Bat-naátaka : Temps mythique, composé de ba, « eau » et de taka, « corps ».

Baa wooi : Héron ou Coyote d'eau.

Baakot : Serpent.

Báapo wéhai : Tambour d'eau.

Bakatebe : Roseau long (Carrizo largo).

Bastakoim : Tache de fourrage, la Petite Ourse.

Bastekoim : Maillet de pâturage, la Grande Ourse.

Bato : Baptême.

Bobok : Crapaud.

Bwere choki : Grande étoile.

Bwiya : Terre.

Cáhita : Rien.

Chapayeca : Nez long.

Choki : Étoile.

Choni : Cuire chevelu, fétiche ou petite poupée.

Chiktura : « Perte de l'orientation ».

Chupúkame : Serpents à sept têtes.

Etehoim : Parole, Conseil du peuple.

Guochimea : Sauterelle qui tue.

Hia : Voix.

Huya aniya : Monde des Arbres ou de la Montagne.

Iore sisibo : Ensorceler.

Itom'achai : Notre père.

Itom'aye : Notre mère.

Jeká : Vent.

Jiak biba : Tabac yaqui.

Jíniam : Voile.

Jitebií : Guérisseur.

Junak eame : Celui qui sait ou Sage.

Jusaka : Guerre.

Júu Swari : Sage.

Kama : Caïman ou Léopard.

Koba : Tête.

Kobanao : Autorité, Gouverneur, composé de koba, « tête » et de nao, « racine ».

Koko aniya : Monde des morts.

Kopariam : Chœur.

Kutahisoa : Bâton.

Kutanaca : Champignon de l'arbre.

Kuta nokame : L'Arbre prophète ou Arbre qui parle.

Kuta Wakía : Arbre sec (c'est aussi le nom d'un insecte, la Mante religieuse).

Maáso : Cerf.

Maásobuikame : Chanteurs du Cerf.

Maáso saila : Cerf-frère.

Maáso yi'iwa : Danse du Cerf.

Machi choki : Étoile lumineuse.

Maejto : Prêtre.

Malichi : Le petit Cerf fleur.

Mamni : Main.

Matachinim : Les Soldats de la Vierge.

Matuz : Charbon.

Mecha : Lune.

Mochik : Tortue.

Morea : Sorcellerie et pouvoir mental.

Moreakame : Sorcier.

Nahua ou nao : Racine de l'arbre.

Naji : Libellule.

Nao'aniya : Monde de l'épi de maïs.

Nooka : Parler.

Pajkoola : Danseur, le « Sage » de la fête.

Pocho'oria : Montagne.

Seataka : Corps de fleur, Fleur du corps (le pouvoir de la fleur).

Sem taka : Corps complet.

Sewa aniya : Monde des fleurs.

Sewa jamut : Femme fleur.

Sewa Wailo : Fleur petit frère.

Sicu : Nombriil.

Suawaka : Étoile filante, Météore.

Surem : Étymologie inconnue, Ancêtres des Yaqui.

Susuákamem : Celui qui prend soin, organisation d'Anciens.

Ta'awame : Sagesse.

Ta'ha : Soleil.

Tamp'aleo : Joueur du tambour et de la flûte.

Teeka aniya : Univers céleste.

Temahtim : Officiants des rites chrétiens.

Tenjahueme : Bouche ouverte.

Tenku aniya : Monde des rêves.

Teochia : Bénédiction.

Teopixque : Prêtre.

Teopo : Dieu à l'intérieur.

Teta : Pierre.

Teta aniya : Monde minéral.

Toli : Rat.

Torocoyori : Personne de couleur clair-foncé.

Tuka aniya : Monde de la nuit ou de l'ombre.

Ute'a : Pouvoir interne ou force spirituelle.

Vari sehua : Fleur fraîche ou la Divinité fleur.

Waehma : Carême.

Wooi : Coyote.

Yaitowi : Ce dont nous sommes faits ou le créateur des hommes.

Yaut : Chef.

Yeé sisíbome : Chaman.

Yeeme : Celui qui danse.

Yeka : Nez.

Yo aniya. Monde des pouvoirs ancestraux.

Yo'emia : Homme.

Yomo'omoli : Ancien et enchanté.

Yomumule : Esprit de l'Antilope.

Yomumuli : Abeille enchantée.

Yoo : Ancestral, magique et enchanté.

Yoobwa : Monde de l'Ancêtre. Étymologie incertaine.

Yooeta : Maître, Santiaguillo.

Yori : Blanc.

Yua'u'ra : Autorité, gouvernement.

Yueta : Souffle du vent.

Yukke : Pleuvoir.

Yukke'u : Pluie.

Yukujeca : Vent, pluie, orage.

Yúk'u óm'té : Tonnerre dans le ciel.

Yuku ya'ut : Dieu de la pluie.

LEXIQUE NAHUATL

Amictlan : Eau profonde, Lieu des morts.

Amiztlatoque : Seigneurs de la chasse.

Amoxhuaque : Ceux qui racontent les livres, les peintures.

Amoxtli : Livre.

Atlayahuican : Lieu des eaux et des brumes.

Ayauhmiclan : Abîme, précipice de brumes.

Camaxtle : Étymologie incertaine, Dieu de la chasse et des Chichimeca.

Cem-anahuac : Sur le pourtour ou l'anneau complet de l'eau.

Cempohualtonalli : Compte de la vingtaine.

Centéotl : Dieu du maïs.

Centzon Huitznáhuac : 400 cactus.

Centzon Mimixcoa : 400 serpents de nuages.

Citlalcueye : Celle qui a une jupe d'étoiles.

Chalchihuatl : Liquide précieux.

Chalchiuhmichhuacan : Lieu où se trouve les poissons de pierres précieuses vertes.

Chalchiuhtlatónac : Celui qui donne l'éclat du jade.

Chalchiuhtlicue : Jupe de turquoises.

Chalchiuhtonayo : Dieu de la pierre précieuse.

Chicomecóatl : Sept Serpent.

Chiconauhmicltan : Neuvième demeure de la mort.

Chicnauhnepanihcan : Lieu des neuf confluences ou lieu des neuf étages.

Cipactli : Caïman.

Cihuacóatl : Femme serpent.

Cihuapipiltin : Déeses célestes.

Cihuateteo : Femmes déesses.

Citlalicue : Jupe lumineuse d'étoiles.

Citlaltónac : Astre qui fait luire les choses.

Coatlicue : Femme serpent ou la jupe de serpent.

Coyolxauhqui : Qui a des grelots peints sur le visage.

Cuauhcióhuatl : Femme aigle.

Cuauhtemalla : Lieu du dépôt de l'arbre.

Cuauhtémoc : Soleil dans son déclin ou Aigle qui est tombé.

Cuauhtlehuánitl : Aigle qui monte.

Ehécatl : dieu du Vent.

Huehuetéotl : Dieu ancien ou vieux.

Huitzilopochtli : Colibri de la gauche.

Ilhuicaatl : Eau céleste.

Ilhuicacmatini : Savant connaisseur des ciels.

Ipalnemohuani : Celui par qui tous vivent.

Itlachiayán : Où l'on regarde ou Mirador.

Itzehcayan : Où souffle le vent d'obsidienne.

Itzcóatl : Serpent d'obsidienne.

Itzpapálotl : Papillon d'obsidienne.

Macehualli : Ceux qui ont été mérités par la pénitence.

Macuilxochiquetzalli : Cinq fleur précieuse.

Macuilxóchitl : Cinq fleur.

Malinalli : Herbe torsadée.

Metzli : Mois.

Mexictli : Nombriil du maguey.

Mictecacíhuatl : Dame de la contrée des morts.

Mictlan : Contrée des mort.

Mictlantecuhitli : Seigneur de la contrée des morts.

Mixcóatl : Serpent de nuage de pluie.

Mocihuaquetzque : Femmes courageuses.

Moctezuma : Celui qui devient furieux.

Moyocoyani : Celui qui s'invente lui-même et qui se pense lui-même.

Moyocoyatzin : Créateur.

Nanáhuatl : Qui a des bubons.

Nappatecutli : Seigneur quadruple ou des quatre lieux.

Ollin : Mouvement.

Ollintonatiuh : Soleil de mouvement.

Omecíhuatl : Dame deux.

Ometecuhitli : Seigneur deux.

Ometéotl : Dualité suprême.

Omeyocan : Lieu de la dualité.

Piltzintecuhitli : Dieu enfant.

Quetzalcóatl : Serpent à plumes.

Quetzalhuéxotl : Saule précieux.

Quilaztli : Étymologie inconnue.

Tamatiliztli : Sagesse ou savoir.

Tamoanchan : Lieu d'où nous descendons.

Tecuciztécatl : Coquillage marin (son autre nom est Nahui Técpatl, « *Quatre Silex* »).

Teixcuitiani : Qui fait prendre un visage aux autres.

Temazcalli : Maison des bains de vapeur.

Temazcalteci : Grand-mère des bains de vapeurs.

Teoatl : Eau divine.

Tepeyolohtli : Cœur de la montagne.

Teteoinnan : Mère des dieux.

Tezcacuáhuítl : Arbre aux miroirs.

Tezcatlanextia : Miroir qui fait apparaître les choses.

Tezcatlipoca : Miroir qui enfume.

Teyocoyani : Inventeur de gens, d'hommes.

Tlácatl : Homme ou « diminué ».

Tlacotontli : Petit bâton.

Tlahuizcalpantecuhtli : Seigneur de la maison de l'aube.

Tlaiximatini : Connaisseur des choses par expérience.

Tlallamanac : Qui soutient la terre.

Tlallichcatl : Celui qui la couvre de coton.

Tlalliyollo : Cœur de la terre.

Tlalocan : Paradis terrestre.

Tlálloc : Vient de la terre.

Tlaltecuhthli : Seigneur/Dame de la Terre.

Tlaltetecuín : Celui qui saute en blessant la terre.

Tlalticpac : Sur la terre.

Tlalxicco : Nombriil de la terre.

Tlateumatini : Sage dans les choses de Dieu.

Tlatolmatini : Sage par la parole.

Tlayolteuviani : Cœur divinisateur des choses.

Tlazoltéotl, Déesse de l'amour.

Tlillan Tlapallan : Lieu du noir et du rouge.

Tloque Nahuaque : Seigneur du proche et du contigu.

Toci : Notre Grand-mère.

Toloatzin : Dieu à la tête penchée.

Toltecáyotl : Toltéquité.

Tonacacíhuatl : Dame de notre nourriture.

Tonacacuahuítl : Arbre de la vie ou souche de la sustentation.

Tonacacuauhtitlan : Entre les arbres de la vie.

Tonacatecuhtli : Seigneur de notre nourriture.

Tonacaxochincuahuitl : Arbre fleuri de notre nourriture.

Tonacayahua : Celle qui possède notre nourriture.

Tonacayotl : Arbre de la vie.

Tonalámatl : Livre ou Codex des destins.

Tonalli : Jour, signe, énergie, etc.

Tonalpohualli : Compte des destins, divisé en 13 mois de 20 jours.

Tonalpouhque : Celui qui compte les jours ou le décideur d'horoscope.

Tonalteuhctin : Seigneurs du jour.

Tonantzin : Notre Mère.

Tonatiuh : Celui qui fait le jour.

Totepeuh : Notre conquérant.

Tzitzimicíhuatl : Femme de l'enfer.

Tzitzímitl : Flèche qui pénètre.

Tzontémoc : Celui qui est tombé la tête la première.

Ueutilitzli : Vieillesse.

Xihuitl : Calendrier solaire ou agricole, composé de 18 mois de 20 jours, plus 5 jours néfastes.

Xilonen : Epi de maïs.

Xipe Totec : Notre Seigneur l'écorché.

Xiuhcōatl : Serpent turquoise ou Serpent torche.

Xiuhmolpilli : Feu nouveau.

Xiuhtecutli : Seigneur du feu et de l'année.

Xochiatlalpan : Sur la terre des fleurs.

Xochicahuaca : Celui qui possède des fleurs, des enchantements.

Xochincuahuitl : Arbre fleuri (étymologie incertaine).

Xochipilli : Fleur précieuse.

Xochitlahtolli : Parole fleurie.

Xochitlicacan : Où se dressent les fleurs.

Xochitónal : Fleur de jour.

Xochiyaoyotl : Guerre fleurie.

Xólotl : Étymologie inconnue, Dieu chien.

Yacatecuhtli : Seigneur qui sert de guide.

Yaocíhuatl : Femme guerrière.

Yeztlaquenqui : Celui qui est vêtu de rouge.

Yoaltícitl : Médecin de la nuit.

Yohualli : Nuit.

Yohualteuhctin : Seigneurs de la nuit.

Yoliliztli : Le mouvement des vivants.

Yollotl : Cœur ou la raison de son mouvement.

Yoltéotl : Dieu dans le cœur ou cœur divinisé.

Yuhcatiliztli : Exister d'une façon déterminée.

Zacatontli : Petites herbes.

APPENDICE

Contes, mythes et légendes yaqui

La primera fiesta. El origen de las fiestas.

Yomumuli era un cazador que vivía cerca del pueblo de Huírivis. Era un hombre viejo, y tenía dos hijos gemelos que se llamaban Yomumulim. Un día el viejo, caminando por el monte, oyó el sonido de un tambor. A pesar de que se acercó donde se escuchaba el tambor, a pesar de que hizo un esfuerzo por encontrar al músico, no pudo ver nada. En esos días, nadie conocía los tambores, ni las pascolas. Así que Yomumuli estaba escuchando el primer tambor en la tierra de los yaquis. Al día siguiente regresó al mismo sitio y el tamborilero tocó una canción muy bonita. Yomumuli, que estaba encantado con la música, buscó al músico, pero no lo encontró. Regresó a su huerto y habló de esto a sus gemelos, Yomumulim. Estos dos niños eran muy obedientes. Su padre les dijo : « Regresen al lugar donde estuvimos hace cuatro días, cerca de una pila de espinas. Ahí no sé exactamente dónde, puede escucharse una cosa hermosa que hizo alegrar mi corazón. Vayan entonces, para ver si también pueden oírlo. Pero no se acerquen a las espinas ». Los gemelos Yomumulim fueron al monte. Cuando llegaron al lugar, el tambor estaba tocando las piezas más bellas. Los Yomumulim escucharon. El tamborilero terminó, y, detrás del montón de espinas, que eran de *cholla*, *mesquite* y *piraya*, apareció toli. Toli es una especie de rata que a veces es llamada *bwiya toli* porque vive bajo una pila de espinas de cactus que le sirve como nido.

Toli salió, saludando a los gemelos, dijo « Vengan a mi casa ». « Gracias, pero no podemos porque nuestro padre nos ordenó no acercarnos más a esas espinas ».

« ¿Y qué más les dijo su padre? », preguntó *bwiya toli*. « Bien, nuestro padre nos envió para oír ese sonido que sale de tu casa ».

« Bien, eso se llama tambor », dijo *bwiya toli* mostrándoselo. « Y esto se llama flauta » dijo mostrándoles una flauta de carrizo.

« Ah, sí gracias » dijeron los Yomumulim. Cuando llegaron a casa contaron esto a su padre, Yomumuli. Unos días después, nuestra madre Eva llegó a casa de Yomumuli. Le dijo al viejo « Desde ahora habrá fiestas religiosas. Desde ahora tú eres el moro *yaut*. Tus hijos harán cohetes. Mañana debes ir a ver a *bwiya toli* y decirle que tendrán una fiesta y que debe venir a tocar. Después de eso, ve con el Diablo y que venga a bailar pascola. « Yomumuli hizo todo eso. *Bwiya toli* aceptó presentarse con su tambor y su flauta, pero el viejo Satán dijo : « No iré a bailar, en cambio enviaré a mi hijo. « El Diablo dijo a su hijo « Debes ir a la fiesta y hacer cosas divertidas para hacer reír a todos los yaquis. Pero hay una cosa : van a darte tres cohetes para quemar. No quiero que los enciendas ». « Muy bien » dijo el diablito, y se fue a la fiesta. Tan pronto como llegó le dieron tres cohetes « No puedo encenderlos », dijo. « ¿Y por qué no? » dijo el fiestero. « Mi padre no quiere que lo haga ». « Bueno, ahora eres un pascola, y es obligación de los pascolas quemar cohetes ».

Los cohetes son sagrados y se queman a la hora de la oración. Quemándolos, el Diablo y los otros espíritus malos huyen de las cosas santas. « Por esta razón, el Diablo dijo a su hijo « No quemes cohetes ». El Diablo quería ver a su hijo bailar pascola, así que estaba escondido detrás de unas ramas. Cuando le dieron los cohetes al diablito, los quemó y los lanzó directo hacia el viejo Satán. Satán corrió tan rápido como un pájaro. A las primeras horas del amanecer, regresó, pero otra vez quemaron cohetes y tuvo que huir. Desde entonces, el Diablo no puede asistir a las fiestas.

Bien, de esta manera, Yomumuli descubrió el primer tambor y flauta, los de *bwiya toli* quien hizo la primera fiesta.

(Giddings, R. W., 1959 : 58-59)

Bobok. El origen de la lluvia.

En tiempos antiguos, en la región yaqui, el agua escaseó por un gran periodo de tiempo. Los yaquis sufrían una sed que los devastaba. Los ojos de agua se secaron. Los yaquis hicieron pozos y no encontraron agua. Las rocas parecían carbones. Toda la región yaqui se quemaba por la falta de agua. Los Indios apaciguaban su sed con algunas plantas semi-verdes. Por esa necesidad, intentaron enviar un mensaje a Yuku, el rey de la Lluvia. Primero, le ordenaron al gorrión. Fue directo al rey de la Lluvia. Después de saludarlo de parte de los ocho pueblos, el gorrión dijo a Yuku : « Me ordenaron te pidiera el favor de la lluvia ».

A esto respondió el rey, diciendo : « Con gusto. Vete sin preocupación. Dile a tus jefes que habrá lluvia ». El gorrión descendió a la velocidad de una centella. Pero antes de llegar con los yaquis, el mundo se llenó de nubes. Comenzaron los rayos. Un huracán alcanzó al gorrión. El agua, por tanto, nunca llegó a la tierra yaqui.

Viendo que el gorrión no regresaba, los yaquis ordenaron a la golondrina realizar la misma misión. La golondrina voló donde el rey de la Lluvia, suplicándole de parte de sus jefes que les enviara una poca de agua, porque los yaquis morían de hambre. El rey respondió de buen humor : « Ve sin preocupación con tus jefes. Atrás de ti, llegará la lluvia ».

La golondrina voló de regreso, pero al igual que el gorrión, fue destruida por el rayo y el viento. Ni ella ni una gota de lluvia llegaron a la tierra yaqui.

Entonces, los líderes de la tribu, desesperados, no sabían a quién enviar, hasta que se acordaron del sapo. Trataron de localizarlo y finalmente supieron dónde estaba. El sapo estaba en un lugar llamado Bahkwam, que significa « Laguna » y que ahora es el pueblo de Bácum. Ahí encontraron al sapo, Bobok.

Le dijeron que fuera a una junta en un lugar cercano a Vicam. Ahí se encontraron los líderes principales de los ocho pueblos. El sapo se presentó y le dijeron : « Debes ir con el Dios de la Lluvia y rogar por la lluvia para todos nosotros ».

« Muy bien » dijo el sapo. « Con su permiso me retiraré para alistarme para mi viaje de mañana. Espérenos a mi y a la lluvia. « Se fue a la laguna Bahkwam y visitó a un amigo que era mago quien lo convirtió en murciélago. El pidió prestadas unas alas de murciélago.

Al día siguiente, Bobok voló hacia las nubes y encontró al rey de la Lluvia. Después de saludarlo de parte de sus jefes, Bobok dijo : « Señor, no trate tan mal a los yaquis. Envíenos una poca de agua para beber, porque morimos de sed ».

« Muy bien » respondió el rey de la Lluvia, « Adelante, no te preocupes, la lluvia te seguirá muy aprisa ».

Bobok fingió partir, pero realmente se metió bajo la puerta de la casa del rey de la Lluvia. Después el cielo se nubló, se vieron rayos, se oyeron truenos y comenzó a llover. La lluvia alcanzaba a la tierra pero no tocaba a Bobok. Bobok se detuvo, y empezó a correr hacia lo alto. Entonces Bobok subió más allá de la lluvia, diciendo « Kowak, kowak, kowak ».

La lluvia, oyendo al sapo, empezó a caer de nuevo. El sapo dejó de cantar, y la lluvia, pensando que el sapo estaba muerto, se calmó otra vez. Entonces Bobok empezó a cantar yendo desde la lluvia hacia la tierra. Al fin, la lluvia llegó a la región yaqui, todavía buscando al sapo para matarlo.

Llovía por toda la tierra, y de repente hubo muchos sapos, todos cantando, Bobok regresó las alas de murciélago a su amigo mago y vivió tranquilamente en su laguna, Bahkwam ».

(Giddings, R.W., 1959 : 60)

El primer fuego. El origen del fuego.

Ahora hay fuego en todas las rocas, en todas las ramas. Pero hace mucho no había fuego en el mundo, y todos los yaquis y los animales y las creaturas del mar, todo lo viviente, se reunieron en un gran concilio para comprender por qué no había fuego.

Ellos sabían que debía haber fuego en algún lugar, tal vez en el mar, quizá en alguna isla, o al otro lado del mar. Por esta razón, Bobok el Sapo, se ofreció a ir por el fuego. El cuervo se ofreció a ayudarlo y también el correcaminos y el perro.

Estos cuatro, los animales alados y el perro, quisieron ayudar. Pero Bobok el Sapo, él solo, sabía sumergirse en el agua del mar sin morir.

El Dios del Fuego no permite que nadie se lleve el fuego. Por esto, aún envía centellas y rayos a quien lleva una luz o fuego. Siempre los mata. Pero Bobok entró a la casa del Dios del Fuego y robó el fuego. Lo llevaba en su boca, viajando por el agua. Los rayos y los truenos hacían mucho ruido y provocaban muchos destellos. Pero Bobok continuó su camino, a salvo entre las aguas. Entonces se formaron pequeños remolinos de agua llena de basura y desperdicios de madera. De repente, no sólo había un sapo, sino muchos de ellos nadaban en el agua, muchos, muchos sapos. Todos cantaban llevando pedacitos de fuego. Bobok se había encontrado a sus hijos y le había dado fuego a uno, después a otro, hasta que cada uno lo tuvo. Estos llevaron el fuego a la tierra donde esperaron al perro, al correcaminos y al cuervo. Bobok dio su fuego a los que no podían entrar en el agua. El Dios del Fuego vio esto y lanzó rayos al cuervo y al correcaminos y al perro. Pero muchos sapos siguieron llegando y llevaron el fuego al mundo. Estos animales iluminaron todas las cosas del mundo. Lo pusieron en las rocas y en las ramas. Ahora los hombres pueden hacer fuego con árboles porque las ramas tienen fuego en ellas.

(Giddings, R. W., 1959 : 63)

Tukawiru.

Sabemos que todos los animales tienen un padre, o un líder de su clase, las águilas, los zopilotes, todos. El jefe de los zopilotes se llama Tukawiru, o Zopilote Nocturno, nadie sabe dónde vive Tukawiru ni siquiera las propias aves.

Sucedió una vez que un joven entró en un juego con un tahúr, un diablo, o quizá alguien empleado por el diablo. Este jugador le ganó todo el dinero al joven. Después le ganó hasta las ropas. Cuando todo estuvo perdido para el joven, el jugador dijo : « Apostaré mil pesos a tu alma, pero no ahora, debes venir a mi casa ». « ¿Dónde vives? » « En la casa del viento ». Entonces el jugador le pidió a todos los animales que vuelan ir con él, y trataron de encontrarlo día y noche y el jugador le dijo al joven : « Ellos me buscan, ahora te llevaré a la casa del viento. Es un viaje peligroso, debes llevar en la mano unos trozos de hígado. Viajaremos por tres vientos distintos. Cada vez que crucemos uno de esos vientos debes gritar *Hesuta achai* (Padre Jesús) y poner un trozo de hígado en mi boca. « El joven subió al lomo de Tukawiru — porque era él — y cerró los ojos, como se lo ordenó. Volaron muy aprisa. El primer viento era muy amargo, y el joven dio al pájaro gigante un trozo de hígado. El segundo viento era apestoso, cruzaron de la misma manera y encontraron el tercero y más terrible viento, que era muy espeso. Así, desde la medianoche hasta el amanecer el joven montó en el lomo de Tukawiru.. Después de gritar « *Hesuta achai* » tres veces y darle de comer tres veces a Tukawiru, llegaron. El diablo se detuvo. Estaba a doscientos pies de un árbol alto. Desde ahí el joven vio una casa blanca que es la casa del viento; quien vivía ahí no era el viento, sino el amo del viento.

Tukawiru dijo : « Amigo mío, entra en la casa, ve a la cocina y mi hija te dará algo de comer ». La hija del diablo no era mala como lo eran sus hermanas y padres. Por eso, su padre la obligaba a ser su cocinera y sirvienta. Ella recibió bien al joven y él le gustó más que a su padre. Al diablo no le importaba su hija porque

ella hacia cosas buenas. Tenía otras hijas a quienes amaba por sus malas intenciones. Todo estaba a favor del joven porque Jesucristo lo cuidaba, el diablo quería matarlo, pero no podía.

El sol salió para trabajar, porque todos debemos trabajar, y el diablo dijo al joven : « Hoy sembrarás la tierra » y señaló veinte acres. Era mucha tierra para sembrar y no tenía ayudante, pero la muchacha dijo : « Yo te ayudaré ». Le mostró un azadón diciendo : « Llévate este azadón al campo y dile que siembre ». El joven lo hizo y el azadón trabajó todo el día, terminando al atardecer. Al día siguiente el diablo le dijo al joven que cosechara el trigo que había sembrado, porque ya estaba maduro. De nuevo la hija del diablo aconsejó al joven, y el trigo estaba cosechado. Otro día el diablo señaló un montón de leña a cierta distancia de la casa. « Corta esa madera », ordenó. La joven dio al muchacho un hacha y la leña se cortó. Pero el diablo comenzó a sospechar de la muchacha ; al día siguiente dijo al joven : « Ahora vas a construir un templo, como los que usan los sacerdotes ; quiero ir a misa.

« Entonces, el joven, la hija del diablo y Jesucristo construyeron un templo. Entonces, la muchacha dijo al joven : « Quisiera llevarte lejos, vámonos esta noche ». La muchacha se llamaba Tosalisewa, que significa Flor Blanca.

Todas las noches sus padres acostumbraban llamarla a cada hora para saber si aún estaba ahí. Ella siempre respondía : « Aquí estoy ». Esa noche su padre la llamó y no hubo respuesta. Los dos amantes ya estaban lejos, habían cruzado los tres vientos gritando « *Hesuta achai* ». Llegaron a la playa donde Flor Blanca tenía un bote escondido en los tules. Mientras tanto el diablo los persiguió jugando *womi* para ir más aprisa, pateando una pelota delante de él. Cuando el diablo llegó a la playa hizo un bote ; cuando iba a atraparlos, la chica convirtió al muchacho en renacuajo y ella se convirtió en planta acuática que se mueve suavemente y juega bajo el agua. Como el diablo no pudo atraparlos, regreso a su casa, pero la madre de Flor Blanca dijo que ella misma iría a buscarlos, y así lo hizo. La esposa de Tukawiru era aún más poderosa que su esposo. Mientras los perseguía, jugaba *ochia bweha*. Este es un antiguo juego yaqui jugado por las mujeres. Una pelota de madera se arroja con una canasta, y se le persigue como jugando al *womi*. La mujer del diablo atrapó a los dos entrando en El Yaqui pero no pudo seguirlos más lejos. Entonces la mala madre dijo a Tosalisewa que ella amaba al joven pero que a éste no le importaba. Y así fue. En Guaymas el muchacho encontró a su verdadera esposa y se olvidó de Tosalisewa.

(Giddings, R. W., 1959 : 68)

Suawaka.

En los tiempos antiguos, había serpientes de siete cabezas. Vivían al noroeste de Guaymas cerca de una colina que tiene dos salientes pequeñas ; se llama Takalaim. Las serpientes de siete cabezas también vivían en otra colina, río abajo y cerca de la plaza, llamada So'ori. La gente de esos tiempos decía que si un yaqui se casaba con una pariente, se convertiría en serpiente. Iría a la colina como un gusano y en un año le crecería una cabeza. A los dos años, tendría dos cabezas, y a los tres años, tendría tres. Y así sucesivamente, cada año hasta tener siete. Entonces, estaría lista para salir. Cuando estas serpientes salen, provocan un viento terrorífico e inundaciones. Suawaka está arriba observándolas, sabe que salen cada siete años, entonces, Suawaka arroja un arpón de fuego. Esta es la estrella fugaz que vemos en la noche. Suawaka apresa entonces a la serpiente y la sube a su suegra y a su suegro y a su esposa. El suegro es Yuku, el dios del trueno y del rayo, la esposa de Yuku es la lluvia, ellos comen esa clase de serpientes. Cada siete años, Suawaka desciende a Takalaim y a los siete años siguientes va a So'ori. Así Yuku y su familia siempre tienen carne. Pero si Suawaka no baja cuando empieza a salir una serpiente de la colina, hay mucho viento y lluvia. Una vez un hombre estaba pescando cerca de Guaymas ; salió en una canoa cuando vio bajar a Suawaka y matar a una serpiente de siete cabezas. « ¿Qué estás haciendo? », preguntó el pescador. « Mato serpientes », dijo Suawaka. « ¿Dónde vives? » « Allá arriba ». « Llévame a tu casa », dijo el pescador. « Muy bien », dijo Suawaka ; puso la carne de serpiente en sus hombros y arriba puso al pescador. « Cierra tus ojos », dijo Suawaka. El hombre lo hizo y volaron al otro mundo. El pescador abrió los ojos y vio carne de serpiente por todas partes. Esa carne no le gustaba. También

había escaleras por todas partes. La esposa de Suawaka dijo : « Pruébala, la carne es deliciosa », pero el hombre no podía comerla, pero no había otra cosa que comer. Al fin, la mujer dijo a Suawaka : « Creo que este hombre morirá, no puede comer, no se por qué lo trajiste aquí, sería mejor llevarlo abajo de nuevo, Miguel ». (El es realmente Suawaka pero a veces lo llaman San Miguel). « Llévame de nuevo a la tierra », dijo el hombre. « Está bien, llévate esta escalera de serpiente para que tu pueblo la vea. Así otros no querrán venir aquí, cierra los ojos. « Regresaron rápidamente. El pescador mostró a los Yaquis la escalera de serpientes y todos tuvieron miedo. Se dice que Yuku ; el suegro de Suawaka es muy iracundo con él, cuando Suawaka baja a la tierra. Yuku el tuerto le arroja bolas de luz. Este es el cuento. Aquí termina.

(Giddings, R. W., 1959 : 56)

La inundación y los profetas. Origen de El Yaqui.

Lo que aquí se presenta fue tomado del martirologio del periodo de la inundación universal. De esta catástrofe se salvaron aquéllos de donde vienen las generaciones de *Yaitowi* el hombre justo y perfecto.

Yaitowi, en su tiempo, caminaba con Dios en los días en que las aguas ascendían sobre la tierra destruyendo todas las cosas vivientes, al igual que el cielo, la tierra y el agua ; hasta los pájaros que volaban sobre la tierra en el cielo fueron destruidos.

Sucedió que en el séptimo día de febrero, las aguas de la inundación cubrieron la tierra. En esos días de *Yaitowi*, en el año 614, el día decimoséptimo del mismo mes de febrero llovió sobre todo el mundo. La lluvia continuó por catorce días y catorce noches. Desde que la bendición terminó, todo lo vivo, y toda sustancia de vida fue destruido. Las aguas ascendían y crecían sobre la tierra, destruyendo todas las cosas vivientes, después de haber acabado con los días de los hombres y las mujeres.

A partir del decimoséptimo del mes de julio hasta el primero de octubre, las aguas retrocedieron, y apareció lo alto de las colinas. El primer día de noviembre, el agua se retiró de la superficie de la tierra. *Yaitowi* y otros trece, así como once mujeres estaban a salvo en la colina de *Parbus* que ahora se llama *Maatale*, y en la colina de Jonas once almas y una mujer llamada —*Emac Dolores*, se salvaron.

La mujer desapareció al séptimo día, convirtiéndose en una estatua de piedra, ahora la Montaña *Matuakame*. En la colina Egosin, ahora llamada *Tosalkawi*, seis se salvaron, y tres de *Mount Tohowaki*, ahora llamada *Rehepakawi*. En el Golgota ahora llamado *Te'etpa'aria*, se salvaron *Fou Emac* y dos más. De *Otameahui* y la sierra Sinai, ahora llamada *Samawaaka*, un hombre llamado *Vaculo* y una mujer, Domicilia que es un ángel, se salvaron siete pájaros, siete asnos, siete perritos. También de la sierra de Vaber, ahora *Yotoitakuse'epo*, un hombre llamado *Ekitoyis* y una mujer, *Paresenobis*, sobrevivieron. Posteriormente, sucedió que dos ángeles llegaron a las colinas de Sinai, al amanecer. *Vaculo* y *Fou Emac* estaban sentados sobre una roca, cantando el Himno Sagrado. Al ver a los ángeles, se levantaron para recibirlos, haciendo reverencias hacia la tierra Y el cielo. Se dirigieron así a los ángeles : « Bien caballeros, enviados por su Dios a este valle de lágrimas, les suplicamos que nos den ayuda ».

Los ángeles dijeron : « Todas las cosas difíciles pueden ser realizadas por Dios. Uno llega al tiempo asignado, tras haber andado rectamente por el camino de Dios. Cuando regresemos, el tiempo de sus vidas llegará a su fin ».

Y al séptimo día, cuando llegó la mañana, había truenos, rayos y oscuras nubes sobre las colinas. En esos días fue visto el Ángel San Gabriel, enviado por Dios, diciendo a *Vaculo*, *Fou Emac* y Serafina : « Arrepentíos, porque el reino del paraíso, de lo sagrado y del altar, están cerca. Porque esto fue lo dicho por el profeta. Vayan por el camino de nuestro Dios y Padre ». Y se fueron. Y llegaron al lugar llamado *Venedici*. Y escucharon la voz de Dios : « Y yo Dios, bendigo a *Vaculo*, *Fou Emac* y Serafina, derramaré la sange del hombre porque el hombre está hecho a la imagen de Dios. Ya no habrá inundación que destruya la tierra. Por

los siglos, mi luz permanecerá en las nubes. Cuando las nubes caigan sobre la tierra, mostraré mi luz. Recuerden, el día de hoy, mi luz será vista en el altar y en el segundo tabernáculo de Dios, para conmemorar mi pacto con las aimas vivientes ». Y ellos dijeron a Dios : « ¿Qué es lo que quieres que hagamos? » Y Dios les habló : « Deberán beber del mismo vaso que yo ». « Tengan cuidado de que nadie los engañe. Este es mi recinto para el rezo. Serán llamados por toda clase de hombres que son falsos profetas. Existen muchas cuevas de ladrones. Si alguien les dice « Yo soy Dios » no le crean. Son falsos testimonios. Se matarán unos a otros, hermanos contra hermanos padres contra hijos. Y los falsos profetas les dirán falsos augurios. Y en el tiempo predicho, vendrá *Rahbonix* ».

Estas son nuestras generaciones antiguas, los años del final, las escrituras conocidas a las que se refiere la Tabla General de Leyes Antiguas.

(Giddings, R.W., 1959 : 45-46)

Yomumuli y los hombrecitos de surem.

Mucho antes de la conquista española, cuando toda la tierra que se conoce ahora como México era salvaje, este país se llamaba Suré. Se llamaba así porque estaba poblado por los Surem, hijos de Yomumuli. Todos los Indios, los Hueleves, los Ópatas, los Pimas y los Pápagos, los Seris, fueron creados por ella. Entonces había animales que vivían en la tierra y en el agua. Las tortugas gigantes vivían permanentemente en el agua de los ríos y el mar. Esto era antes de que tuviéramos la agricultura.

Había una enorme vara delgada que llegaba hasta el cielo. Esta vara hablaba, haciendo un ruido parecido al de las abejas. Entre los Yaquis había hombres muy sabios en el tiempo de los Surem, como ahora, pero ninguno de ellos podía entender lo que la vara decía. Sólo Yomumuli podía hacerlo, y quiso ayudar al pueblo que ella había creado.

Ella les dijo a los Indios lo que la vara decía. La vara instruía a los Indios y a los animales sobre cómo vivir. Les dijo a los animales cuáles de ellos vivirían de la caza y cuáles vivirían de comer pasto. Dijo cómo, algún día, llegaría la conquista, cómo aparecería Jesucristo al pueblo entero. A Yomumuli no le gustaban las leyes. Algunas leyes eran desagradables para los Indios y a ellos no les gustaron las interpretaciones de Yomumuli acerca de la verdad enviada por Dios desde el cielo para la gente de la tierra. Mucha gente dijo que Yomumuli sólo estaba inventando. De acuerdo con ella, el árbol parlante profetizaba que el pueblo pronto tendría líderes, capitanes y sería bautizado. La gente no lo creyó. Yomumuli estaba enojada por la incredulidad de su pueblo, así que hizo lo mismo que ellos. No oyó más lo que decía la vara. A ella no le gustaba, pero era la verdad. Yomumuli decidió irse pues no le gustaba lo que iba a pasar. Estaba disgustada y decidió llevarse el río consigo. « Me voy al norte » dijo. Tomó su río, lo enrolló, se lo puso bajo el brazo y caminó hacia las nubes del norte.

Al pueblo no le gustó la posibilidad de la conquista. Así que bajaron a la tierra a vivir dentro de las colinas o se fueron a vivir al mar. Los Surem eran muy poderosos. Yomu–muli dejó un jefe en cada colina y las colinas recibieron el nombre de estos hombres. A los jefes tampoco les gustó la conquista. Únicamente a unos cuántos les gustó lo que la vara había predicho y esperaron. Estos hombres son los Yaquis. Crecieron más que los Surem que se habían marchado : Los Surem eran pequeños pero muy fuertes. Todavía viven en las colinas y en el mar. Ellos ayudan a los hombres cuando pueden. Algunos de ellos, los del mar, parecen sirenas y viven en islas. Otros son ballenas que se acercan a las embarcaciones cuando están en peligro ; todos los Surem son paganos salvajes ; si un yaqui se pierde en el monte, estos hombrecitos lo ayudan dándole comida y fuego y se alejan. Algunos dicen que los Surem son muy ricos y que poseen mucho ganado bajo las colinas.

(Giddings, R.W., 1959 : 15)

Omteme.

Cuando Yomumuli se llevó a su pueblo, los Surem, y se fue al norte porque no le gustaban las cosas dichas por la vara parlante, dejó atrás gobernadores para cada región. Estos jefes vivían en lo alto de las montañas a lo largo del río Yaqui ; había un gobernador que vivía en la colina de Omteme. Era muy sabio. Sabía que la conquista llegaría con dos palabras juntas — bien y mal. Todo esto lo sabía de la vara parlante. El nombre de este jefe era Omteme que significa « el que está enojado ». Omteme estaba en lo alto de su colina cuando Columbus vino por el puerto de Guaymas. Estaba muy molesto porque supo que los españoles venían con felonía. Columbus escaló una colina cercana a Guaymas, que ahora se llama Takalaim, y vio a Omteme a distancia. Omteme quería saber lo que pretendía hacer el conquistador, así que preguntó : « ¿En que condiciones quiere hacer la conquista? »

Como Columbus no tenía buen corazón, tomó su fusil y disparó a Omteme. El tiro quedó corto y Omteme preguntó de nuevo : « ¿Qué quiere, qué está haciendo? » Columbus dio un segundo tiro, esta vez llegó más cerca, pero sin alcanzar a Omteme. El jefe no entendía de fusiles y preguntaba al conquistador por sus intenciones. Columbus disparó la tercera vez y la bala alcanzó el pie de la colina de Omteme. Cuando Omteme vio el disparo, dijo : « Oh, así que quieres guerra. Tomó su arco y flechas y disparó. La flecha golpeó lo alto de la colina donde estaba el conquistador, partiendo la montaña en dos. El conquistador cayó al mar y se hundió. Entonces Omteme dijo a su gente : « Quienes lo deseen pueden quedarse. Yo me voy », y descendió al corazón de su colina. La mayoría del pueblo también quería irse dentro de las montañas o al mar para no soportar la conquista. Como su jefe, Omteme, dijeron : « Ya me voy ».

(Giddings, R. W., 1959: 30)

Pascola encantada. El origen de la Pascola.

Hubo una época en El Yaqui en que la naturaleza daba mil encantos a la imaginación sencilla de los indios : apariciones de mujeres o brujas con pata de cabra, capitanes petrificados en forma de montañas, árboles y flores con facultades humanas, chapulines magos, serpientes monstruosas, animales que hablaban con los yaquis. En ese tiempo hubo un Pascola que al principio de su oficio fue muy malo y sin gracia. No platicaba bonito ni sabía bailar. Vivía distante de Cócorit, en un punto llamado Vivagí–mari, que quiere decir, cigarro tirado.

Pero aún cuando era inepto para todo, por piedad las gentes de las tribus siempre lo protegían. Una vez lo citaron para que fuera a bailar a Cócorit y le dejaron los cigarros de costumbre como enganche. El Pascola despachó al Moro encargado de juntar bailarines, violinistas, arperos y tamboreros, con la respuesta de que iría, y él a los dos días salió para Cócorit. Ya de camino, al pasar por en medio de los cerritos llamados Puerto de Baachoco (agua salada) en donde hay una cueva no muy profunda, oyó la música de un violín y un arpa, pero no los veía y se paró a escuchar el son preludiado que era muy lindo, pero tan hermoso, que le dieron ganas incontenibles de bailar en ese mismo instante, mas con tristeza dijo : « Pero si soy tan sin gracia », que se quedó mucho rato parado indeciso ; en eso salió de la cueva un chivo pinto con la cola arriscada y sin cuernos.

El animal se dirigió al Pascola, y éste lo esperó sereno. El chivo se alzó en las patas traseras y le puso las manos en los hombros y empezó a tallarle el rostro con sus barbas, como si lo peinara. En seguida le lamió la frente, la boca, los oídos y la garganta. Luego bajó las manos y fijó un rato su mirada en el bailarín y éste se puso a reír por la figura del chivo, el cual, pegando una carrera, se detuvo como a diez metros y se volvió a toda prisa, como si fuera a golpearlo, pero el Pascola se estuvo quieto. Llegó el animal y levantando una pata lo orinó desde la cintura hasta los pies. Hecho esto se fue al galope hasta perderse entre las piedras y la música cesó. Entonces el bailarín, lleno de asombro, se puso en marcha otra vez, pensando qué sería aquello, pero empezaron a revelársele muchas ocurrencias y chistes para entretener al público. En su imaginación proyectaba un sinnúmero de movimientos con los pies que ellos nombran mudanzas y así llegó a Cócorit, donde iba a hacerse fiesta, Le dieron de corner *guacavaqui* con los invitados y luego fue a vestirse y luego a bailar ; y cosa extraordinaria, el Pascola torpe y sin gracia, esa noche se lució frente a todos y por ello desde

entonces fue un Pascola muy querido por los ocho pueblos, a un grado tal, que hasta hoy no ha habido otro que le iguale en maestría. Dicen que aquel chivo era un Pascola encantado. Otros cuentan que fue una de las maravillas que aún se aparecen a los Indios. El Pascola afamado murió, le hicieron regios honores los fiesteros hasta dejarlo en su tumba.

(Fabila, A., 1940 : 239-240)

Leyenda del Águila Azteca y la Fundación de México.

Cuando Dios Nuestro Señor mandó a Zuaguaca al mundo, el Águila Real tuvo conocimiento de que ese mismo Dios dispuso que ese yaqui fuera a matarla. Entonces,

Zuaguaca que aún dormía en el vientre de la mujer, le dijo al Águila.

— Jesús ha enviado a una persona para que te mate — y el Águila le repuso :

— Está bueno, pero si esto es cierto, soy capaz de comérmela antes ; pero no hay cuidado.

mientras, Zuaguaca sigue alimentándose en la entraña de la madre, y por otra parte el Águila escucha la voz de Jujteme que le dice :

Nada más que el niño tenga nueve meses, serás muerta.

Al oír esto el Águila se queda quitada de la pena como si no hubieran mandado a la tierra a nadie y estuvo volando contenta y feliz por la tierra en espera de que se cumplieran los nueve meses, pero de pronto recordó que se había llegado el término y se pone a pensar : « Ahora sí ya es tiempo. Iré a cenarme al enviado de Dios... » Pero cuando el Águila se decía esto habían transcurrido ya ocho años sin que se diese cuenta y se puso en marcha para cumplir su designio. Al llegar abrió el vientre a la mujer pero no halla al que busca, porque ya había nacido con Jujteme.

El Águila, ante el inesperado suceso se queda sorprendida estudiando su problema para conseguir una solución favorable. Una vez que medita el caso queda conforme y descubre que Zuaguaca tuvo por gemelo a Jujteme y se resigna a morir, pero antes de que esto suceda resuelve inventar el tesoro del mundo unos días antes de que desaparezca para siempre de entre los seres vivos y se pone a anunciarlo a los sabios del mundo, diciéndoles :

— El Tesoro del Mundo quedará en donde me sienta sobre un nopal devorando una serpiente para que se conserve perdurable mi recuerdo. Al suceder esto seré muerta por Zuaguaca.

Dicho y hecho. Allí fue su despedida. El Águila Real fue a donde ahora es México para que se cumpliera el Tesoro del Mundo. Los sabios tomaron la señal del Águila y luego ésta se regresó a Sonora para que se cumpliera lo que estaba predicho por Dios Nuestro Señor. El cuate de Zuaguaca la mató ; con ella murió el diablo, Santacusta (Santa Cruz) Santacusta, Santacusta,...

(Fabila, A., 1940 : 254-255)

Cuando el Indio hablaba con los animales de uña y ala.

En el tiempo cuando los Yoremes tenían comunicación directa con todos los animales de uña y ala, sucedió esto : hubo un Indio de nombre Terohoqui, que quiere decir, tobillo. Tenía por esposa a una muy linda yoremita de trenzas chulísimas y ojos grandes. Terohoqui era cazador especial de venados. Yendo y viniendo días y noches, una vez que partió en busca de animales le robaron la mujer. Cuando volvió a su casa le

avisaron lo ocurrido, pero no supieron decirle a dónde se fue ni qué rumbo había tomado. Entonces el venadero se presentó a los jefes, dio su queja y pidió que inmediatamente hicieran las pesquisas del caso. Se reunieron los altos jefes y los ocho pueblos en general, sin que faltara ninguno. Una vez reunidos hicieron las averiguaciones y nadie dio razón de los vugitivos. Entonces acordaron hacer un llamamiento a los animales de uña y ala. Se dirigieron al león, jefe principal de los cuadrúpedos. Este dio orden al tigre su segundo.

Este mandó reunir a sus animales subalternos y todos juntos ya, se presentó a los capitanes yaquis, el león con todo su ejército. Los jefes Indios preguntaron a uno por uno si habían visto a la mujer del venadero y todos respondieron que no. Entonces hablaron al aura que era el gobernador de las aves y éste le ordenó al zopilote, capitán primero, quien mandó llamar al del tambor que era el quelele que tocara a junta. El quelele se elevó al cielo a una altura inmensa, hasta que los de abajo ya no lo distinguieron. En lo alto llamó a los suyos y abajo sólo se oía querrr querrr. Era el toque con que mandaba las tropas de ala para que descendieran a la tierra. Pronto comenzaron a reunirse con rumor de tormenta. A la que iba llegando le preguntaban si había visto pasar a la esposa del Terohoqui, pero respondían negativamente. Entonces el capitán zopilote, dijo que repitiesen los toques con m'as fuerza por si faltaba alguna de las aves, cosa que hizo el quelele. Al rato se percibió un zumbido. Era el gavián que llegaba. El ave, tan luego como tomó una poca de respiración, le preguntaron si había visto a los fugitivos y contestó que sí, que los había encontrado hacia la tierra de los Euleves. Inmediatamente se nombraron comisiones competentes. Delante de éstas iba un emisario para el jefe de los Euleves para que los aprehendiera y los enviara amarrados al Yaqui. Al llegar las comisiones, los Euleves buscaron a los fugitivos y los aprehendieron en las cumbres de la Sierra de Mabavi, y por la cordillera los enviaron a los Ópatas ; éstos a los Pimas, y los Pimas los trajeron hasta El Yaqui. Los Cáhita los esperaban reunidos en el Zicchive, debajo de un mezquite. Ante una cruz los desnudaron y recibieron como es de rigor tres azotes en la espalda por parte de cada verdugo. Como éstos eran ocho, uno por cada tribu, les tocaron veinticuatro azotes a cada uno. El castigo se llevó a la muerte. Este ejemplo aún perdura en El Yaqui y por esto no hay nativo que se atreva a cometer adul-terio.

(Fabila, A., 1940 : 256-257)

El origen del Venado.

Y aconteció que un día en un país llamado Suré, en uno de sus ocho pueblos Vicam, existía un gran curandero llamado Juan el Brujo a quien respetaban y temían por lo acertado de sus curaciones y predicciones, exageradamente pulcro tanto en su persona como en su casa y cosas.

Un día apareció un hombre enfermo y andrajoso que llegó al pueblo en busca de Juan el Brujo para que éste lo sanara de cierto mal que le aquejaba, sólo que Juan se negó rotundamente a hacer tal curación pues le provocaba repugnancia.

Cuando el hombre intentó acercarse al brujo, éste despectivamente le pidió que se marchara, que no soportaba su olor nauseabundo y el simple hecho de verle tan asqueroso lo consideraba ya una agresión a su persona, el hombre avergonzado trató de emitir alguna palabra de súplica, sin embargo Juan el Brujo se lo impidió al tiempo que salía corriendo del lugar cuando intentó acercarse más a él. Se internó en el monte y desapareció. El hombre triste y cabizbajo se marchó, no sin antes lanzar un castigo divino, porque él era Dios que había venido a probar la benevolencia de Juan, y le había fallado, ahora Juan vagaría por el monte y daría de comer al hambriento, vestiría y cubriría del frío con su piel hasta el más andrajoso del lugar, sólo así sería el ser noble que aparentaba cuando vivía entre los Yaquis, además dijo : sus pezuñas adornarán los cinturones de los danzantes, que me alabarán en cada fiesta.

Dicen los Yaquis que desde entonces no se ha vuelto a ver por el lugar, lo que sí se ha visto es un extraño animal de brillantes y enormes ojos que siempre recorre el monte y huye ante cualquiera que se atravesase en su camino. Este animal es el venado, que reencarna en el danzante en cada festividad.

Los Cinco Hermanos Remendados.

En la Sierra de Toma'asari vivía un Yaqui llamado Wiloa Bakot. Esta sierra estaba poblada tanto en la parte alta como en la baja y todo sus alrededores. Muchos miles de estos pobladores eran Yaquis. Muchos Yaquis vivían también en las colinas cercanas. Su jefe se llamaba Baka Wecheme. Era un hombre bueno. Amaba a su gente y deseaba que ellos amaran las cosas buenas y útiles. Bueno, resulta que Wiloa Bakot se enamoró de una Yaquesita muy bonita cuyo nombre era Gi'iku'ure Sewa. Cuando ambos se casaron hubo una gran reunión y las fiestas de la boda duraron 8 días. Después, ellos vivieron muy tranquilos.

Tuvieron cinco hijos, todos varones. Cuando los muchachos estuvieron en edad de estu-diar, los padres los pusieron en las manos de un sabio sacerdote Yaqui. Los muchachos vestían siempre pobremente, dado que Wiloa Bakot era un hombre pobre. No tenía suerte en la caza de animales. La madre buscaba pedazos de cuero de diferentes ani-males, aunque fueran pequeños trozos, aún de diferente color. Con esto ella hacía sus ropas. Lucían bastante cómicos con parches de tantos colores diferentes. Les llamaban los cinco hermanos remendados.

Un día, el jefe de la tribu, Baka Wecheme, mandó llamar a Wiloa Bakot y le dijo, es bueno que envíes a tus cinco hijos a algún otro lugar para que aprendan mejores cosas de las que habían aprendido hasta hoy. Dado que Wiloa era obediente, así lo hizo. Dijo a sus hijos que dejaran la villa. La madre les preparó el almuerzo. Con esta poca de comida, los cinco remendados tomaron el camino en dirección al sol poniente. Viajaron todo el día, desde temprano en la mañana hasta tarde. Al atardecer descendieron a un profundo cañón, empinado, rodeado de altas colinas. Este cañón era muy oscuro y peligroso debido a la presencia de animales feroces como tigres y lobos. Además había serpientes largas y venenosas. En este arrollo viajaron en la oscuridad. Ahora llegaron a un lugar donde había agua, y un enorme árbol con muchas ramas en la cima. Ahì comieron.

Y cuando todos se habían recostado, el hermano mayor les dijo a todos. « Hermanos, aquí, bajo este árbol, nos reuniremos otra vez, dentro de un año. El que llegue primero debe esperar a los otros ». « Muy bien », dijeron todos, y durmieron hasta la mañana. Al día siguiente, después de comer algunas raíces como alimento, viajaron fuera del cañón con cuidado por el peligro de salvajes animales y serpientes. Al salir del cañón entraron a una gran mesa sin vegetación de ningún tipo. Estaba completamente árido y no había plantas, ni animales que cazar. En esta mesa no había nada que comer, nada que beber. Después de mucho viajar sobre esa llanura sin sombra, sin un lugar para detenerse a descansar, llegaron a un lugar del cual partían cinco senderos. Uno estaba en el centro, en dirección hacia la puesta del sol. Dos iban a la derecha y dos a la izquierda. Los cinco hermanos se detuvieron ahí y el mayor de ellos dijo, « Aquí hay cinco caminos y nosotros somos cinco.

Yo tomaré el camino central y cada uno de ustedes escoga el suyo. Dentro de un año, nos reuniremos de nuevo bajo aquel árbol. El que llegue primero deberá esperar por los demás ». Se despidieron y cada uno tomó su camino. El hermano mayor llegó a un pueblo, un pueblo muy hermoso, muy fértil. En este pueblo él estudió para convertirse en mago. El segundo muchacho llegó a una colina donde la gente trabajaba la madera. Aquí realizaban arcos y flechas mejor que en ningún lado. Sucisivamente, cada muchacho llega al lugar al cual estaba destinado. Se pusieron en las manos de hombres inteligentes y estudiaron con gran esfuerzo a través del año. Al final del año, uno después del otro, retornaron al enorme árbol que habían designado como su lugar de reunión. Cuando hubieron estado todos bajo el árbol, el hermano mayor preguntó a todos qué habían aprendido. Yo soy un buen carpintero, dijo el primero. Yo soy bueno en el tiro, dijo el segundo, Yo soy bueno para revivir a los muertos, dijo el tercer hermano. Yo soy un buen ladrón, dijo el cuarto. Yo sé profetizar sabiamente, dijo el mayor. « Justo ahora, sobre nosotros en este árbol hay un cuervo durmiendo en su nido y tiene tres huevos.

Quiero que tú, buen ladrón, te subas y le robes un huevo sin despertarlo ». « Muy bien », dijo el ladrón. Y

comenzó a ascender por el árbol. Llegó al nido, puso sus manos debajo del pájaro y robó un huevo que llevó a su hermano. Y el mayor dijo al carpintero. « Dejame ver que hagas un huevo exactamente como este real ». « Muy bien », dijo el carpintero. Tomando un pedacito de madera, hizo un huevo y se lo extendió a su hermano mayor, quien rompió el de verdad. El hermano mayor le dió el huevo de madera al diestro ladrón y dijo, sube y pon este huevo dentro del nido. Luego asusta al pájaro. El ladrón escaló el árbol, puso el huevo en el nido y asustó al pájaro, que se alejó volando. Veamos, buen tirador, tirale a ese pájaro, dijo el hermano mayor. El buen tirador tomó su arco y disparó. El pájaro cayó muerto. « Veamos, tú que revives a los muertos, revive ese pájaro.

El joven mago inmediatamente curó al pájaro y éste se alejó volando. Entonces todos estaban satisfechos al ver las manifestaciones de sus distintos artes, y durmieron hasta la siguientes mañana. Tomaron el camino otra vez en la dirección de su hogar donde serían recibidos por sus padres. Su padre, Wiloa Bakot, fue a visitar a Baka Wecheme, el jefe, y dijo : « Mis hijos han retornado ya, todos ellos muy inteligentes. El mayor es un adivino ». « Envíalo conmigo inmediatamente », dijo Baka Wecheme. Wiloa Bakot ordenó a su sabio hijo a ir con el jefe, y cuando llegó el jefe le dijo, « Ayer perdí el reloj de oro de mi esposa. Dime dónde está ». « Aquí está, Señor. Tú mismo lo pusiste aquí... » El hermano que te sigue, ¿qué sabe hacer? Preguntó el jefe. « Es muy bueno en el tiro de arco.

No hay quien lo supere ». « Bien. Envíalo conmigo, dijo Baka Wecheme. Cuando el tirador se presentó a sí mismo, el jefe colocó la pluma de un pájaro en un árbol a 25 pasos de distancia. El buen tirador tomó su arco, y con una flecha disparó sobre la pluma. El jefe estaba muy contento. Le dió al muchacho un traje de piel de tigre. « Y ahora tu próximo hermano, ¿qué sabe hacer? » « Ese sabe revivir a los muertos ». Bien, mandalo venir. Luego Baka Wecheme mató a uno de sus hijitos. El hermano mago llegó y le dió al muchacho la vida de nuevo, y el jefe estaba contento. « Ahora envíame el próximo hermano y veremos qué sabe hacer ». « Es un buen carpintero ». Éste se presentó y rápidamente fabricó muchos arcos, un violín y una boca, recibió como recompensa hermosas plumas de colores. « Ahora envíame a tu pequeño hermano ; veamos qué puede hacer. « Oh, ese no puede venir. Su trabajo es malo ». « Bueno, es trabajo afligido ». dijo Baka Wecheme. El padre no quería que su hijo menor fuera con el jefe. Así que él mismo fue con Baka Wecheme y dijo, « Respetado Señor, no deseo que mi hijo menor, venga aquí porque él es ladrón y temo que sientas la necesidad de matarlo ». « No temas. Dile a tu muchacho que esta noche colocaré cinco hermosos trajes de cuero en un lugar lejano, además una buena cantidad de oro y plata. Veinticinco soldados resguardarán esto. Si el muchacho es bueno para robar, irá y robará todo eso, y será para él. « Muy bien, dijo Wiloa Bakot. Y así fue a aconsejar a su hijo. El ladrón mezcló un poco de narcótico en un poco de vino y lo colocó en una olla, que se llevó consigo.

Luego se dirigió a donde estaban los soldados Yaquis resguardando el tesoro. A medida que se acercaba gritó. « Estoy perdido ». Repitió muchas veces. Por fin el capitán de la 25 dijo. « Tú vé y traeme a quien dice estar perdido y traelo aquí. Fueron y lo encon-traron ». ¿De dónde vienes? Le preguntaron al joven. « De Chunakotia y voy camino a Tetamolaim ». « Duerme aquí esta noche, y mañana podrás continuar tu camino. « Muy bien ». Dijo el ladrón. Tomó un sorbo de vino y dijo a los soldados. « Tomen un poco de vino para hacer más disfrutable su vigilia. Todos tomaron vino. Se durmieron y el ladrón tomó la ropa, el oro y l plata y se alejó. Al siguiente día, el padre, Wiloa Bakot, se presentó a sí mismo ante el repetado Baka Wecheme y dijo, « Mi hijo menor ha hecho lo que le ordenaste ». « Mis soldados me dijeron », dijo el jefe. « Está bien. Aquí está la recompensa ». Y le envió un regalo al ladrón. « Ahora dile a tu hijo que debe dejar este lugar. No lo quiero aquí en Toma'arisi. Debe irse a otro lado ». « Muy bien », dijo Wiloa Bakot y le dijo a su hijo que debía partir a otro lugar. El ladrón se marchó. Wiloa Bakot y sus otros hijos permanecieron ahí con mucho respeto hasta que murieron de vejez.

(Giddings, Ruth W., 1959 : 151-157)

The Big Bird.

A great bird lived on the hill of Otam Kawi. Every morning he would fly out in search of food. He caught men, women and little children and carried them back to Otam Kawi to eat. In those days the people always were watchful. They couldn't have fiestas because when they had pascolas, always two or three of the people were carried away by the big bird. The Yaquis lived in hu'ukis, little houses made of mud and branches that looked like the house of a pack-rat, because they were afraid of the great bird.

There was an old man who earned his livelihood by hunting deer. He did nothing else. He had only one daughter. She was big with a child who was soon to be born, when the bird carried away her husband. The old hunter, his wife and the daughter only remained, and the daughter pregnant. The baby came in the afternoon. It was a man child that the girl had. And the old grandfather continued hunting deer.

About a year later the grandmother went out early one morning to bring in water. The bird came by and carried her away. So the grandfather and the girl went on bringing up the child. The next year the bird carried away the mother, and the grandfather brought the child up on cow's milk. There were cows in those days but no animals of the claw.

When the little boy was old enough to walk, he went everywhere with his grandfather. He walked all over the monte hunting. This little boy never grew very big. When he was ten, he was still very small. One afternoon he was seated outside of the house and he said, "I have no mother." "Ah," said the grandfather "The big bird carried her away. First he took your father, then your grandmother, then your mother." "Where is that bird? I am going to grow up and kill that bird." The old man laughed.

When the boy was older, his grandfather made him a bow and some arrows, and every day he went out practicing. He became very strong. But he was still small. When he was fifteen years old, he measured no more than three and a half feet in stature. He went everywhere with the old deer-hunter, his grandfather. One day the boy said, "I am going to hunt out that bird. I am angry." "When he was still not full-grown he went about alone, walking through the monte and looking up into the sky."

There is a level plain east of Potam called maretabo'oka'apo. There the little boy walked. He had been hunting for three days. He carried many arrows in his quiver of javelina hide. Then he saw the bird. Quickly he jumped into a hole. The big bird sat down in a mesquite tree, waiting for him to come out of the hole. The boy stayed there all day long, watching the big bird in the mesquite tree. He saw everything; the size, the colors of the feathers, the big eyes, and all. At night he went farther back in the hole and fell asleep. Late at night he awoke. The bird had gone with the coming of night.

Three days later, the boy returned to his home, very late. His grandfather was not there. The boy carried two dark sticks on which he had placed many pitahayas. He hung them near the door where his grandfather would enter. The boy was inside cooking deer meat when the old man returned and saw the pitahayas. As he entered he asked, "My son, where have you been?" "Over in the hills." "Weren't you afraid of the big bird?" The little boy said, "I saw him. I saw all of his colored feathers and his big eyes. I climbed into a hole. I return only to ask permission to kill the bird. This bow would never kill him. It is too little. I wish you would make me one of that wood called kunwo. And I need another kind of arrow, made of wo'i baka. I will go as soon as you make me these." "But you are so little. That bird will kill you", said the old man.

Many Yaquis lived in the neighborhood and they all came over that night to talk. They asked the little boy if he had really seen the big bird. "Yes, I saw it. It has feathers of many colors, a big body, and long claws. I am going to make a lot of little animals out of that bird." "This boy is crazy," said an old man. And many of the elders believed that he was. "But We'll see," said these older men. And they went back to their homes.

The old grandfather then made three kinds of pinol. The little boy had asked him to. He made pinol of corn, of wheat, and of garbanzas. When the little boy had this and his bow and arrows, he said, "Call the people together." All the people gathered, kobanaom soldiers women and children. Everybody came, from all of the

eight pueblos. They said, "Are you the boy who is going to kill the big bird?" "Are you the man?" laughed a kobanaom. "Yes", said the little boy.

The an old man who lived near to Otam Kawi spoke. "Wait for this bird near Otam Kawi. He lives there. He only goes away to catch the people. He always comes back there. You will see there a great pile of bones." The people bade the boy good-by that night, and he said to his grandfather, "Now I know I can kill that bird. I will be back in three days." Everybody was content. "If you kill him, we can have pascolas again!"

The next day before dawn, the boy and the grandfather left. At dawn, they saw the bird fly over. But they were safe below the mesquite trees. They walked through the monte toward Otam Kawi. "No farther than this," said the boy, Leave me here. I'm going to find out where the big bird roosts." All day long the boy waited. At last he saw the bird come in and alight in a large tree. Night fell and the bird went to sleep. Then the boy softly approached the tree. There, he knelt and prayed for a long time. Then he began to measure. He measured twenty-five feet from the foot of the mesquite tree toward the west. There he made a deep hole, ten feet deep.

When dawn came, he was still hunting poles and branches with which to cover it. The bird saw him and was angry. The boy went down into the hole. He prepared his bow well. The bird came down from the mesquite tree and went to the cave. The boy was inside, looking out. He shot the big bird in the eye with an arrow. The bird flew to the top of the mesquite tree. The boy shot three more arrows. The bird fell. For a long time the boy did not come out of the cave. He waited to be sure that the bird was dead. When he was sure, he came out and went over to the big dead bird. He pulled out a handful of its feathers and threw them into the air and the feathers became owls. With another handful of feathers he made smaller owls. With four handfuls of feathers, he made four classes of owls. In the same way, with other handfuls of feathers, he made birds of every kind, crows and roadrunners. He threw the feathers and they became birds of different colors.

When he had finished all of the feathers, he cut off a piece of meat from the dead bird. He threw this and it became a mountain lion. He cut another piece and made another kind of lion, which is a little braver. With another he made the topol and with another, a spotted cat. Thus, the boy made four classes of big cats. After that he made four smaller kinds of cats. With more meat the boy made foxes and racoons and also four types of coyotes. He made snakes and all kinds of animals that have claws.

When all of the meat was gone, only bones remained. He dragged the bones under the mesquite tree and started home. He arrived there in two days. He came in very happily, dressed in a suit of feathers he had made from the bird, and he wore four feathers in his hat, two on either side. He entered and his grandfather was frightened to see him covered with blood from the meat of the animal. The old man was afraid, and he said, "What happened to you?" "I killed the big bird. Now you may walk about the world."

The old man rushed out of the house. He talked with his neighbors who ran to advise those in other pueblos, and the people of those pueblos spread the news to others. people came from all the eight pueblos. They still walked at night before, because they didn't believe the big bird was dead. The governor came, and when all of the people were gathered the old men talked. "You really did kill it?" they asked. "Yes, sirs. I made many little animals out of the feathers and the meat. I made iwls of four kinds. I made four kinds coyotes, four kinds of small cats, four kinds of lions, of the claw.

"Well, let us see if this is true. We will send men from each pueblo, from Potam, from Vicam, from Torim, from Bacum, from Cocorit, Rajum, Juirivis and Belen to see the proof."

"The bones are there," said the little boy. "If they aren't you may cut my neck." And he led off on horseback. They all arrived and the boy showed them the hole he had dug. "From here I shot and hit him in the eye." Along the road the people saw many animals, and little birds flying. The boy talked to the people saying. "These little birds don't do any harm to us. But those animals I made from the meat of the big bird, you must

take care about those. From today on they are not going to be gentle. We no longer have danger from above. Now we must take care from below. These animals aren't must good for food, only for clothing. The birds are valuable only for their pretty feathers." The men and the soldiers saw the bones of the big bird, and they went away contented, and in every pueblo began to make great fiestas.

The Pápago and Pima Indians tell of the slaying of a man-eating eagle which has some aspects in common with the myths (Densmore, 1929 : 45-54). The Cochiti also have a story about a cannibal eagle (Benedict, 1931 : 211)

(Giddings, Ruth W., 1959 : 81-87)

The Snake People.

The long ago there lived a Yaqui by the name of Habel Mo'el. He was an orphan, but he had many relatives all over the Yaqui country. This man did not enjoy hunting as most young Yaqui men did. Instead, he liked to travel from house to house and from pueblo to pueblo, attending fiestas and eating and chatting with his friends and relatives.

The only weapon he ever carried was a big, thick club. He lived at the foot of the hill, Mete'etomakame. One day he started out for Hekatakari where there was to be a little fiesta. When he came to Maata'ale, the monte became too thick for passage, and he turned around and went to Jori. From Jori, he cut across toward Bataconcica, where an arroyo empties into the Río Yaqui. Travel there was very difficult, for the undergrowth was extremely dense. He crawled on his belly under branches, crawled over them, or pushed past them.

When he came upon a sort of clearing, a big snake appeared, crawling across his path. Habel Mo'el hit the snake right in its middle, but it vanished into the underbrush before he could strike it again. So he continued on his path toward the ranchería at Hekatakari.

Suddenly, what had been nothing but thick monte stretching before him became a large yaqui pueblo with many people in it, moving about their business. Habel Mo'el felt very strange. As he walked between the houses, a *Kabo* from the Guardia came up to him, and greeted him.

He told Habel Mo'el that his chief would like to see him at the Guardia. So the two went over there. Inside, on the front bench was seated the head Kobanao. On the next bench, Habel Mo'el was told to seat himself. The other Kobanaom were seated on the other benches. To one side a young girl was sitting. About her waist was a bandage of leaves.

The head Kobanao spoke to Habel Mo'el, « We have brought you here to ask you why you beat a girl this afternoon as you were traveling along between Jori and Bataconcica ».

Habel Mo'el was very surprised. He replied that from Jori to this place he had met no one on this journey. « I did not beat any girl », he said.

« You struck a girl this afternoon, and you are liable to punishment. Why did you do this ? » insisted the Kobanaom.

Habel Mo'el could not remember having done so ; and he repeated this. Then he explained where he had come from and his route, saying that he had seen no girl on the path. He respectfully asked their pardon, but insisted that he had done nothing at all.

The head Kobanao turned to the girl, who was seated to one side, and asked her if this were the man who had beaten her.

« Yes », she answered. « And he is still carrying the stick with which he beat me and almost killed me. That is the man ». Habel Mo'el said that he had never seen the girl before and that he remembered nothing of it. He again asked their pardon, but disclaimed guilt. The Kobanaom considered the matter among themselves. Then the head Kobanao said, "We will pardon you this once, since it is your first offense. But after this, when you are traveling, never harm anyone at all who may cross your path offering you no danger. You may go this time ».

Habel Mo'el thanked them and left the Guardia. As he went out, he found himself in the middle of the monte with no sign of a village.

He traveled on toward his destination. It was dark when he arrived at Hekatakari and the house of his relative. He greeted the little old man whose name Wete'epoi.

They sat down to a meal of pitahaya and Habel Mo'el told Wete'epoi about his strange experience concerning the appearance and disappearance of the large yaqui pueblo, and of his accusation.

The old man listened and then said, « ou have done a great wrong. All animals, as well as people, have their authorities and their laws. You hurt a snake which crossed your path, doing you no harm. The authorities of that group took action against you. You must never again do that thing. The chiefs of the snakes met when the girl complained. They turned into people to punish you. I will give you some advice. Never hurt any snake, coyote, or any kind of animal, which is just crossing your path and offering no harm. If a snake lies coiled in the path, kill it. You are defending yourself then. But always kill it completely, never let it get away or it will complain and its chiefs will punish you ».

(Giddings, Ruth W., 1959 : 81-87)

BIBLIOGRAPHIE

I. A PROPOS DE L'ANALYSE

Artaud, Antonin, *Les Tarahumaras*, Paris, Ed. Gallimard, 1971.

Barthes, Roland, *Mythologies*, Paris, Ed. du Seuil, Points, 1957.

Bastide, Roger, *La mythologie*, Jean Poirieu (Ed), Ethnologie Générale, Paris, Gallimard, 1970.

Bataille, Georges, *La part maudite*, Collection Critique, Ed. de Minuit, 1967.

Baudot, Georges et Tzvetan Todorov, *Récits aztèques de la découverte*, Ed. du Seuil, Paris, 1983.

Beals, Ralph L., *The comparative ethnology of northern México before 1750*, UCP, University of California, Berkeley, 1932.

Beals, Ralph L., *The aboriginal culture of the cahita Indians*, University of California, Berkeley, 1946.

Benítez, Fernando, *Les champignons hallucinants*, Paris, Ed. du Lézard, 1995 (1964).

Benzi, Marino, *Les derniers adorateurs du peyotl*, Paris, Ed. Gallimard, 1972.

Bernand, Carmen, *Les Incas, peuple du soleil*, Paris, Découvertes Gallimard/Histoire, 1988.

- Bianu, Zéno et Luis Mizón, *El Dorado. Poèmes et chants des Indiens précolombiens*, Paris, Ed. du Seuil, Points/Sagesses, 1999.
- Boas, Franz, *L'art primitif*, Paris, Ed. Société Nouvelle Adam Biro, Collection Anthropologie, Arts et Esthétiques, 2003 (1927).
- Boccard, Michel, *La part animale de l'homme. Esquisse d'une théorie du mythe et du chamanisme*, Paris, Ed. Economica, Collection Anthropos, 2002.
- Cazeneuve, Jean, *Les Indiens Zuñis. Les dieux dansent à Cibola*, Monaco, Editions du Rocher, 1993 (1957).
- Chaumeil, Jean-Pierre, *Voir, savoir, pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua de l'Ama-zonie péruvienne*, Genève, Ed. Georg, Collection Ethnos, 2000.
- Clottes, Jean et David Lewis-Williams, *Les chamanes de la préhistoire. Transe et magie dans les grottes ornées*, Paris, Ed. du Seuil, 1996.
- Clottes, Jean et David Lewis-Williams, « Transe ou pas transe : réponse à Roberte Hamayon », in *Les Nouvelles de l'Archéologie*, n°69, Automne 1997, pp. 45-47.
- Coe, Michael D., *Les premiers Mexicains*, Ed. Armand Colin, 1985.
- Demoule, Jean-Paul, « Naissance du pouvoir et des inégalités », in *Sciences Humaines*, n°31, Août-Septembre 1993, pp. 20-23.
- D'Hervy de Saint-Denys, Léon, *Les rêves et les moyens de les diriger. Observations pratiques*, Ile Saint-Denis cedex, Ed. Oniros, 1995.
- Diguet, Léon, « Le peyote et son usage rituel chez les Indiens du Nayarit », *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, nouvelle série IV, n°1, Paris, 1907, pp. 21-29.
- Diguet, Léon, « Les cactacées utiles du Mexique », Œuvre posthume, *Société Nationale Acclimatation de France*, Paris, 1928.
- Dortier, Jean-François, « Le retour du chamanisme », *Sciences Humaines*, n°115, Avril 2001, pp. 8-9.
- Dortier, Jean-François, « Quand est apparue la pensée symbolique », *Sciences Humaines*, n°126, Avril 2002, pp. 32-35.
- Durand-Forest, Jacqueline de, *L'histoire de la vallée de México selon Chimalpahin Quauhtlehuanitzin*, 2 vol., Paris, Ed. L'Harmattan, 1987.
- Durkheim Emile, « De la définition des phénomènes religieux », in *Année sociologique*, vol. II, 1897-1898, pp. 1-28, rubrique, « Mémoires originaux », Paris, PUF. Texte reproduit dans *Journal sociologique*, Paris, PUF, Collection Bibliothèque de philosophie contemporaine, 1969, pp. 140-165.
- Durkheim, Emile, « Sur le totémisme », in *Année sociologique*, vol. V, 1900-1901, pp. 82-121, rubrique, « Mémoire originaux », Paris, Presses Universitaires de France. Texte reproduit dans *Journal sociologique*, Paris, PUF, Collection Bibliothèque de philosophie contemporaine, 1969, pp. 315-352.
- Durkheim, Emile, « L'organisation politique des primitifs ». Texte extrait de la *Revue Année sociologique*, n°6, 1903, page 372. Texte reproduit in *Emile Durkheim, Textes. 3. Fonctions sociales et institutions*, Paris,

Ed. de Minuit, Collection Le sens commun, 1975, p. 245.

Duverger, Christian, *La fleur létale. Économie du sacrifice*, Paris, Ed. du Seuil, 1979.

Duverger, Christian, *L'origine des Aztèques*, Paris, Ed. du Seuil, 1983.

Duverger, Christian, *La Méso-Amérique. L'art préhispanique du Mexique et de l'Améri-que centrale*, Paris, Ed. Flammarion, 1999.

Estrada, Alvaro, *María Sabina. La sage aux champignons sacrés*, Paris, Ed. du Seuil, 1979 (1974).

Evans Schultes, Richard et Albert Hofmann, *Les plantes des dieux*, Paris, Ed. du Lézard, 1993.

Evans Schultes, Richard, *Un panorama des hallucinogènes du nouveau monde*, Paris, Ed. L'Esprit frappeur, 2000 (1972).

Favret-Saada, Jeanne, *Les mots, la mort, les sorts*, Ed. Gallimard, Folio/Essais, 1977.

Freud, Sigmund, *Sur le rêve*, Paris, Ed. Gallimard, 1988 (1901).

Freud, Sigmund, « La création littéraire et le rêve éveillé ». Article originalement publié en 1908. Traduit de l'Allemand par Marie Bonaparte et Mme E. Marty, 1933. L'article est publié dans l'ouvrage intitulé, *Essais de psychanalyse appliquée*, Paris, Ed. Gallimard, 1933. Réimpression, Collection Idées, nrf, n°263, 1971, pp. 69 à 81.

Freud, Sigmund, *Totem et tabou*, Paris, Ed. Payot & Rivages, 2001 (1912-1913).

Furst, Peter T., *La chair des dieux, l'usage rituel des psychédéliques*, Ed. du Seuil, Paris, 1974.

Ginzburg, Carlo, *Le Sabbat des sorcières*, Paris, Gallimard, 1989.

Girard, Raphaël, *L'ésotérisme du Popol-Vuh*, Paris, Ed. J. Maisonneuve, Librairies d'Amériques et d'Orient, 1983.

Girard, René, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Ed. Grasset/Fasquelle, Biblio/Essais, 1978.

Gruzinski, Serge, *L'Amérique de la conquête peinte par les Indiens du Mexique*, Ed. Flammarion, UNESCO, 1991.

Hacker, P.M. S., *Wittgenstein*, Paris, Ed. du Seuil, 2000.

Hamayon, Roberte, « La transe d'un préhistorien : à propos du livre de Jean Clottes et David Lewis-Williams », *Nouvelles de l'Archéologie*, n°67, Printemps 1997, pp. 65-67.

Harner, Michael J., *Les Jivaros*, Paris, Ed. Payot & Rivages, 1972.

Hell, Bertrand, *Possession et chamanisme. Les maîtres du désordre*, Paris, Ed. Flammarion, 1999.

Hollier, Denis, *Le collège de Sociologie, 1937-1939*, Ed. Gallimard, Folio/Essais, 1985.

Housset, Emmanuel, *Husserl et l'énigme du monde*, Paris, Ed. du Seuil, 2000.

- Hubert, Henri et Marcel Mauss, *Mélanges d'histoire des religions : Etude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie*, Paris, Collection Travaux de l'Année sociologique, Ed. Librairie Félix Alcan, 2^{ème} édition, 1929, pp. 189-229.
- Husserl, Edmund, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris, PUF, Epiméthée, 1964, 5^{ème} éd. 1996.
- Huxley, Aldous, *Les portes de la perception*, Ed. du Rocher, Coll. 10/18, 1954.
- Huxley, Aldous, « Le temps et l'éternité », in *La philosophie éternelle*, Paris, Ed. du Seuil, 1977, pp. 222-239, (titre original : *The Perennial Philosophy*, 1945).
- Jaccard, Roland, *La folie*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 1979, 6^{ème} éd. 1997.
- Jama, Sophie, *Anthropologie du rêve*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 1997.
- Jouvet, Michel, *Le sommeil et le rêve*, Ed. Odile Jacob, Points, 1992.
- Labat, Stéphane, *La poésie de l'extase et le pouvoir chamanique du langage*, Ed. Maisonneuve et Larose, Paris, 1997.
- Laplantine, François, *L'ethnopsychiatrie*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 1988.
- Laplantine, François, *La description ethnographique*, Paris, Ed. Nathan, 1996.
- Le Clézio, J.M.G., *Les prophéties du Chilam Balam*, Paris, Ed. Gallimard, 1976.
- Le Clézio, J.M.G., *Relation de Michoacan*, Paris, Ed. Gallimard, 1984.
- Le Clézio, J.M.G., *Le rêve mexicain*, Paris, Ed. Gallimard, 1988.
- León-Portilla, Miguel, *La pensée aztèque*, Paris, Ed. du Seuil, 1985.
- Leroi-Gourhan, André, *Les religions de la préhistoire*, Paris, « Quadrige » PUF, 1^{ère} éd. 1964, 5^{ème} éd. 2001.
- Lévi-Strauss, Claude, *Mythologiques. L'origine des manières de table*, Librairie Plon, 1968.
- Lévi-Strauss, Claude, *Anthropologie structurale*, Collection Agora, Pocket, Librairie Plon, 1958 et 1974.
- Lewin, Louis, *Phantastica. L'histoire des drogues et de leur usage*, Paris, Société Edifor, Ed. Josette Lyon, 1996 (Edition originale, Payot, Paris, 1928).
- Longhena, Maria, *Mexique ancien*, Paris, Ed. Librairie Gründ, 1998.
- López Austin, Alfredo, *Les paradis de brume*, IHEAL, Maisonneuve et Larose, 1997.
- Lorblanchet, Michel, « L'art des premiers hommes », in *Sciences Humaines*, Hors Série n°37, Juin-Juillet-Août 2002, pp. 8-11.
- Liotard, Jean-François, *La phénoménologie*, PUF, « Que sais-je ? », 1954, 12^{ème} éd. 1995.
- Magni, Caterina, *Les Olmèques. Des origines au mythe*, Paris, Ed. du Seuil, 2003.

- Malinowski, Bronislaw, « Le mythe dans la psychologie primitive », un article extrait de *Mœurs et coutumes des Mélanésien*s, Paris, Ed. Payot, 1933. 1ère traduction française par le Dr S. Jankélévitch.
- Martuccelli, Danilo, *Sociologies de la modernité*, Paris, Ed. Gallimard, 1999.
- Mauss, Marcel, *Manuel d'ethnographie*, Paris, Petite bibliothèque Payot/13, 1967. Publié dans la « Bibliothèque Scientifique » (Payot) en 1947.
- Mauss, Marcel, *Sociologie et anthropologie*, Paris, « Quadrige » PUF, 1ère édition 1950, 8ème éd. 1999.
- Mauss, Marcel, « Métier d'ethnographe, méthode sociologique ». Texte extrait de la « Leçon d'ouverture à l'enseignement de l'histoire des religions des peuples non civilisés », *Revue de l'histoire des religions*, n°45, 1902, pp. 42-54. Texte reproduit in *Marcel Mauss, Oeuvres. 3. Cohésion sociale et division de la sociologie*, Paris, Ed. de Minuit, Collection Le sens commun, 1969, pp. 365-371.
- Mauss, Marcel, « Mythologie et symbolisme indiens ». Texte extrait de la *Revue Année sociologique*, n°6, 1903, pp. 247-253. Texte reproduit in *Marcel Mauss, Oeuvres. 3. Cohésion sociale et division de la sociologie*, Paris, Ed. de Minuit, Collection Le sens commun, 1969, pp. 62-68.
- Mauss, Marcel, « Mythologie et organisations des Indiens Pueblo ». Texte extrait de la *Revue Année sociologique*, n°11, 1910, pp. 119-133. Texte reproduit in *Marcel Mauss, Oeuvres. 1. Les fonctions sociales du sacré*, Paris, Ed. de Minuit, Collection Le sens commun, 1968, pp. 73-86.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Eloge de la philosophie*, Paris, Ed. Gallimard, 1953.
- Michaux, Henri, *Misérable miracle. La mescaline*, Paris, Ed. Gallimard, 1972.
- Núñez Alvar, Cabeza de Vaca, *Relation de voyage*, Ed. Acte/Sud, 1989.
- Perlès, Catherine, « L'art paléolithique, miroir d'une culture », in *Sciences Humaines*, n°31, Août-Septembre 1993, pp. 32-35.
- Perrin, Michel, *Le Chamanisme*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 1985.
- Perrin, Michel, *Les praticiens du rêve. Un exemple de chamanisme*, Ed. « Quadrige » PUF, Paris, 2001.
- PopolVuh**, *Le livre des Indiens Mayas Quichés*, d'après la version espagnole d'Adrián Recinos, traduction de Valérie Faurie, Ed. Albin Michel, 1991.
- Róheim, Géza, *Les portes du rêve*, Paris, Ed. Payot/Rivages, 1952, réédition 2000.
- Rossi, Ilario, *Corps et chamanisme*, Paris, Ed. Armand Colin/Masson, 1997.
- Rouhier, Alexandre, *Le peyotl ou la plante qui fait les yeux émerveillés*, Ed. de la Maisnie, Guy Trédaniel, 1989 (1926).
- Sanchez, Jean Pierre, *Mythes et légendes de la conquête de l'Amérique*, Presses Universitaires de Rennes, 1996.
- Séjourné, Laurette, *La pensée des anciens Mexicains*, Ed. FM, Fondations, 1982.
- Sheldrake, Rupert, *L'âme de la nature*, Paris, Ed. Albin Michel, 2001 (1991).

- Soustelle, Jacques, *Les Quatre Soleils*, Plon, Terre Humaine/Poche, 1983 (1967).
- Soustelle, Jacques, *Les Olmèques*, Paris, Ed. Arthaud, 1979.
- Soustelle, Jacques, *Les Aztèques*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 1970, 8ème éd. 2000.
- Taube, Karl, *Mythes aztèques et mayas*, Paris, Ed. Points/Seuil, 1995.
- Testart, Alain, « Les mythologies de la préhistoire », in *Sciences Humaines*, n°31, Août-Septembre 1993, pp. 36-39.
- Todorov, Tzvetan, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris, Editions du Seuil, 1982.
- Vazeilles, Danièle, *Les chamanes, maîtres de l'univers*, Cerf, Fides, 1991.
- Vazeilles, Danièle, « Chamanisme, néo-chamanisme et New Age » in *Revue Diogène*, Paris, « Quadrige » PUF, 2003, pp. 239-280.
- Waters, Frank, *Le livre du Hopi*, Monaco, Ed. du Rocher, 1992 (1963).
- Weinberg, Achille, « L'origine culturelle de l'humanité », in *Science Humaines*, n°31, Août-Septembre 1993, pp. 16-19.
- Weymuller, François, *Histoire du Mexique*, PUF, « Que sais-je ? », 1953, 6ème éd. 1980.
- Whitley, David S., *L'art des chamanes de Californie. Le monde des Amérindiens*, Paris, Ed. du Seuil, 2000.
- Wittgenstein, Ludwig, *De la certitude*, Paris, Ed. Gallimard, 1976.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Ed. Gallimard, 1993.

Ouvrages en espagnol

- Acuña, René, « Nuevos problemas del Popol Vuh », *Anales de Antropología*, vol. 19, tomo 2, INA, UNAM, México, 1982.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Obra polémica*, SEP, INAH, México, 1976.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, INI, SEP, México, 1980.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo, « Franz Boas. La antropología y la lingüística antropológica de México », *Anales de Antropología*, vol. 19, tomo 2, INA, UNAM, México, 1982.
- Anguiano, Marina y Peter T. Furst, *La endoculturación entre los huicholes*, INI, México, 1987.
- Aranda Kilian, Lucía, « Sobrevivencia de los nahuallime en una comunidad indígena », *Anales de Antropología*, vol. 30, INA, UNAM, México, 1993.
- Asturias, Miguel Ángel y José Manuel González de Mendoza, *Popol Vuh o Libro del Consejo de los indios quichés*, Editorial Océano de México, D.R., Losada, 1998.

- Basauri, Carlos, *La población indígena de México*, Secretaría de Educación Pública, Oficina Editora Popular, 1940.
- Bautista, José Luis Lorenzo, *Del nomadismo a los centros ceremoniales*, INAH, Varios Autores, Depto. de Inv. Hist. México, 1975.
- Benett, W. Clark y Robert M. Zingg, *Los Tarahumaras. Una tribu india del norte de México*, INI, Serie Clásicos de la Antropología Social, México, 1974.
- Benítez, Fernando, *En la tierra mágica del peyote*, Ed. Era, México, 1970.
- Benítez, Fernando, *Los Indios de México. Antología*, Ed. Era, México, 1980.
- Bernal, Ignacio, *El mundo olmeca*, Ed. Porrúa, México, 1991.
- Campbell, Joseph, « El chamán y el sacerdote », in *De las máscaras de Dios*, vol. 1 : Mitología primitiva, Alianza Editorial, 1991, pp. 265-276.
- Caso, Alfonso, *El pueblo del sol*, FCE, Colección Popular, México, 1985.
- Castellanos Guerrero, Alicia, « Pueblos indios, racismo y estado », in *¿Estamos Unidos Mexicanos?. Los Límites de la cohesión social en México. Informe de la sección mexicana del Club de Roma*, Sous la direction de Georgina Sánchez, Editorial Planeta Mexicana, México, 2001.
- Comas, Juan, « *Índices Generales de Anales de Antropología* », volumes 1 à 12, Años 1964/1975, INA, UNAM, México, 1975.
- Cupryn, Teresa, « La expresión cósmica de la danza azteca », in *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. 37, n°147/92, México, 1992.
- Davies, Nigel, *Los antiguos reinos de México*, FCE, México, 1988.
- Davies, Nigel, *El imperio azteca. El resurgimiento tolteca*, Alianza Editorial, 1992.
- Davila Garibi, J. Ignacio, *La escritura del idioma nahuatl a través de los siglos*, Ed. Cultura, T.G. S.A., México, 1948.
- Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*, Ed. Porrúa, México, 1968.
- Diccionario Enciclopédico, Salvat Universal, Salvat Editores, Barcelona, 1981.
- El libro de los libros de Chilam Balam**, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Escalante Gonzalbo, Pablo, *Los códices*, Ed. Tercer Milenio, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1998.
- Florescano, Enrique, *Memoria mexicana*, FCE, México, 1987.
- Florescano, Enrique, *El mito de Quetzalcóatl*, FCE, México, 1993, 2ème éd. 1995.
- Furst, Peter T. y Salomon Nahmad, *Mitos y arte huicholes*, México, SEP, Diana, 1972.

- Furst, Peter T., *Alucinógenos y cultura*, FCE, México, 1980.
- Furst, Peter T., *Enciclopedia de las drogas psicoactivas. Hongos. Especies alucinógenas*, Ed. DIANA, 1995.
- Garibay K., Ángel M., *La literatura de los Aztecas*, Ed. Joaquín Mortiz, México, 1964.
- Garibay K., Ángel M., *Historia de la literatura náhuatl*, Ed. Porrúa, México, 1992.
- Garibay K., Ángel M., *Panorama literario de los pueblos nahuas*, Ed. Porrúa, México, 1996.
- Garza, Mercedes de la, *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, UNAM, México, 1990.
- González Torres, Yolotl, « Método comparativo en el estudio de las religiones », *Anales de Antropología*, vol. 19, tomo II, INA, UNAM, México, 1982.
- González Torres, Yolotl, *El sacrificio humano entre los mexicas*, FCE, INAH, México, 1985.
- González Torres, Yolotl, *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*, Ed. Larousse, 1991.
- Grinberg Zylberbaum, Jacobo, « El chamanismo en México », *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. 37, n°147/92, México, 1992.
- Grinberg Zylberbaum, Jacobo, *Los chamanes de México. Misticismo indígena*, vol. 2, INPEC, México, 1991.
- Grinberg Zylberbaum, Jacobo, *Los chamanes de México. Pachita*, vol. 3, INPEC, México, 1990.
- Grinberg Zylberbaum, Jacobo, *Los chamanes de México. La cosmovisión de los chamanes*, vol. 4, INPEC, México, 1989.
- Grinberg Zylberbaum, Jacobo, *Los chamanes de México. El cerebro y los chamanes*, vol. 5, INPEC, México, 1990.
- Grinberg Zylberbaum, Jacobo, *Los chamanes de México. La voz del ver*, vol. 6, INPEC, México, 1990.
- Grinberg Zylberbaum, Jacobo, *Los chamanes de México. El doble*, vol. 7, INPEC, 1990.
- Hernández de León Portilla, Ascención, *Bernardino de Sahagún. Diez estudios acerca de su obra*. FCE, México, 1990.
- Humboldt, Alejandro de, *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*, Ed. Porrúa, 1978.
- INI, *La medicina tradicional de los pueblos indígenas de México*, 2 tomos, México, 1994.
- INI, *Nueva bibliografía de la medicina tradicional mexicana*, INI, México, 1994.
- INI, *Atlas de las plantas de la medicina tradicional mexicana*, 3 tomos, INI, México, 1994.
- INI, *Flora medicinal indígena de México*, 3 tomos, INI, México, 1994.
- INI, *Diccionario enciclopédico de la medicina tradicional mexicana*, tomo 1, México, 1994.
- Jiménez Moreno, Wigberto y García Ruiz A., *Historia de México. Una síntesis*, INAH, 1970.

- Kirchhoff, Paul, *Historia tolteca-chichimeca*, INAH, SEP, CISINAH, México, 1976.
- Krickeberg, Walter, *Las antiguas culturas Mexicanas*, FCE, México, 1985.
- La Barre, Weston, *El culto del peyote*, Premia Editora, 1980, 2ème éd. 1987.
- Las Casas, Fray Bartolomé de, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Ed. Catedra, Madrid, 1993.
- León-Portilla, Miguel, *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*, UNAM, México, 1961.
- León-Portilla, Miguel, « Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares », *Col/Lecturas Mexicanas*, n°3, SEP, DRF, CE, México, 1961.
- León-Portilla, Miguel, *El reverso de la conquista*, Ed. Joaquín Mortiz, México, 1964.
- León-Portilla, Miguel, *La filosofía náhuatl*, México, UNAM, 1974.
- León-Portilla, Miguel, *Toltecatoytl, aspectos de la cultura náhuatl*, FCE, México, 1980.
- León-Portilla, Miguel, *De Teotihuacan a los Aztecas. Antología de fuentes e interpretaciones históricas*, México, Lecturas Universitarias, n°11, UNAM, 1983.
- León-Portilla, Miguel, *El destino de la palabra. De la oralidad y los glifos mesoamericanos a la escritura alfabética*, FCE, México, 1996.
- López Austin, Alfredo, *Hombre Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, UNAM, 1973.
- López Austin, Alfredo, « Nota sobre la fusión y la fisión de los dioses en el panteón mexicana », *Anales de Antropología*, vol. 20, tomo 2, INA, UNAM, México, 1983.
- López Austin, Alfredo, *Textos de medicina náhuatl*, UNAM, México, 1984.
- López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología*, tomo 1, UNAM, México, 1989.
- López Austin, Alfredo, « Cuerpos y rostros », *Anales de Antropología*, vol. 28, tomo 2, INA, UNAM, México, 1991.
- López Portillo y Pacheco, José, *Quetzalcóatl*, Ed. Porrúa S.A., 1965.
- Lorenzo, Antonio, *Misterios del México Prehispánico*, Ed. Panorama, 1994.
- Lumholtz, Carl, *El México desconocido*, 2 vol., INI, México, 1981.
- Lumholtz, Carl, *El arte simbólico y decorativo de los huicholes*, INI, México, 1986.
- Lumholtz, Carl, *Los Indios del noroeste*, INI, FONAPAS, México, 1982.
- Macazaga Ordoño, César, *Diccionario de la lengua náhuatl*, México, Innovación, 1979.
- Manzanilla, Linda y Leonardo López Luján, *Historia Antigua de México. El México an-tiguo, sus áreas culturales, los orígenes y el horizonte Preclásico*, vol. 1, Editor Miguel Ángel Porrúa, INAH, 1995.

- Manzanilla, Linda y Leonardo López Luján, *Historia Antigua de México. El horizonte clásico*, vol. 2, Editor Miguel Ángel Porrúa, INAH, 1995.
- Manzanilla, Linda y Leonardo López Luján, *Historia Antigua de México. El horizonte Posclásico y algunos aspectos intelectuales de las culturas mesoamericanas*, vol. 3, Editor Miguel Ángel Porrúa, INAH, 1995.
- María y Campos, Teresa de, « Los animales en la medicina tradicional mesoamericana », *Anales de Antropología*, vol. 16, INA, UNAM, México, 1979.
- Martínez del Río, Pablo, *Orígenes del hombre americano*, Ed. Cien de México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1987.
- Matos Moctezuma, Eduardo, *Los pueblos y señoríos teocráticos. El período de las ciudades urbanas*, Varios Autores, SEP, INAH, México, 1975.
- Matos Moctezuma, Eduardo, *Vida y muerte en el templo mayor*, FCE, México, 1994.
- Matos Moctezuma, Eduardo, *Muerte a filo de obsidiana. Los Nahuas frente a la muerte*, FCE, México, 1997.
- Mendoza Álvarez, Carlos, « Fe cristiana, religiones y esoterismo », *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. 37, n°147/92, México, 1992.
- Montemayor, Carlos, *Arte y trama en el cuento indígena*, FCE, México, 1998.
- Montemayor, Carlos, *Arte y plegaria en las lenguas indígenas de México*, FCE, México, 1999.
- Nahum, Megged, *El universo del Popol Vuh. Análisis histórico, psicológico y filosófico del mito quiché*, Ed. DIANA, México, 1991.
- Navarrete, Carlos, *La piedra del sol*, INAH, SEP, Col/Breve, Ed/Lara S.A., México, 1973.
- Ochoa Salas, Lorenzo, « Una hacha (olmeca) de Etzatlán. San Marcos, Jalisco », *Anales de Antropología*, vol. 13, INA, UNAM, México, 1976.
- Olmos, Fray Andrés de, *Tratado de hechicerías y sortilegios, 1553*, Ed. Georges Baudot, UNAM, México, 1990.
- Orozco y Berra, Manuel, *Historia antigua y de las culturas aborígenes de México*, 2 tomos, Ed. Fuente cultural, México, 1954 (1880).
- Palacios Enrique, Juan, *Culturas Arcaica y Tolteca*, Imp. Mundial, Col/Enciclopedia ilustrada mexicana, México, 1937.
- Pérez de Ribas, Fray Andrés, *Triunfos de Nuestra Santa fe entre las gentes más bárbaras y fieras del nuevo orbe, (1645)*, Ed. Layac, 3 tomos, México, 1944.
- Pimentel, Francisco, *Lenguas indígenas de México o tratado de filología Mexicana*, 3 tomos, Ed. Isidoro Epstein, Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, 1874.
- Piña Chan, Román, *La ciudad de los brujos del agua*, FCE, México, 1980.
- Piña Chan, Román, *Quetzalcóatl. Serpiente Emplumada*, FCE, México, 1995.

- Plancarte y Navarrete, Francisco, *Prehistoria de México*, Tlalpam, D.F. Imprenta de Asilo, Patricio Sanz, México, 1923.
- Preuss, Konrad T., *Mitos y cuentos Nahuas de la Sierra Madre Occidental*, INI, 1982.
- Robelo, Cecilio A., *Diccionario de la mitología nahuatl*, Ed. Innovación, S.A., México, 1912.
- Rojas González, Francisco, René Barragán Áviles y Roberto de la Cerda Silva, *Etnografía de México. Síntesis monográficas*, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México, 1957.
- Ruiz de Alarcón, Hernando, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentilícas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España, 1629*, Ed. SEP, México, 1988.
- Sahagún, Fray Bernardino de, *Historia General de las cosas de Nueva España*, Ed. Porrúa, México, 1981.
- Sánchez, Víctor, *Toltecas del nuevo milenio*, Ed. La Rosa, Col/El Muégano, 1994.
- Scheffer, Lilian, *La literatura oral tradicional de los Indígenas de México*, Ed. Premia, México, 1983.
- Scheffer, Lilian, *Magia y brujería en México*, Panorama Editorial, 1992.
- Segala, Amos, *Literatura Nahuatl. Fuentes, Identidades, Representación*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Grijalbo, 1990.
- Séjourné, Laurette, *Pensamiento y religión en el México antiguo*, FCE, 1957, 12^{ème} éd. 1993.
- Siméon, Rémi, *Diccionario de la lengua nahuatl o mexicana*, Col/América Nuestra, Siglo XXI, 1981.
- Swadesh, Evangelina Arana de, *Las lenguas de México*, I. México : *Panorama histórico y cultural*, IV, SEP, INAH, México, 1975.
- Tibón, Gutierre, *Historia del nombre y de la fundación de México*, FCE, México, 1975.
- Tovar de Arechederra, Isabel, *Nuestros orígenes*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1994.
- Turner, John Kenneth, *México Bárbaro*, Ed. Contenido, S.A., México, 1975.
- Wasson, R.G., *El hongo maravilloso : Teonanacatl*, FCE, México, 1983.

II. A PROPOS DES YAQUI ET DU SONORA

- Acosta, Roberto, *Apuntes históricos sonorenses. La Conquista temporal y espiritual del yaqui y del mayo*, México, Imprenta Aldina, 1949.
- Aguayo, Marlene, « Los Yaquis », *Folleto*, Centro INAH, INI, Hermosillo.
- Antochiw Michel K., « La fiesta de Semana Santa entre los yaquis », *CEMCA IFAL*, n°8, Trace, 1985.
- Balbás, Manuel, *Recuerdos del yaqui. Principales episodios durante la campaña de 1899 a 1901*, Gobierno del Estado de Sonora, Hermosillo, 1985 (1927).

Bañuelos Flores, Noemi, *El uso de las plantas medicinales en la zona costera del municipio de Huatabampo, Sonora. Medicina doméstica mayo*, Tesis para obtener el título de biólogo, Facultad de ciencias, Depto de biología, UNAM, Méx, Octubre de 1993.

Biblioteca Pública Municipal de Ciudad Obregón, « Tradición cultural de la tribu yaqui » *Folleto*, Ciudad Obregón, 1994.

Borragán, María Teresa, *Leyendas Mexicanas*, Ed. Prometeo, México, 1943.

Braniff, Beatriz, « Panorama actual de los estudios arqueológicos en el Estado de Sonora », *Simposio de Historia de Sonora*, vol. 3, Unison, Instituto de Investigaciones Históricas, Méx, 1978.

Bustamente Tapia, Francisco, « Los yaquis vistos por un yaqui », *Sonora Mágica*, n°104, 1992.

Bustamente Tapia, Francisco, « El alma yaqui no es de este mundo », *Sonora Mágica*, n°105, 1992.

Camou Healy, Ernesto, « Las etnias originarias. Yaquis y Mayos, cultivadores de los valles », *Historia General de Sonora*, tomo 5, Gobierno del Estado de Sonora, Hermosillo, 1985.

Cano Ávila, Gastón, « Las tribus indígenas en los siglos XIX y principios del XX », *Simposio de Historia de Sonora*, vol. 1, Unison, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1976.

Castro Silva, Tonatiuh, « El asentamiento de los yaquis en Hermosillo », *Historia de Sonora*, n°91, Centro INAH, Sonora, Julio/Agosto de 1994.

Contreras Soto, Fortunato, « Momia de Yécora. ¿Pesronaje asiático? » *Sonora Varios*, Ed. Cámara Junior de Obregón, 1964.

Dabdoud, Claudio, *Historia del Valle del Yaqui*, Ed. Porrúa, S. A., México, 1949.

Dabdoud, Claudio, « Identidad de la tribu yaqui », *Simposio de Historia de Sonora*, vol. 11, Unison, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1987.

Dedrick, John M., « Las cartas en yaqui de Juan Banderas », *Sobretiro de Tlacolan*, vol. 10, INAH, Sonora, 1985.

Dirección General de Documentación y Archivo. Archivo Histórico.

Hermosillo. Sonora.

1) Tribu Yaqui. Año de 1784/1832. Tomo 1.

Alvárez José de Jesús. Capitán General de la yaqui. Exp-1-«214-1». 784-795, 1784/1785.

Guerra contra los yaquis. Exp-2-«214-1». 827.

Manifiesto de Juan de la Bandera a los capitanes yaquis. Exp-6-«214-1». 830.

Tribu yaqui mayo. Cuadernos del 8 al 19, 1831.

2) Tribu Yaqui Mayo. Año de 1832/1833. Tomo 2.

Reseñas de cartassobre Juan Ignacio Jusacamea, “La Bandera.”

Desórdenes en la comunidad de los yaquis, por Banderas... «214-2», 1826/1832.

Campaña de yaqui. Revolución en cabeza por... La Bandera. Exp-2-«214-2», 1832.

Guerra de yaqui. Exp-3. 48 a 51, 1832.

Campaña de yaqui. Exp-3. 33 a 47, 1832.

Campaña de yaqui. Exp-4. Cuadernos del 52 al 73, 1832.

Campaña de yaqui. Exp-5. Leg. 3. Cuadernos del 74 al 80, 1832/1833.

Dirección General de las Culturas Populares, « Relatos yaquis. Relatos mayos », *Lenguas de México*, n°14, DGCP, México, 1996.

Domínguez, F.A., « Costumbres yaquis. Música yaqui », *Mexican Folkways*, Mexico, 1937.

Doolittle, William E., « La población serrana de Sonora en tiempos prehispánicos : La evidencia de los asentamientos antiguos », *Simposio de Historia de Sonora*, vol. 4, Unison, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1979.

Elenas Habas, Bernardo, « García Wikit Santos », *Sonora Mágica*, n°104, 1992.

EL IMPARCIAL, « Las rebeliones yaquis », Suplemento especial de *El Sonorense*, Hermosillo, Sonora, 24 de diciembre 1973.

EL INDEPENDIENTE, *Voces del Desierto*, Año 3, n°133, 11 de abril 1999, Hermosillo, Sonora, 1999.

Fabila, Alfonso, *Los Indios yaquis de Sonora*, Biblioteca Enciclopédica Popular, SEP, 1945.

Fabila, Alfonso, *Las tribus yaquis de Sonora. Su cultura y anhelada autodeterminación*, Primer Congreso Indigenista Interamericano, Departamento de Asuntos Indígenas, México, 1978.

Figuroa Valenzuela, Alejandro, *Identidad étnica y persistencia cultural. Un estudio de la sociedad y de la cultura de los yaquis y de los mayos*, Tesis, Grado de Doctor en licencias sociales, Colegio de México, Centro de estudios sociológicos.

Figuroa Valenzuela, Alejandro, « Los que hablan fuerte. Desarrollo de la sociedad yaqui », *Noroeste de México*, n°7, Centro Regional del Noroeste, INAH, SEP, Hermosillo, 1985.

Figuroa Valenzuela, Alejandro, *Por la tierra y por los santos. Identidad y persistencia cultural entre yaquis y mayos*, Culturas Populares de México, México, 1994.

Figuroa Valenzuela, Alejandro, « Los Yaquis, tradición cultural y ecología », in *El ropaje de la tierra. Naturaleza y cultura en cinco zonas rurales*, compiladoras : Luisa Paré y Martha Judith Sánchez, Ed. Plaza y Valdés y UNAM-Instituto de Investigaciones Sociales, México, 1996, pp.86-89.

García Wikit, Santos, « Tribu yaqui », *Sonora Varios*, Ed. Cámara Junior de Ciudad Obregón, 1964.

García Wikit, Santos, « Vocabulario yaqui », INAH, SEP, Biblioteca del Centro Regional del Noroeste,

Hermosillo.

García Wikit, Santos, « Leyenda yaqui. Flor de corazón », *Sonora Mágica*, n°92, Enero/Febrero, 1991.

García Wikit, Santos, « Las danzas yaquis », *Sonora Mágica*, n°105, 1992.

García Wikit, Santos, *Leyendas yakis* : 1) *Baa Yooi*. 2) *Sibalaume el indómito*. 3) *El Yoobwa*. 4) *Canto*. 5) *Una expresión dramática de Pusolana*. 6) *Pajkoola Yekaala*. 7) *Astronautas en la mitología yaqui*, INAH, SEP, Hermosillo, Biblioteca del Centro Regional del Noroeste.

Giddings, Ruth W., *Yaqui myths and legends*, The University of Arizona Press, Tucson, 1959.

Gouy Gilbert, Cécile, *Une résistance indienne. Les Yaquis du Sonora*, Ed. Fédérop, 1983.

Gouy Gilbert, Cécile, « Síntesis del modo de resistencia de los indios yaquis », *CEMCA IFAL*, Trace, n°8, 1985.

Hernández, Fortunato, *Las razas indígenas de Sonora y la guerra del yaqui*, Ed/ J. de Elizalde, México, 1902.

Hernández, Fortunato, *Crónicas de la guerra del yaqui*, Gobierno del Estado de Sonora, Hermosillo, 1985.

Holden Kelley, Jane, *Mujeres Yaquis. Cuatro biografías contemporáneas*, Col/Popular, FDE, 1982.

Hu-DeHart, Evelyn, « La relación entre la fuerza y la política en la revolución de los yaquis (La época de Banderas 1825/1833) », *Simposio de Historia de Sonora*, vol. 5, Unison, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1980.

Hu DeHart, Evelyn, « La deportación de los yaquis durante el Porfiriato », *Simposio de Historia de Sonora*, vol. 7, Unison, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1982.

Ibarra Noriega, Juan A., « Ambrosio Castro Buitimea. Poeta de la raza yaqui », *Sonora Mágica*, n°91, diciembre 1990.

Ibarra Noriega, Juan A., « El árbol que hablaba (el vaticinio de la serpiente de que llegarían los españoles a conquistarlos) », *Sonora Mágica*, n°97, Agosto/septiembre, 1991.

INI, *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México, región Noroeste*, Secretaría de Desarrollo Social, Hermosillo, México, 1995.

Jenks, Randolph, « La prehistoria de los pimas de acuerdo con su leyenda », *Simposio de Historia de Sonora*, vol. 4, Unison, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1979.

Johnson, Jean B., *El idioma yaqui*, INAH, Dpto de Investigaciones Antropológicas, México, 1962.

Lionnet, Andrés, *Los elementos de la lengua Cahíta (Yaqui, Mayo)*, UNAM, México, 1977.

López Amarillas, Claudia Elena, « Las mujeres yaquis hablan », *UNISONO*, n°66, Hermosillo, Noviembre 1990.

Meredith, John D., « The yaqui rebellion of 1740. A jesuit account and its implications », Traducción de un documento de 1743, preparado por el jesuita Mateo Ansaldo, *Ethnohistory*, Volume 22, Number 33, Summer 1975, INAH, Copyrith, 1977.

- Molina Molina, Flavio, *Nombres indígenas de Sonora y su traducción al español*, INAH, 1era edición, 1972.
- Molina Molina, Flavio, « Significado de algunos toponímicos indígenas de Sonora », *Simposio de Historia de Sonora*, vol. 3, Unison, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1978.
- Molina Molina, Flavio, « Instrumentos de hechicería usados por Pimas y Onavas », *Simposio de Historia de Sonora*, vol. 4, Unison, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1979.
- Molina Molina, Flavio, « Alimentos de los indígenas de Sonora a la llegada de los españoles », *Simposio de Historia de Sonora*, vol. 6, Unison, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1981.
- Munguia Murillo, Mario, « Cuaresma yaqui en Hermosillo », *Simposio de Historia de Sonora*, vol. 5, Unison, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1980.
- Muñoz, Maximiliano O., « Cultura, política religiosa yaqui », *UNISONO*, n°61, Hermosillo, Junio de 1990.
- Muñoz, Maximiliano O., « Etiología de la medicina yaqui, un análisis conceptual », tomo 1, *Simposio de Historia de Sonora*, vol. 14, Unison, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1990.
- Navarro García, Luis, « La sublevación yaqui de 1740 », *Sonora Varios*, 46, Imp. Sevilla, INAH, 1966.
- Neo'Okay, *PERIÓDICO BILINGÜE YAQUI*, Dirección General de Culturas Populares, Sonora, Abril y Julio de 1993.
- Nicoli, José Patricio, *El estado de Sonora – yaquis y mayos. Estudio histórico*, México, Imprenta de Francisco Díaz de León, 1885.
- Nolasco Armas, Margarita, « Seris, Yaquis y Tarahumaras », *Col/Breve#6*, INAH, SEP, Imp. México, 1968.
- Ocaranza, Fernando, *El Estado que guardaba el yaqui por el año de 1790*, INAH, AMH, Estudios, tomo XVIII, n°4, Hermosillo, Sonora.
- Ochoa Robles, Héctor Antonio, *Medicina moderna en un mundo mágico. Un estudio médico-social en el Yaqui*, Gobierno del Estado de Sonora, Hermosillo, México, 1990.
- Olavarría, María Eugenia, *Análisis estructural de la mitología yaqui*, INAH, 1989.
- Olavarría, María Eugenia, *Símbolos del desierto*, Unidad Iztapalapa, UAM, 1992.
- Olavarría, María Eugenia, « Los yaquis », *Secretaría de Desarrollo Social*, INI, México, 1995.
- Olmos Aguilera, Miguel, *El sabio de la fiesta. Música y mitología en la región cáhita-tarahumara*, Colección Biblioteca del INAH, Hermosillo, Sonora, 1998.
- Orduño García, Ma. De Los Angeles, *En le País de los Yaquis*, Col/Voces del Desierto, Ed. La Voz de Sonora, 1999.
- Ortega Noriega, Sergio, « La penetración española en el Noroeste Mexicano », *Simposio de Historia de Sonora*, vol. 5, Unison, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1980.
- PACMYC, *Tres procesos de lucha por la sobrevivencia de la tribu yaqui. Testimonios*, Colección Etnias, Dirección de Culturas Populares, Sonora, Ed. Unison, México, 1994.

PACMYC, *Jiak Bwa'ame. Comida tradicional yaqui*, coordinadores : José Antonio Mejía Muñoz y María Trinidad Ruiz Ruiz, Ciudad Obregón, Sonora, México, 1997.

Padreau, Alberto Francisco, « La sublevación yaqui de 1740 », *Sonora Varios*, n°46, INAH, Hermosillo.

Paso y Troncoso, Francisco del, *Las guerras con las tribus yaqui y mayo del Estado de Sonora*, Tipografía del Depto de Estado Mayor, México, 1905.

Pimentel, Francisco, « Algunas observaciones sobre las palabras Mayo y Maya », *Sonora Varios*, Boletín de la S.M, Col/México, 1862.

Quijada, César, « Las investigaciones arqueológicas de Sonora », in *Actualidades Arqueológicas*, Revista de Estudiantes de Arqueología en México, Año 04, n°22, Abril-Junio 2000, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, pp. 4-12.

Rivas Mata, Emma y M^a Guadalupe Piña, *Una vida entre libros*, Catálogo de la colección Ernesto López Yescas, Biblioteca del Centro INAH, Hermosillo, Sonora, 1995.

Rivet, Paul, « Les Indiens Yaqui », *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, vol. 12, 1920.

Robledo Hernández, Gabriela, *Los Yaquis*, INI, México, 1981.

Robles Ortíz, Manuel, *Sonora. Arte Rupestre. Tradiciones, Mitos e Historia*, Col/Voces del Desierto, Editora La Voz de Sonora, 1999.

Rodríguez Villarreal, Juan José, *Los indios del noroeste en los escritos de sus cronistas*, SEPC, Universidad de Sonora, 1999.

Sandomingo, Manuel, *Historia de Sonora. Tiempos prehistóricos*, Investigaciones Históricas de Pusolana, Sonora, Hermosillo, 1953.

Schüler-Will, Volker, « Elementos precolombinos de la cosmovisión yaqui », in *El Noroeste de México. Sus culturas étnicas*, coordinadores : Donaciano Gutiérrez y Josefina Gutiérrez Tripp. Seminario de etnografía, Fernando Cámara Barbachano, INAH, México, 1991, pp. 287-291.

Silva Encinas, Manuel Carlos, « Fundamentos míticos de la metamorfosis en la tradición oral yaqui », in *El Noroeste de México. Sus culturas étnicas*, coordinadores : Donaciano Gutiérrez y Josefina Gutiérrez Tripp. Seminario de etnografía, Fernando Cámara Barbachano, INAH, México, 1991, pp. 281-285.

Silva Encinas, Manuel Carlos, *El contenido didáctico de la tradición oral yaqui*, Departamento Letras y Lingüística. Universidad de Sonora, Hermosillo, Junio de 1993.

Silva Encinas, Manuel Carlos, *Juya Jiawaim. Ecos del monte*, Col/Cuadernos de Humanidades, n°11, Departamento de Letras y Lingüística, Universidad de Sonora, 1995.

Silva Encinas, Manuel Carlos, Pablo Álvarez Romero y Crescencio Buitimea Valenzuela, *Jiak Nokpo Etéjoim. Pláticas en lengua yaqui*, Col/Ediciones en Lenguas Indígenas, Editorial Unison, 1998.

Soto Galindo, Melchor, *Los pioneros del yaqui*, INAH, AMH, México, 1977.

Spicer, Edward H., *Los Yaquis. Historia de una cultura*, UNAM, México, 1994 (primera edición 1980).

Tolano Audeves, Cutberto, « 1) Los juegos de mi pueblo. 2) Faustino “Obras Finas” Morales », *Folleto*, Bacum, Sonora, 6 de Abril de 1992.

Trujillo, Octaviana V., « The yaqui of Guadalupe, Arizona : A Century of Cultural Survival through Trilingualism », *American Indian Culture and Research Journal*, n°22.4, 1998.

Urquijo Durazo, Josefina, « ¿Yaqui Mayo o Cahíta? », *Simposio de Historia de Sonora*, vol. 12, Unison, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1988.

Urquijo Durazo, Josefina, « Desarrollo de la comunidad yaqui de Hermosillo (el Coloso y la Matanza) », *Simposio de Historia de Sonora*, vol. 13, Unison, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1989.

Urquijo Durazo, Josefina, « Identidad y cambio en los yaquis de Hermosillo », *Simposio de Historia de Sonora*, vol. 14, tomo 2, Unison, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1990.

Varela, Leticia, « La cosmología indígena Sonorense en la danza del venado », *Simposio de Historia de Sonora*, vol. 8, Unison, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1983/1984.

Varela, Leticia, « Aspectos de la música indígena en Sonora », *Simposio de Historia de Sonora*, vol. 9, Unison, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1984/1985.

Varela, Leticia, « Danzas de Matachines indígenas y mestizos », *Simposio de Historia de Sonora*, vol. 10, Unison, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1986.

Varela, Leticia, *La música en la vida de los yaquis*, Ed. Sonora, SFEC, 1986.

Vargas Montero, Guadalupe, « Los Yaquis de Sonora », *México Indígena*, n°16, Julio 1978.

Villa, Eduardo W., *Historia del Estado de Sonora*, Gobierno del Estado de Sonora, Hermosillo, 1984.

Vildósola, Agustín de, « Carta al reverendísimo Padre Mateo Ansaldo, año de 1742 », Cuarta serie, *Documentos para la Historia de México*, tomo I, Imprenta de Vicente García, México, 1856.

Vildósola, Agustín de, « Carta de Agustín de Vildósola », *Las cartas de Hermosillo y otros*, #4, tomo IV, INAH, México.

Zavala Castro, Palemón, *El indio Cajeme y su nación del río yaqui*, Gobierno del Estado de Sonora, Secretaría de Fomento Educativo y Cultural, Sonora. Hermosillo, 1985.

Zavala Castro, Palemón, *Apuntes sobre el dialecto yaqui*, Ed. Gobierno del Estado de Sonora, SFEC, Hermosillo, 1989.

Zavala Castro, Palemón, *El indio Tetabiate y la nación del río yaqui*, Ed. Gobierno del Estado de Sonora, Secretaría de Fomento Educativo y Cultural, Sonora, Hermosillo, 1991.

Note1. Miguel León-Portilla, *La pensée aztèque*, Ed. du Seuil, 1985, p. 12.

Note2. Le Mtro. Manuel Carlos Silva Encinas est enseignant chercheur à l'Université du Sonora, Unidad Regional Centro, Departamento de Letras y Lingüística. Il s'est spécialisé en langue et littérature contemporaine chinoise à l'Institut des Langues de Beijing (Chine) ainsi qu'à l'Université Normale de Beijing de 1984 à 1987.

Note3. Pajkoola, danseur yaqui que Miguel Olmos Aguilera présente comme « l'Ancien ou le sage de la fête ».

Note4. Jane Holden Kelley, *Mujeres yaquis. Cuatro biografías contemporáneas*, Colección. Popular, FDE, 1982, p. 17.

Note5. *Ibidem*.

Note6. Jane Holden Kelley, *Mujeres yaquis. Cuatro biografías contemporáneas*, *op. cit.*, p. 17.

Note7. Edward H. Spicer, *Los Yaquis. Historia de una cultura*, UNAM, México, 1994, pp. 151-159.

Note8. Propriétaires terriens.

Note9. Cf. 1^{ère} et 3^{ème} partie.

Note10. Bertrand Hell, *Possession et chamanisme. Les maîtres du désordre*, Ed. Flammarion, 1999, p. 25.

Note11. Edward H. Spicer, *Los Yaquis. Historia de una cultura*, *op. cit.*, p. 399.

Note12. *Ibid.*, p. 414.

Note13. *Ibidem*.

Note14. Ancêtres mythiques des Yaqui.

Note15. Edward H. Spicer, *Los Yaquis. Historia de una cultura*, *op. cit.*, p. 416.

Note16. *Ibid.*, pp. 414-418.

Note17. *Ibid.*, p. 385.

Note18. *Ibidem*.

Note19. Leticia Varela, *La música en la vida de los yaquis*, Ed. Sonora, SFEC, 1986, p. 28.

Note20. Leticia Varela, *La música en la vida de los yaquis*, *op. cit.*, pp. 132-139.

Note21. La Toltéquité : « symbole du savoir et de l'origine de tout bien ».

Note22. Edward H. Spicer, *Los Yaquis. Historia de una cultura*, *op. cit.*, pp. 127-128.

Note23. Miguel León-Portilla, *La pensée aztèque*, *op. cit.*, pp. 7-8.

Note24. « Abeille enchantée », le principe double féminin/masculin.

Note25. Les « Autorités civiles ».

Note26. Edward H. Spicer, *Los Yaquis. Historia de una cultura*, *op. cit.*, p. 460.

Note27. Cf. 2^{ème} partie.

Note28. Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, tomo 1, UNAM, México, 1989, pp. 441-442.

Note29. Cf. 2^{ème} partie : « L'en-dehors ».

Note30. Cf. 3^{ème} partie : « L'arbre cosmique ».

Note31. Jean-Pierre Chaumeil, *Voir, savoir, pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne*, Genève, Ed. Georg, Collection Ethnos, 2000, p. 15.

Note32. Cf. 3ème partie : « Le retour à l'axe ».

Note33. Cf. 2ème partie.

Note34. René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Ed. Grasset & Fasquelle, 1978, p. 14.

Note35. Stéphane Labat, *La poésie de l'extase et le pouvoir chamanique du langage*, Ed. Maisonneuve et Larose, Paris, 1997, p. 13.

Note36. Cf. 2ème partie. Nous utilisons ici le mot sorcier dans le sens que lui donne sa racine latine, « *sorcerius* » ou « *sortarius* », c'est-à-dire « *devin ou diseur de sorts* ».

Note37. Stéphane Labat, *La poésie de l'extase et le pouvoir chamanique du langage*, *op. cit.*, pp. 13-14.

Note38. *Ibid.*, p. 320.

Note39. PACMYC, *Tres procesos de lucha por la sobrevivencia de la tribu yaqui. Testimonios*, Colección etnias, Ed. Uni-Son, México, 1994, p. 39.

Note40. Ce terme introduit les autres modalités d'interaction, c'est-à-dire le « *porteur* », « *l'accompagnateur* », « *l'opérateur* » et « *l'intégrateur* » qui, pour les deux premières, sont les modalités à l'origine de mon insertion dans la communauté yaqui.

Note41. Je ne cherche pas à formuler un jugement de valeur sur la personne concernée, mais simplement à décrire un comportement qui, du fait de mon intérêt pour les Yaqui, cherche à établir une atmosphère spéciale autour de cette communauté.

Note42. Cf. 2ème et 3ème partie.

Note43. Le Cerf.

Note44. Les guérisseurs.

Note45. C'est-à-dire le « *Maître* » et le « *Bienfaiteur* ».

Note46. Le Lic. Rogelio Valenzuela est enseignant à l'Université du Sonora, Unidad Regional Sur, División de Ciencias Económicas y Sociales. En 1999, il a d'ailleurs participé au troisième « Coloquio Regional de Cultura Historia e Identidad del Sur de Sonora », avec une conférence intitulée : « *Transición a democracia o proyecto indígena* ».

Note47. Par exemple la transmission du savoir.

Note48. Cf. 3ème partie.

Note49. De la « *traque, de la folie et de la récapitulation* ».

Note50. Cf. 2ème partie.

Note51. A cette occasion, je voudrais ici encore une fois remercier le Mtro. Manuel Carlos Silva Encinas pour avoir pris en charge la plupart de mes déplacements sur le territoire yaqui.

Note52. Cf. 2^{ème} et 3^{ème} partie.

Note53. Wikip en langue yaqui signifie oiseau.

Note54. Sahagún, dans son *Historia General de las cosas de Nueva España*, Livre VI, Chap. XXII, à propos de la doctrine et des discours que le Père principal ou le Seigneur faisaient aux jeunes hommes, cite ce passage où ils en appellent à la mesure et à la pondération : « *Deuxièmement : lorsque tu vas par les rues et les chemins, prends garde à marcher avec calme et tranquillité, sans empressement... ne cours pas ; marche avec maturité et honnêteté... Troisièmement : prends garde aussi à parler posément, calmement ; n'élève pas la voix, ne parle pas trop vite, ne hurle pas comme un fou, un insolent, ...tu auras un ton modéré, ni trop bas, ni trop haut, pour que ta parole soit douce et gracieuse* ». (Cf. Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España*, Ed. Porrúa, México, 1981, pp. 359-360).

Note55. La mantille (ou voile) avec laquelle les femmes yaqui se couvrent la tête, les épaules et le visage.

Note56. Mon enquête de terrain portait sur l'étude de la sorcellerie et des pratiques magiques au sein de la communauté yaqui. Ma naïveté s'est vite estompée et je dois reconnaître que le rapport d'enquête que je livre dans cette première partie fait plutôt état de mon échec que de ma réussite sur ce sujet. Je dois tout de même ajouter, à ma décharge, que le particularisme identitaire des Yaqui m'a fait entrevoir que je m'étais engagé sur un chemin qu'eux-mêmes redoutaient et que je devais interroger mon cœur pour savoir si je désirais vraiment entrer dans cet univers de la sorcellerie. D'ailleurs, je mettais aussi en jeu ma responsabilité, ce qui irrémédiablement m'amenait à en assumer et à en supporter les conséquences ; on ne se déplace pas impunément à la recherche de sorciers, surtout sur le territoire yaqui, sans se mettre en danger. Enfin, comme me l'a fait remarquer Crescencio Buitimea, quelques années plus tard : « *Ici, tout le monde se méfie des sorciers. D'après ce que je sais, sur la route qui mène vers le Omteme se trouve la maison d'un sorcier très réputé. Il vit isolé avec sa famille, ne salue jamais personne et tous essayent de ne jamais croiser son chemin* ».

Note57. García Wikip Santos, *Sonora Varios. Tribu yaqui*, Ed. Cámara junior de Ciudad Obregón, 1964.

Note58. Manuel Carlos Silva Encinas, *El contenido didáctico de la tradición oral yaqui*, Uni-Son, Hermosillo, Sonora, juin 1993, p. 2.

Note59. Jane Holden Kelley, *Mujeres yaquis. Cuatro biografías contemporáneas*, Col. Popular, FDE, 1982.

Note60. *Ibid.*, p. 41.

Note61. *Ibid.*, p. 21.

Note62. Cf. Cécile Gouy-Gilbert, *Une résistance Indienne. Les Yaquis du Sonora*, pour se faire une opinion plus précise des conflits entre Civilistes et Militaristes et de la complexité des relations entre membres d'une même communauté pendant la Révolution.

Note63. Cf. 2^{ème} partie.

Note64. Carlos Montemayor dans son livre, *Arte y trama en el cuento indígena*, insiste sur l'importance de la tradition orale au sein des cultures amérindiennes ; cet « *art de la parole* » dont la fonction première est de conserver la connaissance ancestrale des peuples de l'oralité. (Cf. Carlos Montemayor, *Arte y trama en el cuento indígena*, Ed. FCE, México, 1998, p. 7).

Note65. Cf. 2^{ème} partie.

Note66. *Ibidem*.

Note67. Ietchi, en yaqui, signifie « *Chef* » de guerre.

Note68. Nom du Río Yaqui.

Note69. Cf. 3ème partie. Je dois reconnaître que c'est seulement quatre ans après cet entretien que j'ai pu apprécier la teneur de son propos pour découvrir d'une part, sa correspondance avec la pensée nahuatl autour d'Ometéotl et, d'autre part, pour me rendre compte que García Wikit évoquait une notion, l'incrée ou l'inné, que Cioran mais aussi Artaud ont également exploré.

Note70. Mis à part la mention faite par García Wikit, je n'ai obtenu aucune autre information sur San'tuk seenu.

Note71. Cette idée de mouvement est-elle en relation avec le Nahui ollin des Nahuatl ?

Note72. Cf. 2ème partie.

Note73. Je n'ai obtenu aucune autre information sur la sorcière Yukujeca.

Note74. Nous retrouvons dans cette référence au « *corps astral* » et au rajeunissement des concordances évidentes et des similitudes frappantes avec la mythologie nahuatl et son concept de l'efflorescence cosmique.

Note75. Cf. 2ème et 3ème partie.

Note76. *Ibidem*.

Note77. Je n'ai pas réussi à obtenir plus de précisions sur cette notion de « *l'intrusion du rêve* ».

Note78. Cf. 2ème partie.

Note79. Bière mexicaine.

Note80. L'amitié de Francisco, dit « *Chico* », a été pour beaucoup dans la réussite de certaines de mes entreprises.

Note81. Cf. 2ème et 3ème partie.

Note82. García Wikit dénombre plus de 90 chants pour le Venado, dont seulement trois ou quatre sont disponibles et imprimés. Les Yaqui s'opposent à ce que les paroles des chants soient compilées et éditées.

Note83. Qu'il ne faut pas confondre avec le nahual.

Note84. Cf. Le mythe de Suawaka 2ème et 3ème partie.

Note85. Carlos Silva m'a récemment raconté l'histoire d'une petite fille yaqui de trois ans que l'on a retrouvée, endormie sous un arbre, à 30 kilomètres de sa maison. La petite fille a accusé un vieux Pajkoola (danseur dans les fêtes yaqui) de l'avoir emmenée.

Note86. Après trois séjours au Sonora, trois années consécutives, d'une durée plus ou moins identique, je dois avouer que mon évaluation était très irréaliste. De Manuel Carlos Silva, j'ai appris que cela faisait plus de dix ans qu'il travaillait sur le groupe ethnique des Yaqui et qu'au bout de dix années de travail de terrain, aujourd'hui encore, il lui arrivait d'affronter l'hostilité de certains Yaqui. Je me suis également trouvé dans cette même situation où l'hostilité affichée par certains membres de la communauté yaqui était parfois difficile à gérer.

Note87. En 1999 j'ai consulté la « *curandera* » María Matuz pour des problèmes de santé personnels.

Note88. Rencontre qui, sans le soutien de Tonatiuh Castro Silva, c'est-à-dire « *l'accompagnateur* », n'aurait pas eu lieu.

Note89. Il faut citer aussi la thèse du docteur Emigdio Picchioni (qu'il m'a été impossible de trouver) intitulée, *Curanderos y curaciones en el sur del Estado de Sonora*, Tesis P.I.C.S.A. 104 O.E.A. México, 1961 ; ainsi que « Tres mujeres curanderas yoremes » de Maritere Zayas dans *Símbolos del desierto*, de María Eugenia Olavarría, Unidad Iztapalapa, UAM, México.

Note90. José Antonio Mejía Muñoz sans le soutien des « *Promoteurs Culturels Bilingues* », de la communauté yaqui, n'aurait pas pu mener à bien son excellent travail sur la médecine traditionnelle yaqui pour la Dirección General de Culturas Populares, Unidad Regional Sonora.

Note91. José Antonio Mejía Muñoz, *La medicina tradicional yaqui*, *op. cit.*, p. 3.

Note92. *Ibidem*.

Note93. Maejto yo'owe, Prêtre principal. Cf. 2ème partie.

Note94. La cuisine traditionnelle pour les Yaqui, ou tout simplement manger, n'est pas seulement une nécessité physiologique mais aussi un acte profondément cérémoniel qui défend les sentiments familiaux, la notion de partage pour honorer le nom d'Itom'Achai ainsi que la nature qui leur a « *enseigné que le ciel, la terre, l'air, l'eau... sont les éléments qui donnent la vie... d'où va émerger l'homme...* ». La tribu yaqui reconnaît dans cet acte quotidien le meilleur moyen de maintenir et de renforcer les liens communautaires entre les individus. Cf. PACMYC, *Jiak Bwa'ame. Comida tradicional yaqui*, Cd. Obregón, Sonora, 1997.

Note95. Les Promoteurs qui ont participé à ce livre sur la cuisine yaqui sont :Josefina González Valenzuela, María del Rosario Hernández Urzúa, Salustriano Matuz González, Ismael Castillo Rendón, Felicitas Jaime León, Severa Matuz Váldez et Domitila Molina Amarillas.

Note96. Par exemple, la Semaine Sainte du Carême.

Note97. En 1999, le directeur de l'Alliance française à Hermosillo, monsieur Jocelyn Nayrand, m'a raconté la mésaventure d'un reporter français, Patrick Profit, qui voulait faire un reportage sur les enfants yaqui. Pris en charge par Adolfo Salido, qui travaille pour Sonora Tour, agence de l'Office du Tourisme d'Hermo-sillo, Patrick Profit s'est trouvé dans une situation où Adolfo Salido a opéré comme un « *manipulateur* ». Il lui avait donné l'assurance qu'il était le seul qui pouvait lui obtenir l'autorisation de réaliser son documentaire. Patrick Profit a bien réalisé un documentaire mais sur une enfant de la tribu Seri. Le film s'intitulait, « *Telma, l'enfant de Punta Chueca* », diffusé sur la cinquième en 2000, si ma mémoire est bonne. Les Yaqui, pour signifier leur refus, lui auraient dit qu'ils savaient très bien se servir d'une caméra et qu'ils n'avaient besoin de personne pour filmer leurs enfants.

Note98. Tonatiuh Castro Silva est ethnologue et chargé de mission à la Dirección General de Culturas Populares, Unidad Regional Sonora, pour la protection des cultures indigènes du Sonora.

Note99. Le dessin a été publié dans le journal *El Independiente* du 19 juin 2000, p. 7A.

Note100. Propriétaires terriens qui, dans un programme de travaux aquicoles, ont empiété sur certains terrains de la tribu yaqui.

Note101. Pablo Álvarez Romero est un yaqui qui est né à Hermosillo en 1921. Il vit dans le quartier Las Pilas.J'ai rencontré Pablo Álvarez Romero lors de mon séjour à Hermosillo entre mars et septembre 1998. Le Mtro. Manuel Carlos Silva l'a également eu comme informateur et à la suite de ces entretiens il a publié le

livre, *Jiák nokpo etéjoim, pláticas en lengua yaqui*.

Note102. Héctor Antonio Ochoa Robles, *Medicina moderna en un mundo mágico. Un estudio médico-social en el Yaqui*, Gobierno del Estado de Sonora, Hermosillo, México, 1990. Alfonso Fabila, *Las tribus yaquis de Sonora. Su cultura y anhelada autodeterminación*, INI, 1978. María Eugenia Olavarría, *Análisis estructural de la mitología yaqui*, INAH, 1989. María Eugenia Olavarría, *Los Yaquis*, Secretaría de Desarrollo Social, INI, 1995.

Note103. Encore une problématique qui demanderait une étude complète uniquement sur ce thème.

Note104. Cf. Edward Spicer, *Los Yaquis. Historia de una cultura*, UNAM, México, 1994.

Note105. María Eugenia Olavarría, *Análisis estructural de la mitología yaqui, op. cit.*, p. 116.

Note106. *Ibidem*.

Note107. Dans le livre du Mtro. Manuel Carlos Silva, *Juya Jiawaim. Ecos del monte*, Sixto Sebisa Tosaamasai, membre de la communauté yaqui d'Hermosillo, fait allusion à certains Yaqui qui vendent leurs terres.

Note108. Cf. 2ème partie.

Note109. Don Pablo Álvarez Romero, pendant la durée de l'entretien, s'est exprimé en espagnol, mis à part quelques mots en yaqui.

Note110. Il existe plusieurs versions de ce mythe des Surem. L'Aigle géant peut être remplacé par un Serpent géant qui lui aussi est vaincu par le Chapulín géant. Le titre le plus communément attribué à ce mythe est : « *Légende yaqui des prédictions* ».

Note111. Je me rends aujourd'hui compte, que je n'ai pas accordé assez d'importance à la pratique du rêve chez les Yaqui. Les Yaqui comme de nombreuses tribus amérindiennes sont des sociétés du rêve.

Note112. Aujourd'hui, par le phénomène d'adaptabilité des deux cultures, c'est le « *Chivo* » qui initie le Pajkoola.

Note113. Cf. 2ème partie.

Note114. Ma rencontre avec Hilario Valenzuela correspond à mon séjour qui a eu lieu entre mars et août 1999.

Note115. J'ai commis, parfois sans m'en rendre compte, quelques impairs. Mais je sais d'autre part que ma présence répétée et mon attitude m'ont apporté la considération de certains yaqui grâce en grande partie, je dois le reconnaître, à l'amitié et à la confiance de Manuel Carlos Silva.

Note116. Lieux qu'il n'a pas situés.

Note117. Les propos de Hilario Valenzuela annulent cette idée reçue que les Yaqui, ainsi que les autres groupes ethniques, sont des individus qui vivent exclusivement sur leur territoire, repliés sur eux-mêmes. Les Yaqui sont des individus qui se déplacent beaucoup (par exemple, pour rendre visite aux Yaqui qui vivent aux États Unis) et dans le cas de Hilario Valenzuela, pour participer à des « *rencontres interethniques* » entre « *curanderos* ».

Note118. Cf. 2ème partie.

Note119. Cf. 2ème et 3ème partie.

Note120. Je ne savais pas encore que les Yaqui les nommaient yoawa.

Note121. Cf. 2ème partie.

Note122. Enquête de terrain effectuée lors de mon séjour entre mars et août 1999.

Note123. J'ai tout de suite pensé au Mtro. Carlos Silva, mais je savais pertinemment que cela ne pouvait pas être moi car c'était la première fois que je venais assister à une fête religieuse dans le village de Potam.

Note124. Manuel Carlos Silva connaissait ce danseur Pajkoola qui en réalité était Mayo et non pas Yaqui.

Note125. Les Yaqui, encore aujourd'hui, n'accordent aucune confiance aux étrangers qui viennent dans les villages yaqui assister aux fêtes religieuses.

Note126. Edward Spicer, *Los Yaquis. Historia de una cultura*, op. cit., pp. 222-246. María Eugenia Olavarría y Arturo Ortega, « Seres, tiempos y espacios sagrados », *Símbolos del desierto*, op. cit., pp. 43-68.

Note127. Dans les années cinquante, l'appareil de photo se disait la « *máquina de retratar* », la « *machine à faire le portrait* », en traduction littérale.

Note128. La Guardia, la « *Garde* », bâtiment officiel où le visiteur qui sollicite une audience auprès des Autorités yaqui doit se présenter. Il doit se placer à côté de la croix qui se trouve à 12 mètres de l'entrée de la Guardia, faire sa demande et attendre qu'on lui donne l'autorisation d'avancer. Propos recueillis à Belem de la bouche du secrétaire yaqui Juan Morí.

Note129. Pour une description beaucoup plus détaillée de la Comunila, consulter le livre d'Alejandro Figueroa, *Por la tierra y por los santos. Identidad y persistencia cultural entre los yaquis y mayos*, Culturas Populares de México, 1994, pp. 168-175.

Note130. Cf. Edward Spicer, *Los Yaquis. Historia de una cultura*, pour une analyse complète des symboles du Carême présentés par les Yaqui.

Note131. Les habitants de Potam.

Note132. Le Carême.

Note133. Profesor Emilio Moreira Silvestre, « Semana Santa Yaqui », *Danza Popular Mexicana*, Instituto Cultural Raices Mexicanas.

Note134. Edward Spicer, *Los Yaquis. Historia de una cultura*, op. cit., p. 105.

Note135. Pour Manuel Carlos Silva le terme exact serait plutôt sewaka.

Note136. Je dois préciser que Tonatihu Castro Silva ne travaillait pas du tout sur la communauté yaqui mais sur les Kikapoo. Cela explique pourquoi c'était la première fois qu'il venait dans un village yaqui. En 1999, il s'est trouvé impliqué dans un programme de recherche avec l'INAH sur la communauté yaqui ce qui m'a amené à le revoir dans le village de Vicam pueblo pour la fête de la Saint Jean.

Note137. Enquête de terrain effectuée lors de mon séjour entre mars et août 1999.

Note138. Le jeu du Pajkoola est une cérémonie qui prend le nom de la « *recolección de las flores* », la « *collecte des fleurs* ». Je n'ai pas assisté à ce jeu et la description que j'en donne m'a été fournie par Manuel Carlos Silva. Cette cérémonie se déroule le 24 juin en fin de journée et consiste à implorer ou à remercier Dieu pour les faveurs octroyées. Le Pajkoola tient par les pattes un coq, tête en bas, qui à force d'être dans cette

position laisse couler du sang par le bec. Les personnes qui se prosternent et se signent devant Saint Jean reçoivent alors, de la part du Pajkoola, des coups de coq dans le dos ; le sang fait des taches que les Yaqui appellent fleurs. Les Yaqui nomment ce rituel, la « *collecte des fleurs* ». Par la suite le coq est sacrifié et démembré ; alors s'organise un combat avec les parties de son corps entre les Bleus (les Kabayum, les Soldats de Jésus) et les Rouges (les Soldats de Rome).

Note139. La Ramada, « *Branchage* », est la construction quadrangulaire où se déroulent les danses rituelles, des Pajkoola et du Maáso, pendant toute la durée de la fête. L'une des Ramada est située à l'est (celle des Bleus) et l'autre à l'ouest (celle des Rouges).

Note140. Le Mtro. Carlos Silva devait impérativement revenir à Hermosillo en début de soirée et c'est la raison pour laquelle je n'ai pas assisté au jeu du Pajkoola. Quand nous sommes partis, vers dix-huit heures, le jeu n'avait pas encore commencé.

Note141. Ces indications sont celles que Tonatiuh Castro Silva m'a données sur son enquête à Vicam Pueblo.

Note142. Par exemple, Huírivis et Potam.

Note143. Pour une étude complète de la musique yaqui, consulter l'ouvrage de Leticia Varela, *La música en la vida de los yaquis*, Ed. Sonora, SFEC, 1986. Gonzalo Camacho, dans la présentation du livre de Miguel Olmos Aguilera, *Música y mitología en la región cáhita-tarahumara*, fait noter les similitudes entre les noms des « sons » des Yaqui, des Mayo et des Tarahumara. Miguel Olmos Aguilera ajoute que ces trois ethnies « ...partagent un univers spirituel commun qui s'exprime à travers les coïncidences et les oppositions d'un modèle esthétique, rituel et mythique... ». (Cf. Miguel Olmos Aguilera, *El sabio de la fiesta. Música y mitología en la región cáhita-tarahumara*, Colección Biblioteca del INAH, Hermosillo, Sonora, 1998, p. 31).

Note144. Les chanteurs du Cerf.

Note145. La danse du Cerf.

Note146. Edward H. Spicer, Leticia Varela, María Eugenia Olavarría, Alfonso Fabila, Alejandro Figueroa, etc.

Note147. Pour ma part, le procédé utilisé pour assister à cette fête découle de ma relation avec le « passeur ».

Note148. Matachines ou Matachinim, les Soldats de la Itom Aye, c'est-à-dire de la Vierge.

Note149. Miguel Olmos Aguilera, *op. cit.*, p. 75.

Note150. Carlos Basauri, *La población Indígena de México*, Secretaría de Educación Pública, Oficina Editora Populista, 1940, p. 273.

Note151. Lors du XI Symposium d'Histoire et d'Anthropologie du Sonora, organisé en février 1986, la Sociedad Sonorense de Historia a tenu à rendre un hommage posthume au professeur et historien Manuel Sandomingo García pour sa contribution à l'histoire du Sonora. Mort en 1972, il a été nommé, en 1930, directeur du Département des Recherches Historiques du Gouvernement de l'État du Sonora. En 1982, lors du congrès annuel de la Sociedad Sonorense de Historia, le Dr. Samuel Ocaña García, Gouverneur Constitutionnel de l'État du Sonora, a tenu à honorer les « efforts héroïques » d'hommes comme Eduardo W. Villa, le professeur Manuel Sandomingo García, Alberto Francisco Pradeau qui ont, par leurs travaux, restitué une partie de l'histoire du Sonora.

Note152. Manuel Sandomingo, *Historia de Sonora. Tiempos prehistóricos*, Sonora, Hermosillo, 1953, p. 274.

Note153. Jacqueline de Durand-Forest, *L'histoire de la vallée de Mexico selon Chimalpahin Quauhhtlehuantzin*, Ed. L'Harmattan, 2 vol., Paris, 1987, pp. 304-305.

Note154. Leticia Varela, *La música en la vida de los Yaquis*, op. cit., p. 67.

Note155. Cf. 3ème partie.

Note156. « *Eran bellísimas sus danzas. Desde niños se ejercitaban en ellas bajo la dirección de los sacerdotes. Eran de diversas suertes y con diferentes nombres que expresaban o la calidad de la danza o las circunstancias de la fiesta en que se usaban. En unas danzaban en círculo y en otras en filas ; unas eran de solo hombres y en otras danzaban también mujeres. Vestíanse para la danza los nobles de los más ricos vestidos ; adornábanse de brazaletes, zarcillos, pendientes de oro, pluma y pedrería, y llevaban en una mano un pequeño escudo cubierto de las más vistosas plumas, o un mosqueador de la misma materia, y en otra un ayacaxtli, que era un calabacillo con muchos agujeros y cantidad de pedrezuelas dentro, que agitaban acompañando su ruido, que no era desagradable, al son de los instrumentos...Las danzas menores, que se hacían en los palacios para recreación de los señores, o en los templos por devoción particular, o en sus casas en ocasión de algunas bodas u otro regocijo doméstico, se componían de pocos danzantes, formados por lo común en dos líneas rectas y paralelas que a ratos danzaban con las caras vueltas hacia una extremidad de su línea, a ratos mirando cada uno al correspondiente de la otra línea, o entreverándose los de una línea con los de la otra y permutando de lugar ; a ratos desprendiéndose uno de una línea y otro de la otra, danzaban solos en el espacio interpuesto entre ambas líneas, cesando entre tanto los demás. Las danzas mayores, que se tenían en las plazas grandes y en el atrio del Templo Mayor, se diferenciaban de las menores en el orden y forma, y en el número de danzantes ».* (Cf. Francisco Javier Clavijero, *Historia antigua de México*, Ed. Porrúa, México, 1991, pp. 243-244). Je ne mets pas en doute l'influence européenne sur les danses des Matachinim (qui sont basées sur le modèle des anciennes danses d'Italie, mataccino ou de France, danses des bouffons) mais il faut remarquer, avec G. Montell, que le nom mataccino a été importé d'Europe et appliqué à une danse qui préexistait. (Cf. Leticia Varela, *La música en la vida de los Yaquis*, op. cit., p. 67).

Note157. La plus haute Autorité entre les Matachinim, c'est-à-dire le prêtre qui initie les jeunes Malinche. D'après Spicer, le Monaha était le danseur qui représentait le Tlatoani mexica Moctezuma et le Malinche le premier mexica converti au christianisme. (Cf. Edward Spicer, op. cit., p. 123).

Note158. Leticia Varela, *La música en la vida de los Yaquis*, op. cit., p. 63.

Note159. Profesor Emilio Moreira Silvestre, « Semana Santa Yaqui », op. cit.

Note160. Le serpent symbole de l'eau et du feu nous ramène à nouveau au malinalli.

Note161. Marivel Mendoza, « Los soldados de la Virgen », in *Símbolos del desierto*, op. cit., p. 98.

Note162. « *En tiempos prehispánicos, según las crónicas, cuando alguien iba a ser sacrificado, se le ponían las ropas del dios y durante un año recorría todos los poblados para recibir los recados y peticiones de sus habitantes dirigidas a sus familias en el mundo de los muertos ».* (Cf. Marivel Mendoza, « Los soldados de la Virgen », in *Símbolos del desierto*, op. cit., p. 98).

Note163. Je préfère la notion d'immolation car il s'agit plus d'un acte de mimétisme qui se rapproche du concept de nahualisme (devenir l'autre) qui permet de pénétrer dans le royaume de Dieu, c'est-à-dire devenir l'autre, celui qui dépasse sa propre mort par l'émergence de la dualité. Pour une vision plus précise de ces notions de « sacrifice », de « royaume de dieu », de « mimétique d'appropriation », etc., consulter l'ouvrage de René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Ed. Grasset/Flasquelle, 1978.

Note164. Cf. 2ème et 3ème partie.

Note165. Même si Edward Spicer la compare avec les « danses de l'arbre » en Europe.

Note166. « *Los danzantes se dividen también en dos grupos, formando dos círculos que caminan en sentido contrario en torno a un poste del que penden listones de colores. Cada danzante toma el extremo de un listón*

y al entrecruzarse con los danzantes del grupo opuesto, se va tejiendo una trenza alrededor del poste. Al quedar entrelazados completamente los listones, se inicia un movimiento en sentido contrario para destrenzarlos ». (Cf. Leticia Varela, *La música en la vida de los Yaquis*, op. cit., p. 64).

Note167. Cf. 3^{ème} partie.

Note168. Alfredo López Austin, *Les paradis de brume*, IHEAL, Maisonneuve et Larose, 1997, p. 264.

Note169. Jérémy Narby, *Le serpent cosmique. L'ADN et les origines du savoir*, Ed. Georg, 1995, p. 100.

Note170. *Ibidem*.

Note171. *Ibidem*.

Note172. *Ibidem*.

Note173. Une étude complète du « *nahualtocáitl* » et du « *nahuatlatolli* » dépasserait largement le cadre de mon travail.

Note174. Miguel León-Portilla, *La pensée aztèque*, Ed. du Seuil, 1985, p. 129.

Note175. *Ibid.*, p. 152.

Note176. Jérémy Narby, *Le serpent cosmique*, op. cit., p. 101.

Note177. Gutierrez Tibón, *Historia del nombre y de la fundación de México*, FCE, México, 1975, p. 770.

Note178. *Ibid.*, p. 771.

Note179. Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, tomo 1, UNAM, México, 1989, p. 173.

Note180. Hernando Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España, 1629*, Ed. SEP, México, 1988, p. 18.

Note181. *Ibid.*, p. 23.

Note182. *Ibid.*, p. 78.

Note183. Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, op. cit., pp. 441-442.

Note184. *Ibid.*, p. 396.

Note185. *Ibid.*, p. 228.

Note186. *Ibidem*.

Note187. *Ibidem*.

Note188. Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, op. cit., p. 228. Le mouvement vrillé ou torsadé, d'après López Austin, renvoie aussi au terme moyóhual ou moyáhual, qui se traduit par darse vueltas en espagnol, « *tourner en rond* », et qui est en relation avec le nahualisme.

Note189. Mulansas, terme utilisé par les Yaqui pour se référer au jeu de pieds que font les danseurs Matachinim ainsi que les Pajkoola. (Cf. Carlos Silva Encinas, *Juya Jiawaim. Ecos del Monte*, op. cit., p. 161).

Note190. Volker Schüler-Will (Mtc.) est enseignant chercheur à l'Université du Sonora, Unidad Regional Centro, Departamento de Letras y Lingüística, División de Humanidades y Bellas Artes. Il a étudié la philosophie à *Erlangen, en Allemagne, et à Vienne, en Autriche.*

Note191. Orar, « *prier* ».

Note192. Nous reviendrons, dans la 2ème et 3ème partie, sur la valeur symbolique du nombre sept.

Note193. Juan José Rodríguez Villarreal, *Los indios del noroeste en los escritos de sus cronistas*, Universidad de Sonora, SEPC, 1999, p. 121.

Note194. Les peuples du Sonora et plus particulièrement les Ópata, nous informe le professeur Sandomingo, dressaient un poteau (totem) sur la cime duquel ils attachaient une poupée appelée Moctezuma. Ensuite, ils dansaient autour du poteau tout en décochant des flèches sur la poupée. La colombe des Yaqui s'est-elle substituée à la fonction symbolique de la poupée Moctezuma ?

Note195. Cf. 3ème partie.

Note196. Marivel Mendoza, « Los Soldados de la Virgen », in *Símbolos del desierto, op. cit.*, p. 97.

Note197. Les Azteca utilisaient le papier pour les offrandes et les sacrifices.

Note198. Dans son livre *Los Yaquis. Historia de una cultura*, Edward Spicer donne une description plus complète de la parure des Matachinim.

Note199. Pluriel de Jiaki, Yaqui ou Hiaqui.

Note200. Cf. 2ème et 3ème partie.

Note201. Profesor Emilio Moreira Silvestre, « Semana Santa Yaqui », *op. cit.*

Note202. Je me rappelle qu'à Potam, en juin 2000, vers deux ou trois heures du matin, Manuel Carlos Silva, devant l'agressivité qui commençait à s'installer entre nous et quelques individus ivres, m'a dit qu'il était préférable pour nous de partir avant la fin des danses. Potam, comme Vicam Estación, sont des villages où la population est beaucoup plus métissée que dans les autres villages yaqui, comme par exemple Huírivis, Rahum ou Bataconcica, et cela provoque des tensions entre les yorim et la population métisse. Les Yaqui qui remplissent des fonctions religieuses regagnent leurs foyers quand les cérémonies auxquelles ils participent sont finies.

Note203. Le joueur de tambour.

Note204. Malehtom ou Maejtom, les prêtres.

Note205. Kiyojteim, les prêtresses.

Note206. Les Pakhome qui se divisent entre les Bleus (les Kabayum) et les Rouges (les Judas) sont chargés, entre autres, de l'organisation des fêtes en l'honneur des Saints patrons.

Note207. Les Moros sont une confrérie qui a la responsabilité, lors des fêtes religieuses, d'encadrer les danseurs Matachinim pour leur apporter par exemple du café et à manger. Le Moro ya'ut s'occupe des Pajkoola et du Venado ; c'est à lui que Spicer attribue le rôle de « *Guide* ».

Note208. Cf. 2ème partie et 3ème partie.

Note209. La saison des pluies n'avait pas encore débuté.

Note210. Les chants liturgiques des Kopariam sont un mélange de yaqui, d'espagnol et de latin, ou plutôt du latin qui depuis des siècles est transmis oralement par la Kiyojtei yo'owe ou le Maejto yo'owe aux nouvelles Kopariam. Les chants sont ceux que les jésuites leur ont enseignés depuis le XVII^e siècle.

Note211. Une machette.

Note212. Enquête de terrain effectuée lors de mon séjour entre mars et août 1999.

Note213. Andrés Pérez de Ribas, *Triunfo de nuestra Santa fe entre las gentes más bárbaras y fieras del nuevo orbe*, Ed Layac, tomo 1, México, 1944, p. 130.

Note214. Je ne veux pas nier le problème d'alcoolisme dont souffre la communauté yaqui ainsi que la plupart des autres communautés amérindiennes.

Note215. Francisco del Paso y Troncoso, *Las guerras con las tribus yaqui y mayo del Estado de Sonora*, Tipografía del Departamento de Estado Mayor, México, 1905, p. 46.

Note216. Andrés Pérez de Ribas, tomo 2, *op. cit.*, p. 65.

Note217. Cf. 2^{ème} partie.

Note218. Lors de mon séjour à Huírivis j'ai été témoin d'un échange de la parole entre le Mtro. Manuel Carlos Silva et un homme yaqui où s'est mise en place une forme narrative (surtout de la part de l'homme yaqui) que j'ai perçue comme un non-faire de l'acte de parole. La tradition orale pour la communauté yaqui répond encore aujourd'hui à une réalité qui s'exprime au tra-vers d'actes religieux quotidiens et, par exemple, pour certains membres de la communauté apprendre à lire et à écrire est un pas de plus vers la perte de leur identité ancestrale.

Note219. Ilario Rossi, *Corps et chamanisme*, Ed. Armand Colin/Masson, Paris, 1997, p. 63.

Note220. *Ibidem*.

Note221. Il est très difficile de donner un chiffre précis des individus présents, car le flux des personnes varie tout le temps à cause du mouvement perpétuel qui caractérise les Yaqui. D'ailleurs, les Fiesteros, ceux qui ont la charge d'organiser la veillée, pendant le temps rituel qui leur est imparti, vont et viennent entre la Ramada et les autres lieux sacrés de la veillée.

Note222. Las Madrinan ont la charge de faire la cuisine pour tous les participants de la fête, les spectateurs ne sont pas inclus dans ce groupe. On comprendra donc qu'une telle invitation ne peut se refuser.

Note223. Je me suis toujours déplacé en territoire yaqui avec mon petit sac à dos.

Note224. Enquête de terrain effectuée lors de mon séjour entre mars et août 2000.

Note225. Le parrain de don Lucas s'appelait Teodoro.

Note226. Le parrainage dans la communauté yaqui est une fonction qui délimite une structure complexe où nous trouvons des parrains pour les mariages, les baptêmes, les enterrements, les anniversaires de mort, etc. Le parrainage chez les Yaqui, comme le fait remarquer Spicer, ne doit pas être considéré comme un apport spécifiquement jésuite, mais plutôt comme « l'adaptabilité » du système yaqui déjà existant et qui ressemblait beaucoup au système de patronage cérémoniel des Hopi, pour donner un autre exemple. (Cf. Edward Spicer, *Los Yaquis. Historia de una cultura*, *op. cit.*, p. 23).

Note227. Cf. 2^{ème} partie.

Note228. Jane Holden Kelley, *Mujeres yaquis. Cuatro biografías contemporáneas*, op. cit., pp. 220-224.

Note229. La Guerre del Yaqui dure de 1885 à 1909, avec différentes phases de paix et d'affrontements.

Note230. Cf. 2^{ème} partie.

Note231. Mansos, les Yaqui soumis travaillant dans la Vallée del Yaqui.

Note232. Broncos, les Yaqui rebelles et réfugiés dans la Sierra del Bakatebe.

Note233. Edward Spicer, *Los Yaquis. Historia de una cultura*, op. cit., pp. 198-203.

Note234. *Ibid.*, p. 201.

Note235. Edward Spicer, *Los Yaquis. Historia de una cultura*, op. cit., p. 306.

Note236. *Ibid.*, p. 198.

Note237. Ilario Rossi, *Corps et chamanisme*, op. cit., p. 43.

Note238. Ilario Rossi, *Corps et chamanisme*, op. cit., p. 63. D'ailleurs, Ilario Rossi insère dans son ouvrage cette citation de Le Clézio, tirée du *Livre des fuites*, qui dit : « *Langage : code secret. Voilà de quoi donner à penser aux ethnographes, anthropologues, linguistes* », Ilario Rossi, *Corps et chamanisme*, op. cit., p. 69.

Note239. « *La tradición oral en las lenguas indígenas no es, pues, el recuerdo personal, subjetivo, aleatorio, de acontecimientos del pasado que varios ancianos conservan aún en diversas comunidades, sino la enseñanza, conservación y recreación de vehículos formales, de géneros formales precisos, que constituyen un arte de la lengua, y que en su elaboración formularia resguardan gran parte de su conocimiento* », Carlos Montemayor, *Arte y plegaria en las lenguas indígenas de México*, Ed. FCE, México, 1999, p. 61.

Note240. Cf. 2^{ème} et 3^{ème} partie.

Note241. Christian Duverger, *La Méso-Amérique*, op. cit., p. 473.

Note242. *Ibid.*, p. 72. Ce qui est aussi très troublant c'est que le tlatoni « *est toujours représenté avec l'attribut de la parole, sous la forme d'une volute. Cette volute de la parole peut être ornementée de plumes précieuses ou de fleurs pour exprimer la qualité de cette parole* ». Nous aborderons plus tard l'importance de la notion de « *fleur* » pour les Yaqui.

Note243. « *León-Portilla souligne la richesse et la variété des diphrasismes utilisés par les tlahtolli...* », par exemple « *...les Huetlahtolli récités par un Tecuhtlahto en relation avec l'obéissance que le peuple doit à son tlahtoani et l'histoire de Quetzalcóatl racontée dans le Codex Florentino* », Amos Segala, *Literatura Nahuatl. Fuentes, Identidades, Representación*, Grijalbo, 1990, p. 141.

Note244. « *Celebrada esa acción, luego se levantaba el indio de más autoridad entre ellos, y desde allí entonaba el principio de su predicación, y comenzaba a paso lento, a dar vueltas a la plaza del pueblo, prosiguiendo su sermón, y levantando el tono y los gritos, de suerte que desde sus casas y hogueras le oían todo el pueblo... Si era viejo el que había predicado, que ordinariamente lo son, el aplauso era éste : has hablado y amonestádonos muy bien, mi abuelo, yo tengo un mismo corazón con el tuyo...* », Andrés Pérez de Ribas, tomo 2, op. cit., pp. 140-141.

Note245. « ...y su organización social (está) dominada por el poder taumatúrgico de los agoreros... sus industrias están todas relacionadas con misteriosas potencias... » Fortunato Hernández, *Las razas indígenas de Sonora y la guerra del yaqui*, Ed/ J. de Elizalde, México, 1902, p. 88.

Note246. « Aún ejercen poderosa influencia sobre la tribu los agoreros (Temastianes) que encargados de todo lo relativo al culto... pretenden poseer los secretos del porvenir... », Fortunato Hernández, *Las razas indígenas de Sonora y la guerra del yaqui*, op. cit., p. 90.

Note247. Cf. 2^{ème} partie.

Note248. Palemón Zavala Castro, *Apuntes sobre el dialecto yaqui*, Ed. Gobierno del Estado de Sonora, INAH, 1989, p. 5.

Note249. « ...pronunció un discurso elocuente y lleno de misticismo en que les transmitía el mensaje de sus antepasados, recomendándoles que era deber sagrado de todo yaqui sacrificar la vida si era necesario, pero no permitir que les quitaran las tierras », Alfonso Fabila, *Las tribus yaquis de Sonora. Su cultura y anhelada autodeterminación*, INI, México, 1978, p. 210.

Note250. Jean Cazeneuve, dans son livre sur les Zuñi, fait une remarque similaire sur les contradictions apparentes dans les rapports des chroniqueurs de l'époque ; il écrit : « *Sur l'organisation politique de cette tribu, les rapports de Castaneda, ainsi que le constate Bandelier, sont contradictoires. Parlant d'une autre tribu, il écrit que ces Indiens sont gouvernés comme ceux de Cibola par un conseil de vieillards et qu'ils ont des gouverneurs et des capitaines ; mais plus loin, lorsqu'il décrit les mœurs des habitants de Cibola, il affirme qu'ils n'ont pas de caciques réguliers ... ni de conseils de vieillards. Il ajoute cependant un détail intéressant : Ils ont, dit-il, des prêtres qui prêchent ; ce sont des gens âgés ; ils... font un sermon au moment où le soleil se lève. Le peuple s'assied alentour et garde un profond silence ; ces vieillards leur donnent des conseils sur leur manière de vivre ; je crois même qu'ils ont des commandements qu'ils doivent observer...* ». En définitive, dit Jean Cazeneuve, « ...comme le pense Bandelier, l'état politique des Zuñis était à cette époque ce qu'il est encore aujourd'hui, à savoir une démocratie... guidée par les avis et les oracles des organisations religieuses ». (Cf. Jean Cazeneuve, *Les Indiens Zuñis. Les dieux dansent à Cibola*, Ed. du Rocher, 1993, p. 22).

Note251. Cf. 2^{ème} et 3^{ème} partie.

Note252. « Sin embargo, es imposible hacer una reconstrucción del sistema religioso yaqui. Las únicas fuentes que existen para ello son las proporcionadas por los misionarios y éstos sólo consignaban una información muy general », Alejandro Figueroa, « Los que hablan fuerte. Desarrollo de la sociedad yaqui », *Noroeste de México*, n° 7, Centro Regional del Noroeste, INAH, SEP, Hermosillo, 1985, p. 35.

Note253. « ...la tradición oral, entendida comme arte de composición, tiene funciones precisas, en particular la de conservar conocimientos ancestrales a través de cantos, rezos, conjuros, discursos o relatos, que transmiten y reflejan... la persistencia del mundo religioso y artístico prehispánico », Carlos Montemayor, *Arte y plegaria en las lenguas indígenas de México*, op. cit., p. 7.

Note254. Edward Spicer, *Los Yaquis. Historia de una cultura*, op. cit., p. 134.

Note255. Mais aussi pittoresque et obscène.

Note256. Par exemple le « jeu du canari » est une forme de récit interprété, pour commencer l'un des cycles (trois en tout) des fêtes de la Passion qui consiste à adresser une prière aux quatre directions (Nord, Est, Sud, Ouest). La prière est en fait une demande adressée aux animaux, aux montagnes, aux personnes, etc. qui se trouvent dans la direction mentionnée.

Note257. Information transmise par Manuel Carlos Silva.

Note258. Cf. 2^{ème} et 3^{ème} partie.

Note259. Toutes les interventions orales du Pajkoola mayor, au cours des rituels de la Waehma, sont ponctuées par les autres participants de la cérémonie par Ehui.

Note260. Cf. 2^{ème} et 3^{ème} partie.

Note261. Cf. 2^{ème} partie.

Note262. Ilario Rossi, *Corps et chamanisme*, *op. cit.*, p. 64.

Note263. Awonawilona est la divinité, la substance universelle, créatrice de la Terre-mère et du Soleil-père dont le souffle fait naître la vie. Enfin, le mot awona signifie « route ».

Note264. Marcel Mauss, « Mythologie et organisations des Indiens Pueblo », la *Revue Année sociologique*, n° 11, 1910, pp. 119-133. Texte reproduit in *Marcel Mauss, Oeuvres. 1. Les fonctions sociales du sacré*, Paris, Ed. de Minuit, Collection Le sens commun, 1968, pp. 73-86.

Note265. Frank Waters, *Le livre du Hopi*, Ed. du Rocher, 1992, pp. 260-264.

Note266. Wixaritari, qui signifie, par extension sémantique et symbolique, êtres humains, êtres-oiseaux, gens qui se soignent, gens qui soignent. (Cf. Ilario Rossi, *Corps et chamanisme*, *op. cit.*, pp. 12-13).

Note267. Ilario Rossi, *Corps et chamanisme*, *op. cit.*, p. 64.

Note268. *Ibidem*.

Note269. « ...*Si era viejo el que había predicado, que ordinariamente lo son, el aplauso era éste : has hablado y amonestádonos muy bien, mi abuelo, yo tengo un mismo corazón con el tuyo. Si era viejo el que daba el parabién, decía : mi hermano mayor o menor, mi corazón siente y dice lo que tú has dicho, y vuelven a convidarlo con otro brindis y cañita de tabaco...* », Andrés Pérez de Ribas, tomo 2, *op. cit.*, p. 141.

Note270. Enquête de terrain effectuée lors de mon séjour entre mars et septembre 1998.

Note271. La Kohtumbre est une institution de caractère religieux dont l'autorité s'exprime pendant la période du Carême et de la Semaine Sainte.

Note272. Alejandro Figueroa, *Por la tierra y por los santos*, *op. cit.*, p. 169.

Note273. « *No es fácil para los occidentales del siglo XX comprender la naturaleza del sistema de gobierno yaqui en su momento de máximo desarrollo a fines del siglo XIX, como lo indica el hecho de que los mexicanos no llegaron a comprenderlo en los cien años de contacto con los yaquis hasta la Revolución de 1910* », Edward Spicer, *Los Yaquis. Historia de una cultura*, *op. cit.*, p. 224.

Note274. Edward Spicer, *Los Yaquis. Historia de una cultura*, *op. cit.*, p. 224.

Note275. *Ibid.*, p. 251.

Note276. *Ibidem*.

Note277. *Ibid.*, p. 69.

Note278. Cf. 2^{ème} et 3^{ème} partie.

Note279. Edward Spicer, *Los Yaquis. Historia de una cultura, op. cit.*, p. 70.

Note280. *Ibid.*, p. 71.

Note281. *Ibidem.*

Note282. Il faut tout de même faire remarquer que la compatibilité et la similitude de certains patrons amérindiens avec ceux de la religion catholique, ne permet pas de dire, pour certains éléments cérémoniels, si tel ou tel acte rituel est d'origine européenne ou amérindienne. (Cf. Edward Spicer, *Los Yaquis. Historia de una cultura, op. cit.*, p. 72).

Note283. Alejandro Figueroa, *Por la tierra y por los santos, op. cit.*, pp. 268-276.

Note284. Alejandro Figueroa, *Por la tierra y por los santos, op. cit.*, p. 277.

Note285. *Ibidem.*

Note286. *Ibidem.*

Note287. Leticia Varela signale, à ce propos, que le type de religion des yuto-azteca du Mexique central vénèrent « *notre père soleil* », que les Cáhita vont appeler « *Ta* » et les Maya « *Ka tata* ». Elle ajoute aussi « *...que dans tout le Mexique ainsi que dans d'autres régions d'Amérique il existe un indigénisme linguistique très fréquent qui appelle le Dieu chrétien Tata Dios* ». (Cf. Leticia Varela, *op. cit.*, p. 27).

Note288. Alejandro Figueroa, *Por la tierra y por los santos, op. cit.*, p. 278.

Note289. *Ibidem.*

Note290. Leticia Varela, *La música en la vida de los yaquis, op. cit.*, p. 141.

Note291. Dans la deuxième partie de ce travail nous aborderons cette notion du dualisme chez les Yaqui.

Note292. Leticia Varela, *La música en la vida de los Yaquis, op. cit.*, pp. 56-59.

Note293. Le rôle de la femme, dans les sociétés amérindiennes, a trop souvent été occulté par le regard ethnocentrique que les jésuites et autres chroniqueurs ont porté sur l'organisation sociétale de ces communautés.

Note294. « *...había sacerdotes del astro solar, sacerdotizas que atizaban el fuego sagrado, que podían interpretar la voluntad de totems y mitos, de aves y cuadrúpedos fabulosos* », Manuel Sandomingo, *Historia de Sonora. Tiempos prehistóricos, op. cit.*, pp. 343-344.

Note295. « *...que las hechiceras iban la noche a ciertos bailes y convites con los demonios y que volvían por los aires* », Andrés Pérez de Ribas, *Triunfo de nuestra Santa fe entre las gentes más bárbaras y fieras del nuevo orbe*, tomo 2, *op. cit.*, p. 118. Les prêtresses, dans les structure cérémonielles et religieuses des Azteca, occupaient une fonction que Ce-cilio Robelo décrit avec précision dans son livre *Diccionario de mitología Nahuatl*. L'initiation des jeunes prêtresses répond à des exigences qui sont très semblables aux systèmes de vœux de la société yaqui.

Note296. Juan José Rodríguez Villarreal, *Los indios del noroeste en los escritos de sus cronistas, op. cit.*, p. 119.

Note297. Edward Spicer, *Los Yaquis. Historia de una cultura, op. cit.*, pp. 10-20.

Note298. « *los yaquis no actuaban como un pueblo dominado, más bien elegían y ponían condiciones* », Edward H. Spicer, *Los Yaquis. Historia de una cultura*, op. cit., p. 14.

Note299. J'ai eu la chance de visionner une vidéo réalisée par Béatrice Vernhes auprès des femmes de la communauté yaqui ; la femme qui a pris la parole était la femme la plus âgée du groupe filmé. La vidéo montre très bien comment cette « Ancienne » a fait « acte de parole » et comment elle a aussi défini le cadre de sa « parole » ; elle a dit : « *Il y a des choses que nous ne pouvons pas dire, que nous ne voulons pas dire, que nous voulons préserver* ».

Note300. En juin 2000.

Note301. J'ai le sentiment qu'il est extrêmement rare qu'un homme, surtout un yori, reçoive l'autorisation de pé-nétrer dans cette pièce de la Enramada réservée exclusivement aux femmes.

Note302. Prêtresse ou Autorité de l'église. Dans son unité de fonctionnement, l'Autorité de l'église est composée de trois segments et de trois niveaux, c'est-à-dire, selon Spicer, du Maejto mayor, « *Maejto yo'owe* », du Temahti mayor, « *Temahti mol* » et de la Kiyohitei mayor, « *Kiyohitei yo'owe* ». Et, dans la hiérarchie de cette autorité ecclésiastique, la « voix » de la Kiyohitei yo'owe, est égale à celle du Temahti mol et du Maejto yo'owe. (Cf. Edward Spicer, *Los Yaquis. Historia de una cultura*, op. cit., p. 234).

Note303. *Los Yaquis. Historia de una cultura*, publié en 1980. Ce livre est le résultat des enquêtes que E. Spicer a effectué en 1936-37, 1941-42, 1947 et 1970 dans les villages yaqui de Pascua en Arizona et de Potam au Sonora.

Note304. *Por la tierra y por los santos. Identidad y persistencia cultural entre los Yaquis y los Mayos*, qui a été publié en 1994 et qui est le résultat des enquêtes de terrain que A. Figueroa a réalisées à partir du début des années 80.

Note305. Le « *Lobito* » est pris en charge par le Pajkoola mayor pendant toute la période de son apprentissage.

Note306. Nattes tressées en fibres de roseaux également appelé « *petate* ».

Note307. Je précise que c'était la première fois que je me trouvais dans un village yaqui avec un homme, le « *passeur* », que je connaissais à peine. C'était la quatrième fois que nous nous rencontrions.

Note308. Le joueur de tambour.

Note309. Les cutam sont deux bouts de bois représentant des armes, couteau et épée, avec lesquels les Chapayecam vont communiquer.

Note310. Les Chapayecam, pendant toute la période de la Waehma, ont interdiction de parler et, pour veiller à ce qu'ils ne rompent pas le silence ils portent dans la bouche, au cours des actes rituels, un chapelet avec des grains en bois.

Note311. Edward Spicer, *Los Yaquis. Historia de una cultura*, op. cit., p. 93. De plus, le « *lenguaje de varas* », le « *langage des bâtons* », introduit encore un nouveau niveau de langage et de parole au sein de la communauté yaqui.

Note312. En tout cas, pour ma part, je ne saurais dire si les musiciens ont obéi à un temps prédéfini ou bien à un signal pour commencer à jouer.

Note313. L'emploi du mot « *fête* » doit ici s'entendre dans le sens que les Yaqui donnent à ce terme, c'est-à-dire avec sa dimension religieuse. Edward Spicer à propos du Pahko, de la « *fête* », écrit page 109 de son livre, *Los Yaquis. Historia de una cultura*, que Pahko doit s'entendre dans le sens de « *cérémonie* ».

religieuse ». Enfin, les Pahkome sont les Fiesteros qui ont la responsabilité de l'organisation des nombreuses cérémonies tout au long de l'année rituelle.

Note314. Tapești provient de l'espagnol « *tapete* » que l'on peut traduire par tapis.

Note315. Alejandro Figueroa, *Por la tierra y por los santos*, *op. cit.*, p. 244.

Note316. « El origen de las fiestas », « El origen de la Pascola », in *Análisis estructural de la mitología yaqui*, Ma Eugenia Olavarría, INAH, 1989.

Note317. Alejandro Figueroa, *Por la tierra y por los santos*, *op. cit.*, p. 286.

Note318. *Ibid.*, p. 288.

Note319. Cf. 2^{ème} partie.

Note320. Edward Spicer, *Los Yaquis. Historia de una cultura*, *op. cit.*, p. 106.

Note321. Les fusées, selon la légende « El origen de las fiestas », sont lancées pour éloigner le Diable du Pahko.

Note322. Je n'arrive pas à me souvenir si les musiciens ont reçu un signe ou non pour commencer à jouer. Edward Spicer, dans *Los Yaquis. Historia de una cultura*, mentionne le moment spécifique quand le Pajkoola mayor, pose la pointe de son roseau sur la harpe pour que les musiciens commencent à jouer. A Huírivis, je n'ai pas souvenir que Luis, le Pajkoola mayor, ait agi de la même manière.

Note323. Leticia Varela, *La música en la vida de los Yaquis*, *op. cit.*, p. 105.

Note324. « *Pretenden imitar el trinar de los pájaros, el ulular del viento, el correr del agua, el jugar de los conejos, el aullar de los coyotes, el reptar de la serpiente y muchas otras voces de la naturaleza* », Leticia Varela, *La música en la vida de los Yaquis*, *op. cit.*, p. 108.

Note325. Coyolim, la ceinture sonaja avec des grelots métalliques.

Note326. Cf. 2^{ème} et 3^{ème} partie.

Note327. Edward Spicer, *Los Yaquis. Historia de una cultura*, *op. cit.*, p. 124.

Note328. Cf. 2^{ème} et 3^{ème} partie.

Note329. Leticia Varela, *La música en la vida de los Yaquis*, *op. cit.*, p. 100.

Note330. Leticia Varela, *La música en la vida de los Yaquis*, *op. cit.*, p. 100.

Note331. « *Se emplearon originalmente para acompañar los ritos del peyote y de las primeras cosechas, esto es, involucrados desde siempre en la danza del Venado, como parte de estas ceremonias* », Leticia Varela, *La música en la vida de los Yaquis*, *op. cit.*, p. 100.

Note332. Cf. 2^{ème} et 3^{ème} partie.

Note333. Les deux maracas que le Maáso va, dans un premier temps, remuer pour dire qu'il est prêt à commencer sa danse. Les Azteca nomment cet instrument ayacaxtli.

Note334. Cf. 2^{ème} et 3^{ème} partie.

Note335. Leticia Varela, *La música en la vida de los Yaquis*, op. cit., p. 56.

Note336. *Ibid.*, p. 59.

Note337. *Ibid.*, p. 60.

Note338. Je fais allusion à la remarque ironique que le « *passeur* » m'a rapporté le lendemain.

Note339. « *Panal* », terme espagnol qui désigne un rayon de ruche.

Note340. Je précise, pour expliquer le manque de détails sur les valeurs rituelles et symboliques des Chapayecam, que, comme l'a écrit Edward Spicer, il faudrait faire une étude à part pour définir toute la complexité de la structure cérémonielle mise en place par les Chapayecam. Par exemple, l'importance de la main gauche, de la direction gauche, de leur relation avec le Nord, mais aussi avec des monstres, des animaux, et enfin l'étymologie du mot Chapayeca.

Note341. La Sierra del Bakatebe se situe sur les premiers contreforts de la Sierra Madre occidentale.

Note342. Le lendemain après-midi, les militaires, qui contrôlent les entrées et les sorties du territoire yaqui, ont trouvé l'avionnette à cinq kilomètres du village de Huírivis avec cinq cents kilos de marihuana.

Note343. Cf. 2^{ème} partie et 3^{ème} partie.

Note344. Leticia Varela, *La música en la vida de los Yaquis*, op. cit., p. 102.

Note345. *Ibid.*, p. 103.

Note346. Manuel Sandomingo, *Historia de Sonora. Tiempos prehistóricos*, op. cit., p. 271.

Note347. « *Que Dieu vous protège, Pères, Mères, Enfants, Toutes les personnes ici présentes...* ». Traduction du yaqui à l'espagnol par Manuel Carlos Silva.

Note348. Le Mtro. Manuel Carlos Silva ne savait pas encore qu'il avait contracté une maladie virale.

Note349. Les enfants qui ont pour rôle de personnifier les Anges.

Note350. Le même dispositif est mis en place pour effectuer le Konti Vo'oo, qui représente le Via Crucis, le « *chemin de Croix* ». Le terme Konti Vo'oo est traduit par « *chemin* » et introduit à nouveau la valeur symbolique que les Yaqui attribuent à cette notion de chemin.

Note351. Cette première partie, par l'orientation donnée au récit, dispose les éléments qui m'ont permis de construire le travail de réflexion proposé dans la deuxième et troisième partie. J'ai essayé de rendre compte du particularisme yaqui pour mieux restituer le regard que les Yaqui (et les Amérindiens en général) portent sur la réalité du monde et sur le pouvoir des mots, de la parole, de la langue, c'est-à-dire de la tradition orale.

Note352. J'ai rencontré doña María Matuz en juin 1999.

Note353. L'enquête de José Antonio Mejía Muñoz, sur la médecine traditionnelle yaqui, illustre mon propos ; c'est grâce à l'intervention des Promoteurs bilingues, dont l'un d'entre eux est le petit-fils de doña María Matuz, qu'il a pu réaliser son étude.

Note354. INI. *Diccionario Enciclopédico de la medicina tradicional mexicana*, tomo I, 1994, p. 252.

Note355. Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, op. cit., p. 318.

Note356. Le mardi et le vendredi sont des jours à la fois maléfiques et bénéfiques. Ainsi, une personne a plus de possibilités de subir les agressions des agents pathogènes les jours que je viens de mentionner. Même si cela semble contradictoire, le mardi et le vendredi sont aussi les jours les plus propices pour réaliser, avec succès, les rituels thérapeutiques de guérison. (Cf. INI. *Diccionario Enciclopédico de la medicina tradicional mexicana*, tomo II, 1994, p. 585). Les habitants de Santiago Yancuictlalpan, Puebla, considèrent que les enfants qui naissent dans la nuit du mardi ou du vendredi sont des individus qui possèdent une « ombre très forte », individus qui deviendront soit des guérisseurs soit des sorciers. (Cf. INI. *Diccionario Enciclopédico de la medicina tradicional mexicana*, tomo I, 1994, p. 170). Enfin, toujours selon les Nahuas de la Sierra Nord de Puebla, les nanahualtin (pluriel de nahualli) naissent un mardi ou un vendredi de pleine lune. (Cf. INI. *Diccionario Enciclopédico de la medicina tradicional mexicana*, tomo II, 1994, p. 615).

Note357. José Antonio Mejía Muñoz, *La medicina tradicional yaqui*, op. cit., pp. 53-57.

Note358. *Ibid.*, p. 56.

Note359. José Antonio Mejía Muñoz, *La medicina tradicional yaqui*, op. cit., p. 54.

Note360. « *Limpia* », vient du verbe « *limpiar* » qui veut dire nettoyer.

Note361. Lit de camp en bois et en fibre de ixtle.

Note362. José Antonio Mejía Muñoz, *La medicina tradicional yaqui*, op. cit., p. 53.

Note363. Invocation secrète et magique des guérisseurs yaqui.

Note364. José Antonio Mejía Muñoz, *La medicina tradicional yaqui*, op. cit., p. 11.

Note365. *Ibidem*.

Note366. Héctor Antonio Ochoa Robles, *Medicina moderna en un mundo mágico*, op. cit., p. 13.

Note367. Héctor Antonio Ochoa Robles s'est appuyé sur le terme anglais « *internalize* », qui peut se traduire en français par « *intérioriser, incorporer, intégrer* », pour définir son concept de la « *internalización* ».

Note368. Cf. 2ème et 3ème partie, avec notre réflexion autour de la notion de « *l'imprégnance* ».

Note369. Héctor Antonio Ochoa Robles, *Medicina moderna en un mundo mágico*, op. cit., pp. 108-109. Le terme nahuatl « *tona* » dérive du verbe *tonalli* qui reçoit plusieurs acceptions que l'on peut traduire par : « *irradiation* », « *chaleur solaire* », « *jour* », « *signe du jour* », « *âme* », « *esprit* », « *ombre* », etc., c'est-à-dire une force externe qui désigne « *l'ombre* » et le signe du jour de naissance, laquelle est souvent représentée par un animal. Le *tonalli* fait partie d'un système calendaire élaboré incluant la prédestination. Ainsi, le concept de « *tona* » met en jeu les idées de prédestination, de destin, de destinée de l'homme de la naissance à la mort associées avec un « *animal-tona* ».

Note370. INI, *Diccionario Enciclopédico de la medicina tradicional mexicana*, tomo II, op. cit., pp. 816-819. Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, op. cit., pp. 223-252. Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, INI, SEP, México, 1980 (1963), pp. 105-114.

Note371. Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y magia*, op. cit., p. 106.

Note372. *Ibid.*, p. 107.

Note373. Héctor Antonio Ochoa Robles, *Medicina moderna en un mundo mágico*, op. cit., pp. 108-109.

Note374. Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y magia, op. cit.*, p. 107.

Note375. *Ibidem.*

Note376. Alejandro Figueroa, *Por la tierra y por los santos, op. cit.*, p. 244.

Note377. Leticia Varela, *La música en la vida de los yaquis, op. cit.*, pp. 28-31.

Note378. *Ibidem.*

Note379. *Ibidem.*

Note380. *Ibidem.*

Note381. Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología, op. cit.*, p. 301.

Note382. Je n'ai pas réussi à savoir s'il s'agissait de deux types différents de sorciers.

Note383. Cf. Appendice.

Note384. Cf. 2ème partie : « Les fleurs de l'esprit ».

Note385. Les chamans yagua utilisent aussi des cigares-magiques soit pour guérir soit pour ensorceler. Dans la pratique chamanique, la fumée de tabac est « *le chemin, la voie, rëpwiñu par laquelle les esprits se déplacent et se dirigent* ». (Cf. Jean-Pierre Chaumeil, *Voir, savoir, pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne*, Genève, Ed. Georg, Collection Ethnos, 2000, p. 124-126).

Note386. Une « Chaire de Sorciers ».

Note387. Héctor Antonio Ochoa Robles, *Medicina moderna en un mundo mágico, op. cit.*, p. 136.

Note388. *Ibidem.*

Note389. José Antonio Mejía Muñoz, *La medicina tradicional yaqui, op. cit.*, p. 92.

Note390. Héctor Antonio Ochoa Robles, *Medicina moderna en un mundo mágico, op. cit.*, p. 136.

Note391. *Ibidem.*

Note392. INI, *Diccionario Enciclopédico de la medicina tradicional mexicana*, tomo I, *op. cit.*, pp. 303-308.

Note393. La dualité ou la bipolarité du guérisseur renvoie à « *l'ambivalence profonde de la surnature* ». (Cf. Bertrand Hell, *Possession et chamanisme. Les maîtres du désordre*, Ed. Flammarion, 1999, p. 308). Pour les Yagua, le chaman incarne l'équilibre du monde par son ambivalence. (Cf. Jean-Pierre Chaumeil, *Voir, savoir, pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne, op. cit.*, p. 76).

Note394. Héctor Antonio Ochoa Robles, *Medicina moderna en un mundo mágico, op. cit.*, p. 121.

Note395. Dans le monde surnaturel des jitebí on dénombre au moins 290 esprits ou saints.

Note396. La médecine azteca, selon Aguirre Beltrán, accordait elle aussi beaucoup plus d'importance au pronostic qu'au diagnostic. Le devin, appelé en nahuatl tonalpouhque, grâce à une technique très élaborée et par la consultation du tonalámatl, le « *livre des destins* » inventé par Quetzalcóatl, prédisait l'avenir. (Cf. Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y magia, op. cit.*, pp. 40-48).

Note397. Héctor Antonio Ochoa Robles, *Medicina moderna en un mundo mágico*, *op. cit.*, p. 119.

Note398. Chez les Nahuatl, d'après Aguirre Beltrán et Mercedes de la Garza, le devin qui élaborait son art divinatoire sur l'interprétation des rêves et le temicámatl, « *livre des rêves* », était appelé temiquiximati, « *celui qui connaît les rêves* », ou teminamictiani, « *l'interprète des rêves* ».

Note399. José Antonio Mejía Muñoz, *La medicina tradicional yaqui*, *op. cit.*, p. 49.

Note400. Héctor Antonio Ochoa Robles, *Medicina moderna en un mundo mágico*, *op. cit.*, p. 124.

Note401. Cf. 2ème et 3ème partie, à propos de la création de l'homme, avec les os du Mictlan, par Quetzalcóatl et Quilaztli.

Note402. Héctor Antonio Ochoa Robles, *Medicina moderna en un mundo mágico*, *op. cit.*, p. 124.

Note403. INI, *Diccionario Enciclopédico de la medicina tradicional mexicana*, tomo II, *op. cit.*, p. 558.

Note404. Pour les Nahuatl, l'origine du tonalli et son introduction dans le corps humain émane du souffle de Topiltzin, de Quetzalcóatl, de Tloque Nahuaque, c'est-à-dire, en fait, de la Dualité suprême : Ometéotl.

Note405. Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, *op. cit.*, p. 228.

Note406. Héctor Antonio Ochoa Robles, *Medicina moderna en un mundo mágico*, *op. cit.*, p. 123.

Note407. Mercedes de la Garza, *Le chamanisme Nahuatl et Maya. Nagual, Rêves, Plantes-pouvoir*, Paris, Ed. Guy Trédaniel, 1993, p. 71.

Note408. Les guérisseurs nahuatl le dénomment ihíyotl, le « *souffle divin* ». Les Huichol, à propos du « *aliento* », adoptent une définition identique parce qu'ils considèrent le souffle comme la demeure de l'esprit. (Cf. INI, *Diccionario Enciclopédico de la medicina tradicional mexicana*, tomo I, *op. cit.*, p. 166.)

Note409. Héctor Antonio Ochoa Robles, *Medicina moderna en un mundo mágico*, *op. cit.*, p. 125.

Note410. Ehécatl en nahuatl et jeéka en yaqui.

Note411. INI, *Diccionario Enciclopédico de la medicina tradicional mexicana*, tomo I, *op. cit.*, p. 170.

Note412. Que l'on peut traduire par Bougie ou Cierge.

Note413. Héctor Antonio Ochoa Robles, *Medicina moderna en un mundo mágico*, *op. cit.*, p. 125.

Note414. INI, *Diccionario Enciclopédico de la medicina tradicional mexicana*, tomo II, *op. cit.*, p. 851.

Note415. Yolotl, « *ce qui confère le mouvement, le cœur* ». Depuis l'époque préhispanique, le cœur est un organe qui a été considéré comme une entité animique dans laquelle se manifeste l'esprit. Pour les Yaqui, les battements du cœur, « *latidos* », sont la manifestation de l'esprit.

Note416. INI, *Diccionario Enciclopédico de la medicina tradicional mexicana*, tomo II, *op. cit.*, p. 851.

Note417. *Ibid.*, p. 761.

Note418. *Ibid.*, tomo I, p. 170.

Note419. *Ibidem.*

- Note420. Héctor Antonio Ochoa Robles, *Medicina moderna en un mundo mágico*, op. cit., p. 125.
- Note421. INI, *Diccionario Enciclopédico de la medicina tradicional mexicana*, tomo II, op. cit., p. 768.
- Note422. Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y magia*, op. cit., p. 76.
- Note423. José Antonio Mejía Muñoz, *La medicina tradicional yaqui*, op. cit., p. 83.
- Note424. *Ibid.*, p. 78.
- Note425. *Ibidem*.
- Note426. Pour les Yaqui et les Mayo, d'après les anciennes croyances, le mezquite (sorte d'acacia) est le symbole d'une divinité.
- Note427. Par exemple le Sewa yo'eme.
- Note428. Héctor Antonio Ochoa Robles, *Medicina moderna en un mundo mágico*, op. cit., p. 10.
- Note429. Cf. 1ère partie.
- Note430. *Ibidem*.
- Note431. Surtout pendant la phase où l'apprenti/Venado observe comment le maestro/Venado met en scène la gestuelle du cervidé dans son habitat naturel.
- Note432. Manuel Carlos Silva Encinas, *El contenido didáctico de la tradición oral yaqui*, Uni-Son, Hermosillo, Sonora, Juin 1993, p. 2.
- Note433. Juan José Rodríguez Villarreal, *Los indios del noroeste en los escritos de sus cronistas*, op. cit., p. 138.
- Note434. *Ibid.*, p. 136.
- Note435. Alejandro Figueroa, *Por la tierra y por los santos*, op. cit., p. 339.
- Note436. José María Leyva est, pour la grande majorité des Yaqui, un torocoyori, un homme vendu aux blancs.
- Note437. Alejandro Figueroa, op. cit., p. 339.
- Note438. *Ibidem*.
- Note439. Alejandro Figueroa, op. cit., p. 339.
- Note440. Les « *Sonorenses* » sont les habitants du Sonora.
- Note441. Christian Duverger, *La fleur létale*, op. cit., p. 31.
- Note442. *Cambio Sonora*, Año 6, n° 2108, domingo 18 de Junio del 2000, Hermosillo, Sonora.
- Note443. Cécile Gouy-Gilbert, *Une résistance Indienne. Les Yaquis du Sonora*, op. cit., p. 104.
- Note444. Edward Spicer, *Los Yaquis. Historia de una cultura*, op. cit., p. 287.

Note445. *Ibid.*, p. 226. Les Ya'uram sont les cinq charges ou postes d'Autorités du gouvernement yaqui dont la répartition peut se décliner de la façon suivante :1) Autorités religieuses. 2) Autorités civiles. 3) Autorités Militaires. 4) Les Pakhome ou Fiesteros. 5) La Kohtumbre, le cérémoniel du Carême.

Note446. La mise en place du « *Presidio* », garnison militaire pour contrôler les nouveaux territoires conquis, ceux qui se trouvaient au Nord de Culiacán, est devenue une nécessité après que les premières tentatives, par les pères Martín Pérez et Gonzalo Tapia dès 1591 pour convertir les « indigènes », aient été menacées par une rébellion Indienne en 1596 qui faillit mettre en péril tout le processus de conversion religieuse.

Note447. Edward Spicer, *Los Yaquis. Historia de una cultura*, *op. cit.*, p. 364.

Note448. John Kenneth Turner, *México Bárbaro*, Ed. Porrúa, México, 1999, (1911), p. 7. Certaines sources font état d'une déportation beaucoup plus massive avec plus de 15 000 Yaqui déportés vers le Yucatán. Ce chiffre en réalité inclut les Pima, les Ópata, les Mayo et tous ceux qui par leurs traits indiens étaient dénoncés comme Yaqui.

Note449. Les rapports interethniques n'étaient pas aussi idylliques, car pendant la période d'intensification du programme de déportation mené par Rafael Izábal entre 1905 et 1907, la peur a poussé un certain nombre de Yaqui à dénoncer les autres membres de la communauté pour échapper à la déportation. Ces événements constituent la période la plus sombre de la société yaqui avec ses dénonciations et ses « *torocoyorim* », mais paradoxalement, au-delà de ces considérations, les sources ethnographiques témoignent de la continuité de l'identité yaqui qui prend ses racines dans ce temps mythique du bat-naátaka. Les Kaujome, les Yaqui rebelles de la Sierra du Bakatebe, sont l'exemple le plus parfait de cette conti-nuité, créant par la suite une scission au niveau du gouvernement yaqui entre les Militaristes et les Civilistes.

Note450. Cf. 3ème partie.

Note451. Carlos Silva Encinas, *Juya Jiawaim. Ecos del monte*, Col. Cuadernos de Humanidades número 11, Uni-Son, 1995, p. 159.

Note452. Carlos Silva Encinas, *La relación entre discurso y cultura en la leyenda yaqui sobre los Sures*, Uni-Son, 2000, p. 9.

Note453. Carlos Silva, *La relación entre discurso y cultura en la leyenda yaqui sobre los Sures*, *op. cit.*, p. 6.

Note454. *Ibidem*.

Note455. Municipios en langue espagnole.

Note456. María Eugenia Olavarría, « Los yaquis », *Secretaría de Desarrollo Social*, INI, México, 1995, p. 533.

Note457. María Eugenia Olavarría, « Los yaquis », *op. cit.*, p. 533.

Note458. *Ibid.*, p. 539.

Note459. Alejandro Figueroa, *Por la tierra y por los santos*, *op. cit.*, p. 58.

Note460. Cf. 3ème partie.

Note461. Appelé aussi Aridoamérica.

Note462. Alejandro Figueroa, *Por la tierra y por los santos*, *op. cit.*, p. 58.

Note463. *Ibid.*, p. 57.

Note464. Les sources historiques, avant l'expédition de Diego de Guzmán, signalent, en 1532, le naufrage, dans la Bahía de Agiabampo, du navire commandé par le capitaine Diego Hurtado de Mendoza. L'équipage a été attaqué par les Cáhita qui ont brûlé le navire et tué tous les hommes.

Note465. Edward Spicer, *Los Yaquis. Historia de una cultura*, *op. cit.*, p. 14.

Note466. Edward Spicer, *Los Yaquis. Historia de una cultura*, *op. cit.*, p. 14.

Note467. *Ibid.*, p. 13.

Note468. *Ibid.*, p. 19.

Note469. Sergio Ortega Noriega, *Breve historia de Sinaloa*, Ed. FCE, México, 1999.

Note470. Edward Spicer, *Los Yaquis. Historia de una cultura*, *op. cit.*, p. 41.

Note471. Alejandro Figueroa, *Por la tierra y por los santos*, *op. cit.*, p. 73.

Note472. Edward Spicer, *Los Yaquis. Historia de una cultura*, *op. cit.*, p. 55.

Note473. *Ibid.*, p. 161.

Note474. *Ibid.*, pp. 151-165.

Note475. Cécile Gouy-Gilbert, *Une résistance Indienne. Les Yaquis du Sonora*, *op. cit.*, p. 61.

Note476. *Ibid.*, p. 64.

Note477. Alejandro Figueroa, *Por la tierra y por los santos*, *op. cit.*, p. 107.

Note478. Cécile Gouy-Gilbert, *Une résistance Indienne. Les Yaquis du Sonora*, *op. cit.*, p. 137.

Note479. Lorena Mirambell S., « Los primeros pobladores del actual territorio mexicano », *Historia antigua de México*, vol. 1, *op. cit.*, p. 178.

Note480. Pablo Martínez del Río, *Orígenes del hombre americano*, Ed. CNCA, México, 1997, pp. 18-19.

Note481. Lorena Mirambell S., *Historia antigua de México*, vol. 1, *op. cit.*, p. 179.

Note482. Manuel Robles Ortíz, *Sonora. Arte rupestre. Tradiciones, Mitos e Historia*, *op. cit.*, p. 14.

Note483. Manuel Robles Ortíz, *Sonora. Arte rupestre. Tradiciones, Mitos e Historia*, *op. cit.*, p. 18.

Note484. *Primer simposio de historia de Sonora*, Memoria, Uni-Son, Instituto de Investigaciones Históricas, 1976, p. 146.

Note485. Nous préférons conserver le terme de groupe, « *grupo* » en espagnol, au lieu de celui de bande, car il correspond à la traduction du mot utilisé par les chercheurs mexicains.

Note486. Nous utilisons le terme espagnol, car nous n'avons pas trouvé de terme correspondant en français.

Note487. Manuel Robles Ortíz précise tout de même que les Amargosanos dessinaient des figures raclées, mais en très petit nombre.

Note488. Sociedad Sonorense de Historia, in *Boletín de la Sociedad de Historia*, n°14, Marzo-Abril, 1984.

Note489. Sonora provient du mot ópata « *xunuta* » qui signifie le « *Lieu du maïs* ». Sinaloa, dont l'étymologie est encore très incertaine proviendrait du cáhita et pourrait signifier le « *Lieu des Pitahaya dans l'eau* ».

Note490. Sociedad Sonorense de Historia, in *Boletín de la Sociedad de Historia*, n°30, Enero-Febrero, 1987.

Note491. Universidad de Sonora. Unidades Regionales, page officielle Internet.

Note492. Affirmation qu'il faut encore considérer avec beaucoup de précautions.

Note493. La composition du groupe cáhita, selon les différents ouvrages consultés, n'est pas toujours la même. Pour certains auteurs les Tahue, les Acaxee, les Xixime, etc., ne sont pas des Cáhita, tandis que pour Edward Spicer, par exemple, cela ne fait aucun doute.

Note494. Alejandro Figueroa, *Por la tierra y por los santos, op. cit.*, p. 56.

Note495. Cf. 3ème partie.

Note496. Juan José Rodríguez Villarreal, *Los indios del noroeste en los escritos de sus cronistas, op. cit.*, p. 40.

Note497. *Ibid.*, p. 150.

Note498. *Ibid.*, p. 148.

Note499. *Ibid.*, p. 150.

Note500. Le père Andrés Pérez de Ribas était horrifié de la fréquence, dans les noms yaqui, du terme « *mea* » qui signifie « *tuer* ».

Note501. Eduardo Matos Moctezuma, « Mesoamérica », *Historia antigua de México*, vol. 1, *op. cit.*, p. 72.

Note502. *Ibid.*, p. 68.

Note503. Eduardo Matos Moctezuma, « Mesoamérica », *Historia antigua de México*, vol. 1, *op. cit.*, p. 68. Pour une plus ample information sur ce point, nous renvoyons aux ouvrages de références inclus dans la bibliographie d'Eduardo Matos Moctezuma.

Note504. *Historia antigua de México*, vol. 1, 2, 3, *op. cit.*

Note505. Beatriz Braniff Cornejo, « La frontera septentrional de Mesoamérica », *Historia antigua de México*, vol. 1, *op. cit.*, pp. 125-132. Nous pouvons citer la turquoise, la hache de gorge, la porte en T, le coton, les peaux de bisons, les plantes médicinales (ce qui précise à nouveau les connaissances botaniques des peuples nordiques), et les coquillages qui semblent provenir du Golfe de Californie et de la Haute Californie.

Note506. Beatriz Braniff Cornejo précise que cette date est encore de l'ordre de la spéculation.

Note507. Beatriz Braniff Cornejo, *Historia antigua de México*, vol. 1, *op. cit.*, p. 126.

Note508. Beatriz Braniff Cornejo, *Historia antigua de México*, vol. 1, *op. cit.*, p. 126.

Note509. *Ibid.*, p. 127.

- Note510. Arturo Guevara Sánchez, « Oasisamérica en el Posclásico : la zona Chihuahua », *Historia antigua de México*, vol. 3, *op. cit.*, p. 334.
- Note511. Arturo Guevara Sánchez, *Historia antigua de México*, vol. 3, *op. cit.*, p. 345.
- Note512. Beatriz Braniff Cornejo, *Historia antigua de México*, vol. 1, *op. cit.*, p. 129.
- Note513. *Ibid.*, pp. 129-130.
- Note514. *Ibidem.*
- Note515. *Ibid.*, p. 130.
- Note516. Cf. 3^{ème} partie.
- Note517. Les « *rancherías* », sont des unités de coexistence à estimer entre le petit village et le campement.
- Note518. Marie-Areti Hers, « La zona noroccidental en el Clásico », *Historia antigua de México*, vol. 2, *op. cit.*, p. 251.
- Note519. *Ibidem.*
- Note520. *Ibidem.*
- Note521. *Ibidem.*
- Note522. Palemón Zavala Castro, *El indio Cajeme y su nación del Río Yaqui*, SFEC, Sonora, 1985, p. 64.
- Note523. Par exemple la bibliothèque de Texcoco qui fut totalement ravagée par les flammes de la conversion.
- Note524. Juan Nentuig, auteur de la relation, « *El Rudo Ensayo. Descripción geográfica, natural y curiosa de la provincia de Sonora* », a occupé la charge de Recteur des Trois Saints Martyres du Japon pendant plusieurs années, lors de son séjour dans la Pimería Alta, les missions Ópata et dans le Sonora, entre 1751 et 1767.
- Note525. Manuel Sandomingo, *Historia de Sonora. Tiempos prehistóricos*, *op. cit.*, p. 422.
- Note526. *Ibidem.*
- Note527. Manuel Robles Ortíz, *Sonora. Arte Rupestre. Tradiciones, Mitos e Historia*, *op. cit.*, p. 40. Ces coquillages servaient à la fabrication de bracelets et de différents ornements que l'on retrouve dispersés dans les zones d'occupation des Amérindiens du Colorado, de l'Arizona, de l'Utah et du Nouveau Mexique.
- Note528. *Ibid.*, p. 41.
- Note529. José P. Nicoli, *Yaquis y Mayos. Estudio histórico*, Imp. Francisco Díaz de León, México, 1885, p. 31.
- Note530. Manuel Sandomingo, *Historia de Sonora. Tiempos prehistóricos*, *op. cit.*, p. 423.
- Note531. Juan A. Ibarra Norriega, « Ambrosio Castro Buitimea. Poeta de la raza yaqui », *Revista. Sonora Mágica*, n° 91, diciembre 1990.

Note532. Dans les régions du Sud-Ouest des États Unis et du Nord-Ouest du Mexique, nous trouvons le genre *Ovis* de l'espèce *Ovis canadensis* avec les sous-espèces *O. c. cremnobates*, *O. c. nelsoni*, *O. c. weemsi* et *O. c. mexicana*. Les fouilles récentes dans l'ancien delta du Río Colorado, proche du Golfe de Santa Clara, Sonora, signalent la découverte « *des restes fossilisés de chevaux primitifs américains, (Equus), antilopes, canidés,*

félidés, tapirs, cervidés, et... ovinés. Cela n'aurait rien de spectaculaire, si ce n'est que ces restes datent d'au moins d'un à deux millions d'années ». (Cf. Alberto Tapia Landeros, *Cimarrón*, Dirección General de Investigación y Posgrado de la UABC, mars 1996. Document Internet). Dans la cosmo-anthropogénèse des Kiliwa (Indiens de la Basse Californie), le Borrego est associé à la constellation d'Orion, constituant le cadre des interactions entre la chasse, les étoiles et l'eau. Le Borrego a été créé par Meltí-ipá jala'ú, le « *coyote-gens-lune* », divinité du monde Kiliwa, qui a créé de ses mollets quatre Borregos cimarrones qui ont pour tâche de soutenir avec leurs cornes le ciel. Nous retrouvons ici la thématique du nombre quatre avec l'action de quatre porteurs qui nous rappelle le rôle attribué aux quatre porteurs de la mythologie nahuatl. Enfin, les Borregos soumis aux conditions de survie de leur habitat naturel, mettent en application ce phé-nomène de la mimésis d'imprégnation : les spécimens de Basse Californie, Sonora et Chihuahua, sont plutôt de couleur café clair, ce qui est un mimétisme protecteur en harmonie avec leur environnement.

Note533. Manuel Robles Ortíz, *Sonora. Arte Rupestre. Tradiciones, Mitos e Historia*, *op. cit.*, p. 28.

Note534. Manuel Robles Ortíz, *Sonora. Arte Rupestre. Tradiciones, Mitos e Historia*, *op. cit.*, p. 28.

Note535. Cf. 2^{ème} partie.

Note536. Le masque peut aussi être porté derrière la tête.

Note537. René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Ed. Grasset & Fasquelle, 1978, p. 14.

Note538. Juan José Rodríguez Villarreal, *Los indios del noroeste en los escritos de sus cronistas*, *op. cit.*, p. 14.

Note539. Dominique Michelet, « La zona occidental en el Posclásico », *Historia antigua de México*, vol. 3, *op. cit.*, p. 154.

Note540. *Ibidem*.

Note541. S. Ortega Noriega, *Un ensayo de historia regional. El Noroeste de México. 1530/1880*, UNAM, 1993.

Note542. *Ibid.*

Note543. Le groupe des Totorame n'est pas un peuple Cáhita.

Note544. Sergio Ortega Noriega, *Un ensayo de historia regional. El Noroeste de México. 1530/1880*, *op. cit.*

Note545. Le terme de « *Cacique* » est originaire des Antilles et provient du mot « *kassicuan* » qui en langue Arawak signifie « *avoir ou maintenir une maison* » ; ce mot fut utilisé pour désigner les Autorités locales, c'est-à-dire le « *Cacique* » ou le « *Principal* ». (Cf. Griselda Sarmiento, « La creación de los primeros centros de poder », *Historia antigua de México*, vol. 1, *op. cit.*, pp. 247-275).

Note546. Alejandro Figueroa, *Por la tierra y por los santos*, *op. cit.*, p. 56.

Note547. Le concept de « *confédération* » appliqué aux Yaqui, prend une dimension plus allogène, car ils sont décrits (par Alfonso Fabila) comme faisant partie de la grande « *confédération Indienne* » qui regroupe les Yaqui, Mayo, Pápago, Pima, Ópata, Euleve, Seri et Apache.

Note548. INI, *Etnografía contemporánea de los pueblos Indígenas de México. Región del Noroeste*, Secretaría de desarrollo Social, Hermosillo, México, 1995.

Note549. Josefina Urquijo Durazo, « ¿Yaqui-Mayo o Cáhita ? » *Simposio de Historia y Antropología de Sonora*, vol. 12, Unison, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad de Sonora, México, 1978, p. 363.

Note550. Christian Duverger, *La Méso-Amérique*, *op. cit.*, p. 31.

Note551. Miguel Olmos Aguilera, *op. cit.*, p. 95.

Note552. Le mythe yaqui « *Quand l'Indien parlait avec les animaux de la griffe et de l'aile* », introduit la même vision du monde naturel.

Note553. Miguel Olmos Aguilera, *op. cit.*, p. 31.

Note554. Jesús Nárez, « Aridamérica y Oasisamérica », *Historia antigua de México*, vol. 1, *op. cit.*, pp. 75-111. Lorena Mirambell, « Los primeros pobladores del actual territorio mexicano », *Historia antigua de México*, vol. 1, *op. cit.*, pp. 177-208. Dr Gastón Cano Avila, « Las tribus Indígenas en los siglos XIX y principios del XX », Primer Simposio de Historia de Sonora, Unison, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1976.

Note555. Lorena Mirambell, *Historia antigua de México*, vol. 1, *op. cit.*, p. 197.

Note556. Lorena Mirambell, *Historia antigua de México*, vol. 1, *op. cit.*, p. 202.

Note557. Arturo Guevara Sánchez, *Historia antigua de México*, vol. 3, *op. cit.*, p. 329. Walter Krickeberg dans son livre, *Las antiguas culturas mexicanas*, donne pour la culture Cochise, sur le continent Nord-américain, une séquence culturelle qui va de 25 000 à 15 000 av. J.-C., pp. 395-400.

Note558. Jesús Nárez, *Historia antigua de México*, vol. 1, *op. cit.*, p. 92.

Note559. Fortunato Contreras Soto, *Momia de Yécora*, Sonora Varios, Ed. Cámara Junior de Obregón, 1964.

Note560. Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España*, *op. cit.*, p. 932. Pour compléter l'information à propos de l'utilisation des fibres végétales, nous avons déjà indiqué que les Codex étaient également confectionnés en íczotl, c'est-à-dire en fibres de palme ou de yucca.

Note561. Fortunato Contreras Soto, *Momia de Yécora*, *op. cit.*, p. 20.

Note562. Le « *paquet mortuaire* ».

Note563. Lorena Mirambell, *Historia antigua de México*, vol. 1, *op. cit.*, pp. 200-201. Pour avoir une vision complète de tous les sites du Céolithique supérieur vous pouvez consulter l'étude de Lorena Mirambell : « Los primeros pobladores del actual territorio mexicano ».

Note564. Arturo Guevara Sánchez, *Historia antigua de México*, vol. 3, *op. cit.*, pp. 332-333. L'apparition de la culture du maïs en Méso-Amérique était datée d'environ 1 000 ans av. J.-C. Cette estimation est aujourd'hui dépassée. La découverte d'épis de maïs dans la Cueva del Murciélago, au Nouveau Mexique, datée entre 5 000 et 3 000 ans av. J.-C., bouleverse cette ancienne estimation. Eduardo Matos Moctezuma considère d'ailleurs que dans l'aire Oasisamérica du Sud-Ouest des États-Unis, comprenant les États de l'Arizona, du Nouveau Mexique, du Colorado et de l'Utah, dès 3 000 ans av. J.-C., le maïs était déjà cultivé. Les recherches sur l'apparition des premières formes d'agriculture par Emily McClung de Tapia et Judith Zurita Noguera (Cf. « Las primeras sociedades sedentarias », *Historia antigua de México*, vol. 1, *op. cit.*, pp. 209-241), balayent l'idée reçue que l'agriculture serait apparue avec la sédentarisation des groupes humains. Dans la Cueva de Guilá Naquitz, Oaxaca, des petits groupes, pendant certaines périodes de l'année, sélectionnaient et modifiaient de façon intentionnelle des plantes et cela bien avant le développement de la vie sédentaire,

c'est-à-dire, approximativement, 8 000 ans avant J.-C. (Cf. Emily McClung de Tapia et Judith Zurita Noguera, *Historia antigua de México*, vol. 1, *op. cit.*, p. 216).

Note565. Jesús Nárez, *Historia antigua de México*, vol. 1, *op. cit.*, p. 85.

Note566. Walter Krickeberg, *Las antiguas culturas mexicanas*, *op. cit.*, p. 203.

Note567. Miguel Olmos Aguilera, *op. cit.*, p. 18.

Note568. Maria Longhena, *Mexique Ancien*, Ed. Librairie Gründ, Paris, 1998, p. 26.

Note569. Luis Reyes García et Lina Odena Güemes, *Historia antigua de México*, vol. 3, *op. cit.*, p. 253.

Note570. Francisco Bustamente Tapia, « El alma yaqui no es de este mundo », *Sonora Mágica* n°105, 1992, p. 12.

Note571. Par exemple dans ce concept du nahualisme, la coalescence du noir et du rouge ou du tonal et du nahual, est le phénomène de l'in-coaction qui provoque la fusion des tendances opposées, c'est-à-dire le « *in* » (élément locatif du latin, « en, dans »), de l'unité duale vers l'intérieur de sa nouvelle extériorité, celle de l'incrée ou de la réintégration de la conscience.

Note572. Ce groupe, d'après Lourdes Gracia Vilches et Germán Ayala Lagarda, aurait été absorbé, au cours des phases de migration, par des groupes beaucoup plus avancés culturellement.

Note573. Walter Krickeberg attribue à cette culture archaïque une ancienneté de 2 000 à 3 000 ans av. J.-C.

Note574. Enrique J. Palacios, *Arqueología de México. Culturas Arcaica y Tolteca*, *op. cit.*, p. 20.

Note575. Walter Krickeberg, *Las antiguas culturas mexicanas*, *op. cit.*, p. 346.

Note576. Carlos Basauri, *La población Indígena de México*, *op. cit.*, p. 17.

Note577. Walter Krickeberg, *Las antiguas culturas mexicanas*, *op. cit.*, p. 346.

Note578. Enrique J. Palacios, *Arqueología de México. Culturas Arcaica y Tolteca*, *op. cit.*, p. 26.

Note579. Le terme « *nahuat* » provient d'un idiome de la même famille que le nahuatl, mais beaucoup plus ancien, puisqu'il est dépourvu du phonème « *tl* » si caractéristique de la langue nahuatl du Plateau de l'Ana-huac.

Note580. Enrique J. Palacios, *Arqueología de México. Culturas Arcaica y Tolteca*, *op. cit.*, p. 26.

Note581. *Ibid.*, p. 21.

Note582. Walter Krickeberg, *Las antiguas culturas mexicanas*, *op. cit.*, p. 345.

Note583. Christian Duverger, *La Méso-Amérique*, *op. cit.*, p. 30.

Note584. Francisco Plancarte y Navarrete, *Prehistoria de México*, Imprenta del Asilo Patricio Sanz, 1923, p. 154. Les Quinametzin participent au phylum des groupes Oto-Mangue où nous observons le fractionnement qui a favorisé la différenciation des langues du tronc Oto-Mangue en Mixteca à l'Ouest et Zapoteca à l'Est, et l'apparition de langues comme le Chinanteca, l'Amuzgo, le Trique, le Mazateca, le Popolaca, le Chocho, etc. (Cf. Christian Duverger, *La Méso-Amérique*, *op. cit.*, p. 26).

Note585. L'ancêtre mythique des Otomi prend le nom d'Otomitl, le sixième enfant d'Iztacmixcóatl né dans la matrice de Chicomóztoc. Les Nahuas participent de la même filiation mythique et les Mixteca ont adoré un dieu appelé Cuecuex, qui n'est autre que Otomitl. Otomitl est également l'un des quatre hommes, avec Itzcóatl, Izmalíatl et Tenochtli, créé par Tonacatecuhtli pour aider Quetzalcóatl et Tezcatlipoca à séparer la terre du ciel, et devenir ensuite les quatre piliers porteurs aux quatre coins du monde.

Note586. Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España*, op. cit., p. 603.

Note587. Christian Duverger, *La Méso-Amérique*, op. cit., p. 27.

Note588. *Ibidem*.

Note589. *Ibid.*, p. 32.

Note590. *Ibid.*, p. 27.

Note591. *Ibid.*, p. 31.

Note592. Francisco Plancarte y Navarrete confirme cette hypothèse ; il situe l'installation des Teochichimeca et des Quinametzin, dans la Vallée de México, à la même période. (Cf. *Prehistoria de México*, p. 310). Spinden et Tozzer contribuent à valider cette hypothèse quand ils considèrent que les « *Archaïques* » sont du même tronc linguistique que les Nahuas. (Cf. *Arqueología de México*, p. 26). Mendizábal, reprenant les propos de Sahagún, Torquemada, Muñoz Camargo, Ixtlixóchitl, écrit : « *Les Otomi ne sont rien de moins qu'un des groupes des nommés Chichimeca... Leur arrivée dans la Vallée de México est postérieure à celle de certaines tribus nahuas ; par conséquent, nous ne pouvons pas considérer, (les Otomi), comme les premiers habitants du pays* ». (Cf. Enrique J. Palacios, *Arqueología de México*, op. cit., p. 24).

Note593. « *Toltecat* », celui qui possédait la connaissance du pouvoir des plantes, de l'interprétation des rêves, de l'art de la parole, du mouvement des astres, du nahualisme, etc., en un mot, qui maîtrisait les principes philosophiques de la Toltecáyotl et de la « *vision Quetzalcóatl du monde* ».

Note594. Ce signe fait référence aussi bien au mouvement du soleil qu'aux habitants du pays du caoutchouc.

Note595. Christian Duverger, *La Méso-Amérique*, op. cit., p. 148.

Note596. Le monument de Cuicuilco est une pyramide circulaire de 25 mètres de haut et 135 de diamètre, avec un volume intérieur de 60 000 m³. Le site de Cuicuilco, pour Christian Duverger, se développe surtout à la fin de l'époque I, c'est-à-dire vers 500 av. J.-C. George Vaillant établit pour Cuicuilco une ancienneté de 2 000 ans.

Note597. Les œuvres de Tlatilco sont des figurines féminines callipyges, appelées aussi « *femmes jolies* » en relation avec la virginité, la fertilité et la culture du maïs. Tlatilco, centre où apparaît déjà le jeu de balle, les masques monstrueux de la dualité mort/vie, la griffe du jaguar et le serpent aquatique formant le dragon serpent-jaguar, l'autorité des sorciers, mages et guérisseurs, etc. Les sites de Tlapacoya, del Arbolillo, avec la perforation du septum nasal (pratiquée par les Yaqui) que nous retrouvons dans la représentation des dieux du panthéon nahuatl, avec Chantico (Contrepartie féminine du dieu du feu), Mayáhuél, Tlazoltéotl, Ometochtli, Tezcatzónotecatl, Papáztac, etc. qui tous portent le yacametzli, « *nez de la lune* ». Le site d'Acámbaro (région de Guanajuato) s'inscrit dans ces découvertes archéologiques qui perturbent les données stratigraphiques habituellement admises : sur ce site ont été trouvés plus de 30 000 objets de pierre, d'argile, d'obsidienne et de jade, parmi lesquels des statuettes, avec des inscriptions qui ne correspondent pas à des langues méso-américaines, ainsi que des représentations de monstres aux formes multiples et des hommes se transformant en animaux. Les analyses effectuées sur les objets, au carbone 14 ou à la thermoluminescence, ont permis une datation de 4 000 à 2 500 av. J.-C. Eduardo Noguera (directeur de Monumentos prehispánicos del INAH) a reconnu « *la légalité scientifique avec laquelle ont été découverts ces objets* ». (Cf. Joaquín

Castillo et Richard Dixey, *El espíritu de don Juan, op. cit.*, p. 80). L'élément le plus intéressant et qui vient confirmer le propos de Maria Longhena, c'est la présence de statuettes symbolisant le phénomène du nahualisme déjà 4 000 ans av. J.-C.

Note598. « *Toltecat* » qui par sa nahuatlisation devient « *Toltecatl* », est le nom d'une lignée ou nation originaire de Tollan ; ce terme, comme nous l'avons déjà indiqué, définit les hommes savants, maîtres des arts et de la connaissance.

Note599. Francisco Plancarte y Navarrete, *Prehistoria de México, op. cit.*, p. 416.

Note600. Miguel León-Portilla, *Visión de los vencidos. Relaciones Indígenas de la Conquista*, Ed. UNAM, México, 1959, p. 32.

Note601. Manuel Sandomingo, *Historia de Sonora. Tiempos prehistóricos, op. cit.*, p. 421.

Note602. Manuel Orozco y Berra, *Historia antigua y de las culturas aborígenes de México, op. cit.*, p. 344.

Note603. Leticia Varela, *La música en la vida de los Yaquis, op. cit.*, p. 20.

Note604. Le professeur fait référence à une croyance yo'eme où ils rendaient un culte à sept planètes représentant les sept peuples ancestraux (le mythe de Chicomóztoc, matrice des générations des peuples Nahua) à l'origine des nations Cáhita. (Cf. *Historia de Sonora. Tiempos prehistóricos, op. cit.*, p. 269).

Note605. Walter Krickeberg, *Las antiguas culturas mexicanas, op. cit.*, pp. 395-399.

Note606. *Ibid.*, p. 398.

Note607. Enrique J. Palacios, *Arqueología de México. Culturas Arcaica y Tolteca, op. cit.*, p. 40.

Note608. Enrique J. Palacios, *Arqueología de México. Culturas Arcaica y Tolteca, op. cit.*, p. 40.

Note609. Hermann Beyer, Marshal Saville et George Vaillant.

Note610. Enrique J. Palacios, *Arqueología de México. Culturas Arcaica y Tolteca, op. cit.*, p. 40.

Note611. Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España, op. cit.*, p. 608.

Note612. Christian Duverger, *La Méso-Amérique, op. cit.*, p. 132.

Note613. Ulmeca, terme qui nous renvoie encore une fois au mythe de Chicomóztoc avec la naissance d'Ulmécatl, le troisième enfant d'Iztacmixcóatl et d'Ilancueitl. Il, Ulmécatl, fonde Cuatlachcoapan où se trouve aujourd'hui la ville de Puebla ainsi que Tontonihuacan et Huitzilapan.

Note614. Christian Duverger, *La fleur létale, op. cit.*, p. 33.

Note615. Cf. 3^{ème} partie.

Note616. Alfonso Fabila, *Las tribus yaquis de Sonora. Su cultura y anhelada autodeterminación, op. cit.*, p. 207.

Note617. Christian Duverger, *La Méso-Amérique, op. cit.*, p. 138.

Note618. *Ibidem.*

Note619. *Ibidem.*

Note620. Christian Duverger, *L'origine des Aztèques*, op. cit., p. 214.

Note621. Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España*, op. cit., p. 952.

Note622. La quête du retour à l'origine se trouve illustrée dans le *Popol Vuh* par les quatre premiers hommes, Balam-Quitze, Balam-Acab, Mahucutah et Iqui-Balam, qui partent à la recherche de Tulan Zuyva, c'est-à-dire des sept Grottes du Chicomóztoc nahuatl, et dans le voyage des 60 nahual qui, sous les ordres de Moctezuma, partent à la recherche de Chicomóztoc et de leur déesse mère, Coatlicue.

Note623. Fortunato Hernández, *Las razas Indígenas de Sonora y la guerra del Yaqui*, op. cit., p. 108.

Note624. Ce qui introduit encore une fois la référence mythologique aux sept grottes de Chicomóztoc.

Note625. Walter Krickeberg, *Las antiguas culturas mexicanas*, op. cit., pp. 202-203.

Note626. Palemón Zavala Castro, considère que les Hopi constitueraient la branche de dispersion des groupes indiens du Nord-Ouest du Mexique avec les Pima, Pápago, Ópata, Tarahumara, Yaqui, Mayo et toutes les autres nations qui appartiennent à la famille Cáhita. Son opinion introduit finalement le concept plus largement accepté des nations Chichimeca, appellation qui désigne aussi bien les Otomí Pame, les Uto-azteca que les Athapasca.

Note627. Le sept, « *chicome* » en nahuatl et « *u'oi bu'sani* » en yaqui, outre sa valeur numérique, doit être considéré comme un chiffre ésotérique dont la dimension « *méta-symbolique* » participe des termes tels que Chicomóztoc, « *le lieu des sept Grottes* », les entrailles de la Montagne (mais c'est aussi le terme secret, dans les incantations des sorciers, pour désigner le corps) ; Chicomexóchtli, « *Sept fleur* », le Cerf ; Chicomecóatl, « *Sept serpent* », le Maïs. Le *Popol Vuh* introduit le même rapport symbolique avec Hurakán, le « *Cœur du Ciel* » ou plutôt le dieu Sept dont l'unité émerge de ses hypostases connus sous les noms de : Tzakol, Bitol, Alom, Qahalom, Tepeu et Gucumatz. Hurakán ou Cabahuil (le dieu Sept et incréé) est la « *cause première de tout ce qui existe. Il existe avant d'être et précède ses œuvres* ». (Cf. Raphaël Girard, *L'ésotérisme du Popol Vuh*, op. cit., p. 21). Il est celui qui dans le Chilam Balam de Chumayel « *sculpta la grande Pierre de la grâce, là où anciennement il n'y avait pas de Ciel, et d'elle naquirent sept pierres sacrées, sept guerriers suspendus dans le souffle du Vent, sept flammes choisies, et alors par sept fois s'éclairèrent les sept mesures de la nuit. Mais plus loin il parle au singulier des sept dieux comme le Descendant de sept Générations* ». (Cf. Raphaël Girard, *L'ésotérisme du Popol Vuh*, op. cit., pp. 22-23).

Note628. Manuel Sandomingo, *Historia de Sonora. Tiempos prehistóricos*, op. cit., p. 423. Tepache introduit une concordance directe avec Tepatzin, et plus précisément avec Tépatl, la pierre cosmique à l'origine de Chicomóztoc et des futures générations qui ont peuplé la terre ; cette pierre crée le feu et les conditions requises pour favoriser l'éclosion de la vie sur la terre. D'ailleurs, les Nahua divinisent cette pierre sous le nom de Teotépatl. Teotépatl apparaissait sous les traits d'un homme en forme de silex portant dans sa main le couteau sacrificiel. Tépatl est également associé au vent et avec le Ehecatonatiuh, le deuxième Soleil, pour symboliser le vent froid venant du Nord et tranchant comme des couteaux en silex. Pour sa part, Chavero, associe Tépatl avec la planète Vénus et donc avec le dieu Quetzalcóatl. Au culte de Teotépatl, les Nahua ont consacré un temple, le Tecpatzin à Tepalcingo. (Cf. Cecilio Robelo, *Diccionario de Mitología nahuatl*, op. cit., p. 491).

Note629. Manuel Sandomingo, *Historia de Sonora. Tiempos prehistóricos*, op. cit., p. 423.

Note630. Décryptée par le frère jésuite du Rectorat des Trois Saints Martyres du Japon.

Note631. Manuel Sandomingo, *Historia de Sonora. Tiempos prehistóricos*, op. cit., p. 423.

Note632. Palemón Zavala Castro, *El Indio Cajeme y su nación del Río Yaqui*, op. cit., p. 68.

Note633. La traduction en espagnol est « *Penacho de nieve* » : le mot « *Penacho* » (Panache) est un mot qui sert à désigner la forme de la Voie Lactée.

Note634. La mythologie nahuatl exprime le même sentiment avec ce processus de la création du monde entre les mains des dieux. Citlallicue (déesse de la Voie Lactée) envoie la substance divine qui pénètre dans le corps des enfants. Elle met également au monde le Técpatl à l'origine du monde et des dieux. En un mot elle représente la « *Pierre précieuse* » d'où naît la vie.

Note635. Leticia Varela, *La música en la vida de los Yaquis*, op. cit., p. 20.

Note636. Manuel Sandomingo, *Historia de Sonora. Tiempos prehistóricos*, op. cit., p. 28.

Note637. Dans les Annales de Cakchiqueles, il est fait mention de quatre Tollan, situées sur les quatre orientations du monde avec l'apparition des premières générations. La disposition des quatre Tollan nous place dans le concept de la quadrature de l'Univers.

Note638. Miguel León-Portilla, *La pensée aztèque*, op. cit., pp. 119-123.

Note639. Le Lienzo de Jucutácato est une toile en coton peinte de 2,63 m de long sur 2,03 de large. Il provient de Uruapan dans l'État du Michoacan et narre les détails d'une migration dont le parcours est représenté par une ligne orangée.

Note640. Antonio Lorenzo, *Misterios del México Prehispánico*, op. cit., p. 91.

Note641. *Idid.*, p. 97.

Note642. *Ibidem.*

Note643. Tamoanchan, représenté par un arbre fendu en sa moitié, symbolise également pour les Nahuas la Voie Lactée « avec sa frange obscure entre les constellations du Scorpion et du Cygne ». (Cf. Walter Krickeberg, *Las antiguas culturas mexicanas*, op. cit., p. 132).

Note644. *Popol Vuh. Le livre des Indiens Mayas Quichés*, op. cit., p. 128. Tulan Zuyva, « *Lieu de l'abondance ou sept Grottes* », qui situe le lieu du retour à l'origine des peuples.

Note645. Dans une autre version du mythe de la création des Âges du monde, les Nahuas dans le compte des Soleils établissent une chronologie qui situe précisément le commencement du monde en l'année 1 Técpatl ; comme l'écrit Manuel Orozco y Berra : « en accord avec la légende des quatre Soleils cosmogoniques, le monde fut créé en l'année 1 Técpatl, pierre ou silex, qui est le symbole du feu ; en 1 Técpatl le monde est sorti du chaos ; ... Ce Técpatl est le principe du temps et de la chronologie ». (Cf. Manuel Orozco y Berra, *Historia antigua y de las culturas Aborígenes de México*, op. cit., p. 121). Les Quatre premiers Soleils se succèdent, selon le Codex Vaticano, de la manière suivante : 1) Atonatiuh, Soleil d'eau (que Humboldt place en dernier et que nous avons déjà longuement évoqué), qui a une durée, depuis la création du monde, de 4008 années et sous le règne de la déesse Chalchiuhcuye. Les hommes sont transformés en Tlacamichin, « *Hommes-poissons* ». 2) Ehecatonatiuh, Soleil de vent, d'une durée de 4010 années (une autre source donne 4810 années), est sous l'autorité de Quetzalcóatl. Ce dernier exerce son pouvoir après avoir renversé Tezcatlipoca avec son bâton de pouvoir. Les hommes sont transformés en Ozomatli, « *Hommes-singes* ». 3) Tletonatiuh, Soleil de feu, d'une durée de 4804 années et présidé par Tláloc, selon le mandat imposé par Tezcatlipoca. Les hommes sont transformés en Pipiltin, « *Hommes-dindons* ». 4) Tlaltonatiuh ou Nahui Océlotl, Soleil de Terre (qui dans la Légende des Soleils est par contre placé en premier tandis que Atonatiuh est le dernier, les deux autres conservant leur position initiale), d'une durée de 5206 années, régi par Tezcatlipoca. Les quatre Âges proposent en tout une séquence chronologique de 18028 années depuis l'émergence du premier Soleil. La terre est peuplée de géants. 5) Ollintonatiuh. Soleil de mouvement, appelé également Nahui Ollin, est associé au centre et au vert ; axe central de la conjonction des quatre orientations

du monde.

Note646. Huehuetlapallan prend une dimension « *méta-symbolique* » par la création du monde en 1 Técpatl où Tloque Nahuaque (Ometéotl), provoque le processus des cycles de destruction/rénovation du monde et crée « *l'hétéronyme* » Tollan Tlapallan (Tlillan Tlapallan), comme axe de convergence des valeurs opposées. Cecilio Robelo, présente Huehuetlapallan comme la région primitive des Nahua et plus exactement des Tolteca. Après le Déluge et 104 années d'errance, les Tolteca construisent une nouvelle Tollan Tlapallan (processus toponymique que les Tolteca reproduisent au cours de leurs migrations) pour légitimer, par ce procédé, la mythique Tollan Tlapallan, c'est-à-dire Huehuetlapallan, la source de leur connaissance et de leur antiquité. Tollan, fait se télescoper les récits mythiques et historiques rapportés par les sages du rouge et du noir pour qui, ceux qui sont venus peupler cette nouvelle terre provenaient du Nord. Ils étaient à la recherche du paradis terrestre et s'appelaient Tamoancha, « *Nous cherchons notre maison naturelle* ». Tamoancha nous renvoie à Tamoanchan (situé l'axe du cosmos du retour vers la Voie Lactée) et à Tollan car ils désignent la dimension stellaire de l'être humain. Il y avait quatre Tollan, symbole de la quadrature de l'Univers que les Tolteca, par l'édification de la nouvelle Tollan, reproduisait sur terre. Ainsi, dans la superposition des phénomènes célestes sur le plan terrestre, les Tolteca avait le dessein de perpétuer l'ordre cosmique en se plaçant sur l'axe de convergence du retour à l'incrédé. Enfin, Tollan, « *Lieu de fertilité et d'abondance* » et Tamoanchan, « *Lieu d'où nous descendons* » (la Voie Lactée), participent du même « *méta-symbole* » où l'un comme l'autre, par leur émanation céleste, délimitent l'axe de la quadrature des trois plans cosmiques dressant la carte de l'univers pour dépasser la mort. Les Yaqui, dans la spatialisation de leur territoire, délimitent une répartition quadripartite illustrée par le mythe (fortement syncrétique) de « *la sagrada línea divisoria* », la « *ligne sacrée de division* ». Dans ce mythe, quatre prophètes établissent, à partir du centre du monde (la Sierra del Bakatebe), la quadrature de la terre yaqui. Ils signalent alors quatre points qui au Sud indiquent la montagne Mogonea (qui depuis a été engloutie dans le Golfe de Californie) ; à l'Est la montagne Tacale (à environ 80 kilomètres de Cabora) ; au Nord la montagne Moscobampo, qui culmine à 3008 mètres et à l'Ouest la Montagne Takalaim, proche de la ville de Guaymas. En réalité, ce mythe ne fait que reproduire les limites du territoire établies par Ania'luute et Conibomea lors de la signature du traité de non agression avec le capitaine Don Diego Martínez de Hurdaide en 1615.

Note647. Cecilio Robelo, *Diccionario de mitología Nahuatl*, op. cit., p. 196.

Note648. Richard Evans Schultes, *Les plantes des dieux*, op. cit., p. 178.

Note649. Le blanc, pour les Azteca, symbolise les temps préhistoriques, c'est-à-dire l'origine de toutes les généra-tions.

Note650. Manuel Sandomingo, *Historia de Sonora. Tiempos prehistóricos*, op. cit., p. 344.

Note651. Michel Antochiw, *La fiesta de Semana Santa entre los Yaquis*, CEMCA, IFAL, numéro 8, Trace, 1985, p. 13.

Note652. *Ibidem*.

Note653. Edward Spicer, *Los Yaquis. Historia de una cultura*, op. cit., p. 64.

Note654. *Ibid.*, pp. 63-64.

Note655. Alejandro Figueroa, *Por la tierra y por los santos*, op. cit., p. 340.

Note656. Michel Antochiw, *La fiesta de Semana Santa entre los Yaquis*, op. cit., p. 14.

Note657. Dans notre travail nous avons affirmé que seul Yomumuli ou un être féminin avait la capacité de comprendre la « *parole* » de l'Arbre prophétique, le Kuta nokame ; nous avons omis de signaler ces « *hommes sages* », pour ne pas surcharger le propos de notre étude.

Note658. María Eugenia Olavarría, *Análisis estructural de la mitología yaqui*, op. cit., p. 80.

Note659. Alfonso Fabila, *Las tribus yaquis de Sonora. Su cultura y anhelada autodeterminación*, op. cit., p. 253.

Note660. « Chaque lieu est ainsi marqué culturellement et perçu comme l'émanation du principe unique et vital de l'existence. Chaque lieu se définit ainsi moins par le mot que par la parole. Cette topographie sacrée, qui s'appuie sur une homologie des éléments qui la composent, transforme tout endroit en territoire symbolique. Malgré des degrés variables d'importance, tout endroit permet en effet d'orienter les actions perpétrées par les êtres humains vers le religieux », Ilario Rossi, *Corps et Chamanisme*, op. cit., p. 56.

Note661. Mircea Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, op. cit., p. 71.

Note662. Le rapport « d'adaptabilité » peut expliquer l'inclusion de la religion catholique dans le contexte culturel des Yaqui, quand on comprend que le mot baptiser se dit en yaqui « *bato'i* » et que ce terme a également le sens de « *personne* ». Par le baptême les Yaqui conservaient leur particularisme identitaire, car il faut savoir qu'entre eux ils se dénomment Yo'emem (et très rarement Yaqui), ce qui veut dire les « *êtres humains* », les « *personnes* » ou les « *hommes* ».

Note663. Miguel León-Portilla, *La pensée aztèque*, op. cit., p. 49.

Note664. Jean-Pierre Chaumeil, *Voir, savoir, pouvoir*. op. cit., pp. 53-54.

Note665. Cette notion nous renvoie au propos de notre étude avec la mise en place des liens de l'intra-connexion entre : Les trois plans cosmiques (le supramonde, la terre et l'inframonde). Les trois entités animiques (le tonal, le teyolía et le ihíyotl). Les trois emblèmes d'élévation de l'être (l'oiseau, le papillon et la fleur). La métamorphose de Quetzalcóatl (immolation, élévation et transmutation). Le principe de l'Omeyotisation (mort, purification et création). La période synodique de la lune (grandir, décroître et disparaître). Le point médian de l'axis mundi (le Tlalxicco, le Tlexicco et le Mexicco). etc.

Note666. Miguel León-Portilla, *La pensée aztèque*, op. cit., p. 49.

Note667. *Ibidem*.

Note668. *Ibid.*, p. 50.

Note669. Cf. 3ème partie.

Note670. Jacques Soustelle, *Les Aztèques à la veille de la conquête espagnole*, Ed. Hachette, 1995, p. 143.

Note671. Miguel León-Portilla, *La pensée aztèque*, op. cit., p. 111.

Note672. Palemón Zavala Castro, *El Indio Cajeme y su nación del Río Yaqui*, op. cit., p. 49.

Note673. Volker Schüler-Will, « Elementos precolombinos de la cosmovisión yaqui », *El noroeste de México, sus culturas étnicas*, Coordinadores Donaciano Gutiérrez y Josefina Gutiérrez Tripp, Museo Nacional de Antropología, INAH, p. 287.

Note674. *Ibidem*.

Note675. Lors de nos entretiens avec des membres de la communauté yaqui, chaque fois que nous avons posé une question sur Itom'achai, elle a été éludée pour, d'une certaine manière, ne pas nous donner d'information à son sujet.

Note676. Une réalité que nous avons observée au cours de la projection de films, sur la célébration du Carême, organisée par Jesús Carrillo à l'INAH, à laquelle assistaient don Juan, l'Autorité des Yaqui vivant à la Matanza, et le danseur Cerf (dont nous n'avons pas pu savoir le nom). Jesús Carrillo, le réalisateur, a commenté les images sous le regard impassible des deux Yaqui. Pendant les deux heures de projection, Jesús Carrillo s'est constamment tourné vers don Juan pour solliciter son avis, recevoir ses critiques, mais don Juan à aucun moment n'a donné son avis.

Note677. Cf. 3^{ème} partie.

Note678. « *Juramento* », le Serment yaqui des guerriers-Coyotes.

Note679. Le ute'a, le morea, le seataka, etc.

Note680. « *Yo aniya hiapsita bena* », le yo aniya est un esprit. (Cf. *Símbolos del desierto*, op. cit., p. 26).

Note681. Les guerriers yaqui, pendant la période de la Conquête, fumaient aussi du Datura (Toloache) pour affronter les troupes des soldats espagnols.

Note682. Le Clézio, *Le rêve mexicain*, op. cit., p. 190.

Note683. « *In one of the August letters, Vildósola [el capitan español en el noroeste del imperio] made a very interesting observation which was not repeated in any other source. He accused Muni and supporters as **hechiceros**, or witches, because of the peyote found in their pouches. This first and only reference to peyote that I have encountered in the colonial records suggest that certain aboriginal Yaqui customs had indeed survived well into the eighteenth century. Unfortunately, a side from suggesting a connection between witchcraft and peyote, Vildósola did not elaborate on its uses in any way or link it with the rebellion. Regrettably, the Yaquis use of peyote can not be pursued further in this study beyond this brief mention* ». Note que nous a fait parvenir le professeur Evelyn Hu-DeHart.

Note684. Mis à part le peyotl, les Amérindiens portaient à leur ceinture, pour les protéger de la sorcellerie, de la Marihuana, du Ololihqui. Weston La Barre, dit aussi que « *les Yuma et les Cocopa utilisent une plante non identifiée pour s'opposer à la fatigue et leur porter chance, ce qui fait penser au peyotl* ». (Cf. Weston La Barre, *El culto del peyote*, op. cit., p. 176).

Note685. Weston La Barre, *El culto del peyote*, op. cit., p. 26.

Note686. Manuel Carlos Silva Encinas, « *Fundamentos míticos de la metamorfosis en la tradición oral yaqui* », *El noroeste de Mexico, sus culturas étnicas*, op. cit., p. 281.

Note687. Luis Navarro García, *La sublevación yaqui de 1740*, Imp. Sevilla, INAH, 1966, p. 139. Les autres tribus qui ont participé à la rébellion de 1740 sous les ordres des Yaqui sont : les Mayo, les Tehueco, les Zuaque les Ahome, les Ocoroni, et encore les Seri, les Pima et sûrement les Pápago.

Note688. La divination chez les Amérindiens n'était pas uniquement liée à l'usage de psychotropes, mais utilisait d'autres techniques comme jeter des grains de maïs, attacher des cordes, observer les étoiles, l'eau, le feu ainsi que l'air (le vent), mais aussi la divination par l'interprétation des visions et des rêves (Oxomuco et Cipactónal, les deux sages primordiaux qui, dans la **Relation**, inventent, entre autres, l'art d'interpréter les rêves). Ainsi, pour faciliter l'ascension des dormeurs vers le monde autre, les conjurations proférées invoquaient Xochiquetzal, « *déité des fleurs, associée à Xochipilli et aux fleurs hallucinogènes, qui joue un rôle important dans les conjurations pour **jeter** le rêve, ce qui exprime le lien qu'il y a entre les rêves **naturels** et ceux qui sont induits par les produits psycho-actifs* ». (Cf. Mercedes de la Garza, *Le chamanisme Nahua et Maya*, op. cit., p. 38).

Note689. Volker Schüler-Will, *El noroeste de México, sus culturas étnicas*, op. cit., p. 291.

Note690. Maejto yo'owe, prêtre.

Note691. Kiyojteim, prêtresses.

Note692. « *Panal* », terme espagnol pour désigner un rayon de ruche. Jeu auquel nous avons assisté lors de la cérémonie du Carême dans le village de Huírivis.

Note693. INI. *Diccionario Enciclopédico de la medicina tradicional mexicana*, tomo II, 1994, p. 814.

Note694. Richard Evans Schultes, *Les plantes des dieux*, *op. cit.*, p. 109.

Note695. *Ibid.*, p. 111.

Note696. Richard Evans Schultes, *Les plantes des dieux*, *op. cit.*, pp. 106-107. Nous renvoyons au chapitre consacré à la quadrature de l'Univers.

Note697. INI. *Diccionario Enciclopédico de la medicina tradicional mexicana*, tomo I, 1994, p. 516.

Note698. *Ibid.*, tome II, p. 815.

Note699. Louis Lewin, *Phantastica. L'histoire des drogues et de leur usage*, Ed. Josette Lyon, Paris, 1996, p. 164.

Note700. Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España*, *op. cit.*, p. 666.

Note701. Herbes hallucinogènes ou enivrantes comme les appelaient Sahagún, qui par l'union des deux termes prend le sens de « *folie, perte du jugement, etc.* » par métaphore.

Note702. Richard Evans Schultes, *Les plantes des dieux*, *op. cit.*, p. 107.

Note703. INI. *Diccionario Enciclopédico de la medicina tradicional mexicana*, tomo II, 1994, p. 814.

Note704. Végétaux supérieurs à tige, racine et feuilles (opposés à plantes cellulaires).

Note705. Noemi Bañuelos Flores, *El uso de las plantas medicinales en al zona costera del municipio de Huatabampo, Sonora. Medicina doméstica Mayo*, Tesis para obtener el título de biólogo, UNAM, Facultad de Ciencias, 1993, p. 4.

Note706. Walter Krickeberg, *Las antiguas culturas Mexicanas*, *op. cit.*, p. 178.

Note707. Le Clézio, *Le rêve mexicain*, *op. cit.*, p. 183.

Note708. Andrés Pérez de Ribas, *op. cit.*, p. 140.

Note709. *Ibid.*, p. 139.

Note710. Discours, parole.

Note711. Miguel León-Portilla, *La pensée aztèque*, *op. cit.*, pp. 288-289.

Note712. Alexandre Rouhier raconte l'étonnement des Indiens Cherokee et Arapaho à qui on offrit à Paris, en 1924, du peyotl. Il remarque aussi qu'ils avaient une grande connaissance du peyotl et de son pouvoir pour communiquer avec les esprits. Par contre, écrit Alexandre Rouhier : « *nous n'avons pu que regretter que notre manque de connaissance sur le nagualisme ne nous ait pas permis de tirer de cette entrevue de plus fructueux renseignements* ». (Cf. Alexandre Rouhier, *La plante qui fait les yeux émerveillés*, *op. cit.*, p. 169). Cette

citation établit une relation intéressante entre le culte du peyotl et la pratique du nahualisme.

Note713. Comme nous l'avons déjà sous-entendu, dans notre deuxième partie, nous préférons utiliser le terme de sorcier quand il s'agit des pratiques exclusives au monde des Amérindiens et utiliser le terme de chaman dans le contexte beaucoup plus large de l'universalité des pratiques magiques.

Note714. Cecilio Robelo, *Diccionario de mitología nahuatl*, op. cit., p. 351. Picietl ou bien « *tabaco macuchi* » (*Nicotiana rustica*), symbolise, pour les Aztèques, le corps de la divinité Cihuacóatl. Elle était reconnue comme la déesse des guérisons qui se faisaient avec cette plante, ils l'invoquaient alors sous le nom de Picietl. Les Huichols lors de leur pérégrination vers la terre du peyotl utilisent également du tabac, « *y'akwai* », une boule de tabac qu'ils appellent « *macuche* » et que le chef répartit après qu'ils ont dépassé Puerta de Cerda. (Cf. Weston La Barre, *El culto del peyote*, op. cit., p. 29). Les Huichols considèrent que le macuche est le tabac propre au mara'akáme, parce qu'il établit une coexistence fonctionnelle et symbolique avec le peyotl. Le tabac, toujours chez les Huichols, est également utilisé par les sorciers qui ont un tabac spécial pour lancer des « *flèches de maladies* » à leurs victimes. (Cf. INI. *Diccionario Enciclopédico de la medicina tradicional mexicana*, tomo II, 1994, p. 785). Les Mayo et les Tepehuan attribuent cette même dénomination de macuchi ou macucho au tabac. C'est un élément de première importance, car les Tepehuan, les Cora, les Huichols et les Tarahumara, ont été identifiés, dans l'ouvrage d'Alexandre Rouhier, *La plante qui fait les yeux émerveillés*, comme les dernières tribus mexicaines à pratiquer le rituel du peyotl avec l'usage du tabac. Les Tarahumara fument également le tabac, « *hepeaca* », en buvant du tesguino. Le rituel autour du tabac incluait des variétés comme la *Nicotiana trigonophylla*, « *bawaraka* » ou la *Nicotiana glauca* : deux espèces contenant des alcaloïdes toxiques, connues par les Yaqui sous la dénomination de « *Tabaquillo de coyote* » pour la première et de « *Palo loco, Juan loco, etc.* » pour la deuxième.

Note715. Mercedes de la Garza, *Le chamanisme Nahua et Maya*, op. cit., p. 34.

Note716. Communication personnelle.

Note717. Jean-Pierre Chaumeil, *Voir, savoir, pouvoir*, op. cit., p. 48.

Note718. *Ibid.*, p. 70.

Note719. Manuel Sandomingo, *Historia de Sonora. Tiempos prehistóricos*, tomo I, op. cit., p. 276.

Note720. Fortunato Hernández, *Las razas indígenas de Sonora y la guerra del Yaqui*, Ed. J. de Elizalde, México, 1902, p. 90.

Note721. Cf. 3^{ème} partie.

Note722. Cécile Gouy-Gilbert, *Une résistance indienne. Les Yaqui du Sonora*, Ed. Fédérop, 1983, p. 35.

Note723. Edward Spicer, *Los Yaquis. Historia de una cultura*, op. cit., p. 49.

Note724. Son vrai nom serait Martín Guichoca. Dans cette usurpation patronymique, nous retrouvons, d'une certaine façon, le processus de « *l'interchangeabilité des formes identifiées* ».

Note725. Manuel Sandomingo, *Historia de Sonora. Tiempos prehistóricos*, tomo I, op. cit., p. 271.

Note726. *Ibidem*.

Note727. Cecilio Robelo, *Diccionario de mitología nahuatl*, op. cit., pp. 334-336.

Note728. Pauhtun, le dieu vieux des Maya, pourrait offrir une certaine analogie étymologique avec le terme pa-pahua.

- Note729. Cecilio Robelo, *Diccionario de mitología nahuatl*, *op. cit.*, p. 334.
- Note730. *Ibid.*, p. 335.
- Note731. *Ibidem.*
- Note732. INI. *Diccionario Enciclopédico de la medicina tradicional mexicana*, tomo II, 1994, p. 809.
- Note733. Michel Perrin, *Les praticiens du rêve*, Ed. « Quadrige » PUF, 2001, p. 133.
- Note734. Jane Holden Kelley, *Mujeres yaquis*, *op. cit.*, pp. 124-125.
- Note735. La « Vela » est comparable au tonalli des Nahua.
- Note736. Géza Róheim, *Les portes du rêve*, Ed. Payot & Rivages, 2000, p. 445.
- Note737. Carlo Ginzburg, *Le sabbat des sorcières*, Ed. Gallimard, 1992, p. 264.
- Note738. *Ibid.*, p. 263.
- Note739. Carlos Silva, *Juya Jiawaim. Ecos del monte*, *op. cit.*, p. 104.
- Note740. Carlo Ginzburg, *Le sabbat des sorcières*, *op. cit.*, p. 264.
- Note741. *Ibidem.*
- Note742. Cf. 3^{ème} partie.
- Note743. Edward Spicer, *Los Yaquis. Historia de una cultura*, *op. cit.*, p. 52.
- Note744. Juan José Rodríguez Villarreal, *Los indios del noroeste en los escritos de sus cronistas*, *op. cit.*, p. 127.
- Note745. Communication personnelle.
- Note746. Carlo Ginzburg, *Le sabbat des sorcières*, *op. cit.*, pp. 194-195.
- Note747. Alejandro Figueroa, *Por la tierra y por los santos*, *op. cit.*, p. 172. Alejandro Figueroa reprenant les propos de Ralph Beals, fait référence à cette « organisation d'anciens qui déjà à partir des années 30 n'existait plus ou tout du moins n'était plus visible : les Susuákamem ».
- Note748. Miguel León-Portilla, *La pensée aztèque*, *op. cit.*, p. 281.
- Note749. Alejandro Figueroa, *Por la tierra y por los santos*, *op. cit.*, p. 172.
- Note750. Alfredo López Austin, Alfonso Caso, Gutierre Tibón, Aguirre Beltrán.
- Note751. Edward Spicer, *Los Yaquis. Historia de una cultura*, *op. cit.*, p. 61.
- Note752. *Ibid.*, p. 163. Le Matupari est un carcajou, un animal qui dans la cosmovision yaqui fait partie des animaux qui sont capables d'octroyer des pouvoirs surnaturels, ceux du yo joara.
- Note753. Manuel Sandomingo, *Historia de Sonora. Tiempos prehistóricos*, tomo I, *op. cit.*, p. 348.

Note754. Il nous renvoie au Ximoayan, le « *Lieu des décharnés* » mais aussi au pouvoir de la membrane avec laquelle le nahualli, le « *sorcier* », se transforme en animal. Nahualli, que López Austin traduit par : « *ce que j'ai sur ma surface, sur ma peau, autour de moi* ». (Cf. *Hombre-Dios, op. cit.*, p. 118).

Note755. Alfredo López Austin, *Hombre-Dios, op. cit.*, p. 110.

Note756. Volker Schüler-Will, *El noroeste de México, sus culturas étnicas, op. cit.*, p. 291. Le terme « *saurino* » provient de l'adjectif « *saurín* » qui dans l'encyclopédie Espasa Calpe est synonyme de zahorí et désigne le devin. Les Yaqui utilisent surtout ce mot pour désigner le *jiak biba* qu'ils appellent le « *tabaco saurín* », c'est-à-dire un tabac fait pour savoir.

Note757. Carlos Silva, *El noroeste de México sus culturas étnicas, op. cit.*, p. 284.

Note758. Edward Spicer, *Los Yaquis. Historia de una cultura, op. cit.*, p. 80.

Note759. Ce qui recouvre les phénomènes extatiques de la transe, du rêve et des états de conscience altérée produits par les plantes.

Note760. Edward Spicer, *Los Yaquis. Historia de una cultura, op. cit.*, p. 79.

Note761. Yomumuli (mère des Surem) / Yoomo'omoli (père des Pajkoola) est l'unité dédoublée par son principe féminin/masculin (infra et supra) qui révèle l'axe de convergence signifié par le Kuta nokame.

Note762. Les Kobanaom que Yomumuli placent sur les montagnes pour attendre la venue des Espagnols, mais qui après le premier contact réincorporent le monde autre.

Note763. Cf. 1ère, 2ème et 3ème partie.

Note764. María Eugenia Olavarría, *Análisis estructural de mitología yaqui, op. cit.*, p. 58.

Note765. Nous tenons à préciser que notre analyse, à partir des éléments contenus dans les mythes, se situe hors du cadre syncrétique que d'autres auteurs font prévaloir dans leur interprétation de la cosmovision Yaqui.

Note766. Le Berrendo (l'Antilope) est aujourd'hui, dans le contexte syncrétique, remplacé par le Chivo (le Bouc). Le Berrendo est l'animal magique qui apporte le pouvoir de la danse au Pajkoola. Son pouvoir se manifeste dans le monde du « *rêve éveillé* » pour enseigner au danseur Pajkoola les pas magiques qui font de lui le « *Sabio de la fiesta* ». L'esprit du Berrendo dépasse l'animal physique lui-même car il représente « *l'essence du Berrendo* », être surnaturel doté de pouvoirs magiques.

Note767. La parure du Pajkoola se compose de : Coyolim, la ceinture sonaja avec des grelots métalliques. Teneboim, les sonaja confectionnées avec des cocons de papillons qui sont enfilés deux par deux sur un fil, un des cocons contient plus de petites pierres que l'autre, ce qui crée la dualité du son masculin et du son féminin. Les Teneboim sont enroulés autour des jambes, de la cheville jusqu'à la naissance de la cuisse, pour les plus longs. Sena'aso, le sistre. Kusim, le chapelet. La Vela, façon particulière d'attacher les cheveux sur le haut de la tête avec un ruban rouge, prend également le nom de sewa. Le masque, qui représente différents animaux comme le singe, le coyote, le bouc, etc.

Note768. Pablo Álvarez Romero est un yaqui vivant dans le quartier de Las Pilas à Hermosillo que nous avons rencontré en juin 1999.

Note769. Les frères jumeaux, Hunahpú et Ixbalamqué, sont les arrière petits-enfants d'Ixpiyacoc et Ixmucane ; les deux premiers sages qui ont inventé l'art de la divination et le calendrier. Dans la mythologie nahuatl, ils portent les noms de Cipactónal et Oxomoco. Nous retrouvons ici le phénomène de la gémellité que nous pouvons rapprocher de celui des Yomumulim et qui s'applique au principe féminin de Yomumuli, car dans le

mythe de l'Arbre prophète, comme nous l'avons précisé dans la troisième partie, des Yomumulim femmes et jumelles réussissent à déchiffrer le message de l'Arbre. Le phénomène de la gémellité nous le retrouvons aussi avec les quatre Tezcatlipoca ou plutôt avec les doubles du double Tezcatlipoca, c'est-à-dire le Tezcatlipoca rouge et le Tezcatlipoca noir. Yomumuli, mère et père des Surem, par la manifestation des Yomumulim (le principe féminin et masculin), se situe, par son dédoublement, sur un niveau de correspondance presque identique à celui qu'introduit Ometéotl dans la mythologie nahuatl.

Note770. María Eugenia Olavarría, « Mitología de origen y destino », *Símbolos del desierto*, op. cit., p. 24.

Note771. Carlos Silva, *Juya Jiawaim. Ecos del monte*, op. cit., p. 133.

Note772. Edward Spicer, *Los Yaquis. Historia de una cultura*, op. cit., p. 79.

Note773. Sixto Sebisa Tosaamasai dans « *Chamacos pero con bigotes* » narre le même mythe en faisant intervenir un Aigle à la place du Serpent ; Aigle qui est aussi décapité par Guóchimea. (Cf. Carlos Silva, *Juya Jiawaim. Ecos del monte*, op. cit., p. 133).

Note774. Les Pima et les Pápago conservent également un mythe où un Aigle dévorateur faisait régner la terreur dans les villages Indiens.

Note775. Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, op. cit., p. 357.

Note776. *Ibidem*.

Note777. *Ibidem*.

Note778. *Ibidem*.

Note779. *Ibid.*, p. 411.

Note780. *Ibid.*, p. 412.

Note781. Dans sa lutte fratricide pour chasser Quetzalcóatl de Tollan, Tezcatlipoca utilise différents pièges : par exemple les Tolteca sont terrifiés par Iztaccuixtli, un oiseau immense de couleur blanche.

Note782. Otam Kawi est également le théâtre d'un affrontement armé entre les troupes d'Agustín Vildósola et les Indiens Yaqui et Mayo, au cours duquel plus de trois mille Indiens (hommes, femmes et enfants), trouvent la mort.

Note783. PACMYC, *Tres procesos de lucha por la sobrevivencia de la tribu yaqui. Testimonios*, Colección etnias, Ed. Uni-Son, México, 1994. Les informateurs rencontrés par les promoteurs de la Casa de las Culturas Populares, sont Pedro Matuz, Jesús Ramírez Valenzuela, Don Estebán Jiménez, Doña María Rendón Buitimea et Don Javier Choqui.

Note784. Le Clézio, *Le rêve mexicain*, op. cit., p. 142.

Note785. Nous avons déjà signalé, que le yaqui, le mayo, le tehueco, etc., étaient des langues cáhita, sans toutefois préciser que le mot ka'i'ta signifiait, « rien ou il n'y en a pas » ; les Yaqui appellent leur langue yohe noka.

Note786. Alejandro Figueroa fait également référence aux Susuákamem mais pour lui, à partir des années 30, les hommes porteurs de la tradition orale n'étaient plus visibles comme agents culturels.

Note787. Jean B. Johnson, *El idioma yaqui*, INAH, México, 1962, p. IX.

Note788. *Ibidem*.

Note789. Par exemple dans la *Madrasta Muerte*, la « *Marraine Mort* », le « *conte de Grimm est entièrement adapté aux croyances chamaniques des Yaqui* ». (Cf. Le Clézio, *Le rêve mexicain*, *op. cit.*, p. 142).

Note790. Edward Spicer, *Los Yaquis. Historia de una cultura*, *op. cit.*, p. 208. Le mythe du Déluge est l'exemple type du phénomène « *d'adaptabilité* » qui permet la constitution d'un mythe unique du Déluge à partir des deux précédents : celui des Yaqui et de la Bible.

Note791. PACMYC, *Tres procesos de lucha por la sobrevivencia de la tribu yaqui. Testimonios*, *op. cit.*, p. 15.

Note792. Cf. 1^{ère} partie.

Note793. Guillermo Amarillas Flores, membre de la communauté yaqui, m'a raconté qu'il connaissait très bien la Sierra et les grottes où l'or des Espagnols était caché.

Note794. Dans le mythe qui a pour titre *Yoobwa*, c'est *Jekata úusi*, « *celui qui est né du vent* » qui tue l'Aigle et dans la *Légende yaqui des prédictions* il s'agit de *Guóchimea*, « *Sauterelle qui tue* ». Cela exprime les liens qui unissaient les hommes aux animaux dans ce partage d'un univers psychique commun. Ce temps où les hommes, les animaux et les plantes parlaient le même langage.

Note795. Santos García Wikit nous a remis une version du même mythe qui dit : « *... ils ne réussirent pas à comprendre ce que disait l'Arbre parlant et alors ils allèrent chercher Kucapán près de la mer qui s'appelait Tangu yan ou femme chef* ».

Note796. Ruth Giddings, *Yaqui myths & legends*, *op. cit.*, p. 28.

Note797. *Ibidem*. Le Nord qui dans la mythologie nahuatl est le Mictlan mais aussi la région de l'origine des Nahuatl. Moctezuma est d'ailleurs l'instigateur du voyage des 60 nahual pour qu'ils retrouvent la terre d'origine et qu'ils découvrent si leur Déesse mère, Coatlicue, était encore vivante.

Note798. Ruth Giddings, *Yaqui myths & legends*, *op. cit.*, pp. 62-64.

Note799. Carlos Silva, *La relación entre discurso y cultura en la leyenda yaqui sobre los Sures*, *op. cit.*, p. 6.

Note800. Nous avons nous aussi, dans des circonstances un peu particulières, peut-être rencontré une femme *Suré*.

Note801. Carlos Silva, *La relación entre discurso y cultura en la leyenda yaqui sobre los Sures*, *op. cit.*, p. 4.

Note802. Pablo Álvarez Romero, quand il affirme que les *Surem* étaient des « *non-personnes* », fait surtout référence à ce que le professeur Carlos Silva Encinas a appelé la conception magico-religieuse des Yaqui où les non-baptisés étaient des non-personnes. Nous retrouvons ici la notion des *bato'im* où ceux qui ont accepté la religion catholique deviennent des personnes, c'est-à-dire des mortels.

Note803. Dans une autre version du mythe de « *l'Arbre prophète* », *Yomumuli* brûle avec un cigare gigantesque l'Arbre ; cet acte établit dès lors la rupture des Yaqui avec leur monde ancestral, celui des formes magiques qui participaient d'un ordre cosmique où les trois niveaux (l'infra, le terra et le supra) étaient réunis.

Note804. Une autre version mentionne la présence d'un pêcheur à l'endroit même où *Suawaka* tue le serpent à sept têtes.

Note805. Carlos Silva, *Juya Jiawaim. Ecos del monte*, *op. cit.*, pp. 113-117.

Note806. Le jeu du « womi », du « ochia bweha » ou du « gocgímmari » chez les Yaqui ou le jeu de balle en général, symbolisent la vision cosmique de la grande majorité des Amérindiens ; chez les Azteca, nous savons que les « objets et les phénomènes terrestres ne sont ni plus ni moins que le reflet des phénomènes célestes ». (Cf. Walter Krickeberg, *Las antiguas culturas mexicanas*, op. cit., p. 130). Ici, le jeu de balle des Yaqui est un « méta-symbole » qui reproduit le jeu cosmique entre le Soleil, la Lune et les Étoiles, ce jeu que les Azteca ont appelé Tlachtli. Le jeu de balle, dans le mythe de Tukawiru, représente dans un premier temps la descente sur terre du jeu céleste et dans un deuxième temps le mouvement (de la balle) qui emporte l'individu dans son retour vers la demeure céleste.

Note807. Yo'emem prend le sens de « Personnes », « Êtres Humains », « Hommes ».

Note808. Andrés Pérez de Ribas, lors des campagnes baptismales dans la vallée de El Yaqui, a été horrifié par la propension des noms yaqui à se référer à la façon de tuer : par exemple, Buitimea, « Celui qui tue en courant », Cochemea, « Celui qui tue en dormant », Usacamea, Basoritimea, Conibomea, etc. Ce trait caractéristique des noms Yaqui nous le retrouvons également dans le nom de certains animaux comme Guochimea, « Sauterelle qui tue ». Andrés Pérez de Ribas écrit à ce propos : « ... je n'ai trouvé presque aucun indien qui n'eût un nom dérivé et significatif des morts qu'il avait données ; comme celui qui avait tué quatre ou cinq ou dix personnes, celui qui avait tué dans la montagne, sur le chemin, dans les semailles. Et, bien que dans les autres nations il existât de semblables noms, ils étaient beaucoup moins nombreux ; ... ». (Cf. *Triunfo de nuestra Santa fe entre las gentes más bárbaras y fieras del nuevo orbe*, tomo 2, op. cit., pp. 64-65).

Note809. le groupe ethnique des Tehueco a aujourd'hui disparu.

Note810. María Eugenia Olavarría, *Símbolos del desierto*, op. cit., p. 14.

Note811. María Eugenia Olavarría, *Símbolos del desierto*, op. cit., p. 21.

Note812. Dans la mythologie nahuatl, ces trois plans sont définis par l'Omeyocan (le supraterrestre), le Tlalocan (le paradis terrestre) et le Mictlan (l'infraterrestre) ; trois destinations qui en fait n'en font qu'une seule, celle du retour vers « l'essence des choses ».

Note813. Bronislaw Malinowski, « Le mythe dans la psychologie primitive », un article extrait de *Mœurs et coutumes des Mélanésiens*, Paris, Ed. Payot, 1933, p. 8. Michel Boccara, *La part animale de l'homme. Esquisse d'une théorie du mythe et du chamanisme*, Paris, Ed. Economica, Collection Anthropos, 2002, p. 62.

Note814. Bronislaw Malinowski, « Le mythe dans la psychologie primitive », op. cit., p. 26.

Note815. Edward Spicer, *Los Yaquis. Historia de una cultura*, op. cit., p. 77.

Note816. *Ibidem*.

Note817. *Ibidem*.

Note818. Le regroupement des Yaqui autour des huit villages ne doit pas être perçu comme un dispositif émanant de la seule volonté des jésuites ; il semblerait que cette disposition était d'une certaine manière déjà en place dans la mesure où les Yaqui considéraient certaines de leurs « rancherías », par exemple Torim, comme des centres de populations plus importants. D'ailleurs, c'est à Torim que l'on a découvert les Archives contenant les Codex et autres documents qui ont été brûlés sur la place du village.

Note819. Edward Spicer, *Los Yaquis. Historia de una cultura*, op. cit., p. 77.

Note820. *Ibid.*, p. 81.

Note821. María Eugenia Olavarría, « Mitología de origen y destino », *Símbolos del desierto*, op. cit., p. 41.

Note822. Edward H. Spicer, *Los Yaquis. Historia de una cultura, op. cit.*

Note823. Cécile Gouy-Gilbert, *Une résistance indienne. Les Yaquis du Sonora, op. cit.*

Note824. T. McGuire, *Politics and Ethnicity on the Rio Yaqui. Potam Revisited*, Tucson, University of Arizona Press, 1986.

Note825. Carlos Silva, *El contenido didáctico de la tradición oral yaqui, op. cit.*

Note826. PACMYC, *Tres procesos de lucha por la sobrevivencia yaqui, op. cit.*, pp. 25-29.

Note827. *Ibidem.* Le vert, la couleur précieuse de l'axe du monde.

Note828. PACMYC, *Tres procesos de lucha por la sobrevivencia yaqui, op. cit.*, pp. 25-29.

Note829. Communication personnelle de Crescencio Buitimea.

Note830. Alejandro Figueroa, *Por la tierra y por los santos, op. cit.*, p. 244.

Note831. Carlos Silva, *La relación entre discurso y cultura en la leyenda yaqui sobre los Sures, op. cit.*, p. 10.

Note832. *Ibid.*, p. 12.

Note833. Carlos Silva, *Juya Jiawaim. Ecos del monte, op. cit.*, p. 133.

Note834. *Ibidem.*

Note835. Nous retrouvons ici la symbolique du chiffre quatre dans le cadre d'un rituel très particulier où les participants avaient des visions ou plutôt voyaient le futur. Le rôle du visionnaire dans la mythologie yaqui est un élément fondamental à propos duquel nous avons récolté très peu d'information.

Note836. Carlos Silva, *Juya Jiawaim. Ecos del monte, op. cit.*, p. 134.

Note837. *Ibidem.*

Note838. María Eugenia Olavarría, « Mitología de origen y destino », *Símbolos del desierto, op. cit.*, p. 26.

Note839. Cécile Gouy-Gilbert, *Une résistance Indienne. Les Yaquis du Sonora, op. cit.*, p. 34.

Note840. Le Clézio, *Le rêve mexicain, op. cit.*, p. 185.

Note841. *Ibid.*, p. 187.

Note842. Le Clézio fait également référence à ce monde onirique des Indiens ; par exemple l'histoire des Porhépecha, dans la *Relation de Michoacan*, apparaît comme une histoire rêvée.

Note843. Oiseau immense qui, par sa « mort », fait entrer les Yaqui dans le temps historique et mortel provoquant aussi une rupture, pour ces derniers, avec le monde enchanté du yo aniya.

Note844. Florinda Donner-Grau (de son vrai nom Régine Margarita Thal) est l'auteur en question. Cet auteur est d'ailleurs impliqué dans une affaire de plagiat à propos de son livre « *Shabono* », publié en 1982. Il lui est reproché d'avoir utilisé, comme principale source d'inspiration, le livre de Ettore Biocca, *Yanoáma : The story of Helena Valero, a girl kidnapped by Amazonian Indians*, publié pour la première fois en 1965. Pour plus de détails, consulter l'article de Rebecca Holmes : « ¿*Shabono* : Escándalo o magnífica ciencia social ? », in *American Anthropologist*, n°85, pp. 664-667, 1983.

Note845. Florinda Donner-Grau, *Les portes du rêve*, Ed. du Rocher, 1991, pp. 285-286.

Note846. García Wikit Santos nous a personnellement remis une photocopie du texte du mythe de Yoobwa.

Note847. Danièle Vazeilles, « Chamanisme, néo-chamanisme et New Age », in *Revue Diogène*, Ed. « Quadrige » PUF, 2003, p. 275.

Note848. Le Clézio, *Le rêve mexicain*, *op. cit.*, p. 273.

Note849. Léon D'Hervey de Saint-Denys, *Les rêves et les moyens de les diriger. Observations pratiques*, Ile Saint Denis cedex, Ed. Oniros, 1995, p. 2.

Note850. Cf. Les travaux de Michel Juvet, Stephen Laberge, Christian Bouchet, Sophie Jama, Alexandre Quaranta, Florence Gibhellini, etc.

Note851. Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, *op. cit.*, p. 245.

Note852. Alfredo López Austin, *Hombre-Dios*, *op. cit.*, pp. 96-97.

Note853. Le Clézio, *Les prophéties du Chilam Balam*, *op. cit.*, p. 11.

Note854. *Ibid.*, p. 16.

Note855. Edward Spicer, *Los Yaquis. Historia de una cultura*, *op. cit.*, p. 81.

Note856. Volker Schüler-Will, *El noroeste de México sus culturas étnicas*, *op. cit.*, p. 290.

Note857. Les Surem, dans leur affrontement avec la mort, se placent dans un lieu de pouvoir qui marque la disjonction entre la mort naturelle et la mort dans un « *espace autre* », celui du yo aniya. Octavio Paz, quand il écrit : « *dis-moi comment tu meurs et je te dirais qui tu es* », exprime avec justesse le rapport à la mort qu'entretiennent les Amérindiens.

Note858. Edward Spicer, *Los Yaquis. Historia de una cultura*, *op. cit.*, p. 77.

Note859. *Ibid.*, p. 81.

Note860. Les jésuites ont imposé différentes tâches que les Yaqui ont dû accomplir comme nettoyer les églises, porter lors des processions religieuses les statues et les croix dont le poids leur signifiait la matérialité du monde des missionnaires. On comprend mieux pourquoi le huya aniya/yo aniya et le monde des jésuites ne pouvaient pas se superposer.

Note861. Edward Spicer, *Los Yaquis. Historia de una cultura*, *op. cit.*, p. 81.

Note862. Manuel Sandomingo, *Historia de Sonora. Tiempos prehistóricos*, *op. cit.*, p. 54.

Note863. María Eugenia Olavarría, « Mitología de origen y destino », *Símbolos del desierto*, *op. cit.*, p. 26.

Note864. *Ibid.*, p. 27.

Note865. Manuel Sandomingo, *Historia de Sonora. Tiempos prehistóricos*, *op. cit.*, p. 54.

Note866. *Ibid.*, p. 169.

Note867. María Eugenia Olavarría, *Análisis estructural de la mitología yaqui*, *op. cit.*, p. 79.

- Note868. Cecilio Robelo, *Diccionario de mitología nahuatl*, op. cit., p. 769.
- Note869. Manuel Sandomingo, *Historia de Sonora. Tiempos prehistóricos*, op. cit., p. 23.
- Note870. Une qualité de prophète qui était également attribuée au Coyote.
- Note871. Manuel Sandomingo, *Historia de Sonora. Tiempos prehistóricos*, op. cit., p. 168.
- Note872. *Ibid.*, p. 280.
- Note873. *Ibid.*, p. 285.
- Note874. INI. *Diccionario Enciclopédico de la medicina tradicional mexicana*, tomo II, 1994, p. 599.
- Note875. *Ibid.*, pp. 560-568.
- Note876. María Eugenia Olavarría, *Análisis estructural de la mitología yaqui*, op. cit., p. 53.
- Note877. Yolotl González Torres, *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*, op. cit., p. 112.
- Note878. Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, op. cit., p. 445.
- Note879. Manuel Sandomingo, *Historia de Sonora. Tiempos prehistóricos*, op. cit., p. 168.
- Note880. Les Huichol voient en Nakawé le principe créateur de l'origine des étoiles dans le ciel ; « *des étoiles commandées par Nakawé, qui avaient été lancées du ciel pour tuer tous les serpents (à l'exception d'un) qui étaient dans l'eau et qui dévoraient constamment les gens* ». (Cf. Yolotl González Torres, *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*, op. cit., p. 72). Ces étoiles qui tuent les serpents font penser au mythe yaqui de Suawaka descendant du ciel pour tuer les serpents à sept têtes qui vivaient dans l'eau.
- Note881. Manuel Sandomingo, *Historia de Sonora. Tiempos prehistóricos*, op. cit., p. 269.
- Note882. Henri Hubert et Marcel Mauss, *Mélanges d'histoire des religions : Etude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie*, Paris, Collection Travaux de l'Année sociologique, Ed. Librairie Félix Alcan, 2^{ème} édition, 1929, pp. 189-229.
- Note883. *Ibidem*.
- Note884. Pour les Yaqui, comme nous l'avons déjà signalé, le corps est constitué de sept ombres, trois de chaque côté et une au centre qu'ils nomment le « *Chemin de dieu* ». Les sept ombres forment une unité qui est aussi appelée « *sept vents ou sept souffles* », c'est-à-dire l'esprit qui protège la vie.
- Note885. Laurette Séjourné, *Pensamiento y religión en el México antiguo*, op. cit., p. 197.
- Note886. *Ibidem*.
- Note887. Jean Chevalier et Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, Paris, Ed. Robert Laffont/Jupiter, 1982, pp. 863-864.
- Note888. *Ibid.*, pp. 860-865.
- Note889. *Ibid.*, p. 860.
- Note890. *Ibidem*.

Note891. Miguel León-Portilla voit en Citlaxonecuilli la Petite Ourse.

Note892. Le Xonecuilli nous place à nouveau dans le cumul des valeurs « *méta-symboliques* ». Cela nous renvoie aux interactions entre les phénomènes célestes et terrestres. Dans sa première acception Xonecuilli, « *Pied tordu* », fait référence à ceux qui avaient les pieds tordus et à tous ces hommes difformes (nains, bossus) que les Nahuas croyaient investis de pouvoirs magiques et qu'ils appelaient Xolome. Xolome est aussi le pluriel de Xólotl, qui est le frère jumeau, le nahual, de Quetzalcóatl, c'est-à-dire « *la planète Vénus en tant qu'étoile vespérale* ». (Cf. Gutierrez Tibón, *Historia del nombre y de la fundación de México, op. cit.*, p. 444). Nous retrouvons, dans le Xonecuilli, le pouvoir que les Nahuas attribuaient aux êtres difformes (Coltzin, Toloatzin, etc.). La deuxième acception de Xonecuilli, représente le sceptre ou bâton incurvé en forme de S, que Quetzalcóatl tient dans sa main et qui selon Miguel León-Portilla indique la constellation de la Petite Ourse. Le Xonecuilli, c'est aussi le bâton que portent les Pochteca, « *l'objet-symbole* », image vivante de Yacatecuhtli (qui prend le nom de Yacacoliuhqui, « *Nez tordu* ») qui matérialise la forme incurvée des pouvoirs magiques. Yacatecuhtli, représente également l'étoile qui porte le nom de Yacahuiztli, « *Principe et Guide* », où Yacatecuhtli, Yacacoliuhqui et Yacahuiztli sont les trois étoiles de la ceinture d'Orion. Finalement, Xonecuilli est le nom d'un pain en forme de zigzag qui servait d'offrande pour honorer les différents dieux du panthéon nahuatl. Pour Hermann Beyer, Xonecuilli apparaît aussi dans la dimension cosmique que les Nahuas attribuaient aux Dieux. Ainsi, Quetzalcóatl devient « *le dieu de l'ancien zodiaque mexicain qui n'est pas identique aux douze constellations de l'écliptique du Vieux Monde : ce sont treize constellations de l'équateur céleste* ». Dans son symbolisme astronomique, Quetzalcóatl a « *son corps divisé en 13 sections ; lesquelles correspondaient aux treize constellations du zodiaque mexicain* » ; son corps est recouvert d'étoiles et sa gueule prenait la forme en S de la constellation Xonecuilli. (Cf. Walter Krickeberg, *Las antiguas culturas mexicanas, op. cit.*, p. 136). Pour Paso y Troncoso, Xonecuilli forme deux constellations, l'une australe et l'autre boréale, que Mixcóatl empoigne avec ses mains, c'est-à-dire les Centzon Mimixcoa et les Centzon Huitznahua, les deux escadrons qui sont sans doute à l'origine du dispositif guerrier des Aztèques et peut-être aussi des Yaquis.

Note893. Antonio Lorenzo, *Misterios del México prehispánico, op. cit.*, p. 31.

Note894. Nous devons préciser qu'il existe plusieurs interprétations à ce sujet et que des auteurs comme Durán, Valadés et Motolinía, font débiter le calendrier méso-américain le premier mars ; Acosta et Clavijero penchent plutôt pour le 26 février ; Gama et Humboldt pour le 9 février ; etc.

Note895. Miguel León-Portilla, *La pensée aztèque, op. cit.*, p. 104.

Note896. Edward Spicer, *Los Yaquis. Historia de una cultura, op. cit.*, p. 72.

Note897. Miguel León-Portilla, *La pensée aztèque, op. cit.*, p. 103.

Note898. Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología, op. cit.*, p. 61.

Note899. Antonio Lorenzo, *Misterios del México prehispánico, op. cit.*, p. 19.

Note900. Pour Antonio Lorenzo, « *l'apparence de la Voie Lactée dans son parcours annuel convient à l'existence de deux principes complémentaires, contraires et éternels qui sont l'essence de la Dualité Suprême : le Yang et le Ying pour les Chinois et les deux enfants aux pouvoirs identiques de la dualité des méso-américains, l'un en tant qu'entité créatrice, bénéfique et lumineuse, et l'autre qui domine le monde froid des ténèbres, tous les deux exerçant leurs forces équilibrées pendant des périodes égales, ...* ». (Cf. Antonio Lorenzo, *Misterios del México prehispánico, op. cit.*, p. 21).

Note901. Antonio Lorenzo, *Misterios del México prehispánico, op. cit.*, p. 183

Note902. Sophie Jama, *Anthropologie du rêve*, Paris, PUF, « *Que sais-je ?* », 1997, pp. 55-65.

Note903. Alexandre Quaranta, « *Au cœur du rêve. Enquête autour de l'éveil paradoxal et libérateur au miracle infini de la pure conscience de soi* », Thèse de doctorat de philosophie, sous la direction de Daniel Charles, Université de Nice, 1994-1997.

Note904. Le Clézio, *Le rêve mexicain*, *op. cit.*, pp. 185-186.

Note905. *Ibid.*, p. 216. Le Clézio précise d'ailleurs, à propos du « *pouvoir du rêve* », que « *chez les peuples nomades du Nord, le rêve jouera un rôle déterminant dans la lutte armée contre les Conquistadors espagnols ou anglo-américains. Ce sont les dreamers, qui apparaissent aux côtés des grands chefs de guerre, et parfois se substituent à eux : le frère de Tecumseh, le Navajo Popé qui dirigea la révolte des Pueblo en 1680, Tamucha des Utah qui annonce en 1850 aux Français que les Indiens vont bientôt balayer toutes les colonies de la frontière, ou le chamane Noch-ay-del-kinne, surnommé le Rêveur, ou le sorcier guérisseur Pion-se-nay des Chiricahua de Cochise* ». (Cf. Le Clézio, *Le rêve mexicain*, *op. cit.*, p. 188). Chez les Yaqui, le chef Juan Ignacio Usacamea, dit « *la Bandera* », a des visions qui lui apportent le pouvoir du yoawa et de Moctezuma. Muni, participe aussi de ce monde des visions et des pouvoirs du rêve par la référence qu'il fait à l'utilisation du peyotl.

Note906. Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, *op. cit.*, p. 445.

Note907. Jean Chevalier et Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, *op. cit.*, p. 860.

Note908. Enrique Florescano, *El mito de Quetzalcóatl*, FCE, México, 1993, 2^{ème} éd. 1995, pp. 198-199.

Note909. Henri Hubert et Marcel Mauss, *Mélanges d'histoire des religions : Etude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie*, *op. cit.*, pp. 189-229.

Note910. Dans la mythologie nahuatl, d'après les travaux de Krickeberg, Tezcatlipoca « *représentait les étoiles, le ciel nocturne, l'hiver et le Nord* », ce dieu qui dans un premier mythe se transforme en Étoile polaire pour créer le premier feu, dans un autre, devient la constellation de la Grande Ourse. (Cf. Walter Krickeberg, *Las antiguas culturas mexicanas*, *op. cit.*, p. 134).

Note911. Vénus pour les Nahuas porte les noms de Citlalpul, « *Étoile grande* », dans son aspect matutinal et Hueycitlalin, « *Grande étoile* », dans son aspect vespéral. Les deux termes réunis Citlalpulhueycitlalin désignaient Vénus sans préciser sa position.

Note912. Fortunato Hernández, *Las razas indígenas de Sonora y la guerra del Yaqui*, *op. cit.*, p. 89.

Note913. *Ibidem*.

Note914. Dans la médecine traditionnelle des peuples amérindiens le Soleil, la Lune et Vénus participent à la qualité des facteurs étiologiques qui font apparaître la dualité de l'action bénéfique/pathogène que l'on re-trouve dans les astres cités et leur double effet sur le corps humain.

Note915. Manuel Sandomingo, *Historia de Sonora. Tiempos prehistóricos*, *op. cit.*, p. 166.

Note916. *Ibid.*, p. 285. Les constructions ou fortifications appelées « *Trincheras* », nous les retrouvons aussi dans la Sierra Madre occidentale sur la superficie du Cerro Prieto, toujours dans l'État du Sonora. Au mois d'octobre 2000, les fouilles effectuées sur le Cerro Prieto, Cerro Nogales et Cerro Noria, ont révélé la présence d'objets lithiques de l'Archaique tardif, comme des pointes de flèches et des éclats de pierres.

Note917. Eduardo W. Villa, *Historia del estado de Sonora*. *op. cit.*, p. 18.

Note918. Le Mtro. Manuel Carlos Silva Encinas interrogé sur l'étymologie des termes cités nous a mis en garde contre la probable latinisation des mots indiens ; il est parfois difficile de retrouver leur racine

préhispanique. « *Teocari* », par exemple, le professeur Sandomingo le présente comme un mot d'origine Pima ; le préfixe « *Teo* », comme en nahuatl, signifie « Dieu » et « *Cari* » prend le sens de « *Maison* ». Nous retrouvons ce terme dans les langues Ópata et Yaqui avec la même signification, c'est-à-dire « *Teo* » pour « *Dieu* » et « *Cari* », qui est un mot cáhita, pour « *Maison* ». Le préfixe « *Teo* » dans la langue yaqui est très fréquent, comme dans Teopare, Teochia, Teopo, etc. mais le mot « *Teo* » n'est jamais utilisé isolément.

Note919. Si le défunt est un enfant, le corps de ce petit être est revêtu de blanc et entouré de fleurs. Nous retrouvons ici l'analogie que nous avons déjà relevée avec le Xochiatlalpan des Nahuas.

Note920. Le joueur de tambour.

Note921. Manuel Sandomingo, *Historia de Sonora. Tiempos prehistóricos*, op. cit., p. 279.

Note922. Leticia Varela, *La cosmología indígena Sonorense en la danza del Venado*, op. cit., p. 293.

Note923. Les Nahuas, nous rapporte Cecilio Robelo, lors d'une éclipse de soleil adoptaient un comportement identique en poussant des cris terribles et recherchaient des hommes aux cheveux et aux visages blancs pour les sacrifier. Pendant les éclipses de lune, les femmes enceintes craignaient que leur progéniture ne se transforme en rat et elles mettaient alors dans leur bouche ou sur leur ventre un morceau d'iztli, « *obsidienne* », pour que les enfants ne se transforment pas en monstres.

Note924. Le professeur Sandomingo, à propos des traditions de El Yaqui, évoque la période où les Yaqui auraient connu une véritable apogée de l'art poétique, de la danse et du chant.

Note925. « Cave paintings of Baja California », in *Archaeology*, compiled by Mark Rose, photograph by Harry W. Crosby, Sunbelt Publications, december 1998, document Internet.

Note926. Manuel Robles Ortíz, *Sonora. Arte rupestre. Tradiciones, Mitos e Historias*, op. cit., p. 83.

Note927. Maxime Boccas du CTIO (Cerro Tololo Interamerican Observatory, au Chili) et spécialiste de l'archéo-astronomie, fait remarquer que plusieurs rayons du géoglyphe de la « *Roue de Big Horn* », au Wyoming, sont orientés vers la sortie héliaque des étoiles Aldebaran, Rigel et Sirius. En outre, il ajoute que ces géoglyphes sont aussi appelés « *Roue de la médecine* » dont la fonction serait d'attirer les esprits du ciel vers la terre.

Note928. Manuel Robles Ortíz, *Sonora. Arte rupestre. Tradiciones, Mitos e Historias*, op. cit., p. 26. Le labyrinthe ou la forme spiralée s'inscrivent aussi dans le domaine des formes géométriques comme un vecteur important de la sacralité symbolique de la nature.

Note929. Cf. 3^{ème} partie.

Note930. Jean-François Dortier, « Quand est apparue la pensée symbolique », *Sciences Humaines*, n°126, Avril 2002, pp. 32-35.

Note931. Catherine Perlès, « L'art paléolithique, miroir d'une culture », *Sciences Humaines*, n°31, Août et Septembre 1993, pp. 32-35.

Note932. Archéologue et chercheur à l'Institut National d'Anthropologie et d'Histoire de Chihuahua, Mexique.

Note933. Achille Weinberg, « L'origine culturelle de l'humanité », in *Science Humaines*, n°31, Août-Septembre 1993, pp. 16-19.

Note934. *Ibidem*.

Note935. Michel Lorblanchet, « L'art des premiers hommes », *Sciences Humaines*, Hors Série n°37, Juin-Juillet-Août 2002, pp. 8-11.

Note936. Le Clézio, *Les prophéties du Chilam Balam*, *op. cit.*, p. 11.

Note937. Michel Lorblanchet, « L'art des premiers hommes », *Sciences Humaines*, Hors Série n°37, Juin-Juillet-Août 2002, pp. 8-11.

Note938. *Ibidem*.

Note939. Achille Weinberg, « L'origine culturelle de l'humanité », in *Science Humaines*, n°31, Août-Septembre 1993, pp. 16-19.

Note940. Bertrand Hell, *Possession et chamanisme. Les maîtres du désordre*, *op. cit.*, p. 14.

Note941. *Ibid.*, p. 15 .

Note942. Jean-François Dortier, « Le retour du chamanisme », in *Sciences Humaines*, n°115, 2001, pp. 8-9.

Note943. José Ramón Alonso Lorea, « La teoría alucinógena y la creación de patrones simbólicos aborígenes », in *Rupestre/Web*, 2002, <http://rupestreweb.tripod.com> José Ramón Alonso Lorea, de 1993 à 1996, a été chercheur et administrateur du Departamento de Investigaciones y Curadurías del Museo Nacional (MN), Palacio de Bellas Artes de La Habana, Cuba.

Note944. Gerardo Reicheil-Dolmatoff, « Aspectos chamanísticos y neurofisiológicos del arte indígena », *Estudios de arte rupestre*, Museo Chileno de Arte Precolombino, Santiago, Chile, 1985, pp. 291-307.

Note945. Gerardo Reicheil-Dolmatoff, « Aspectos chamanísticos y neurofisiológicos del arte indígena », *Estudios de arte rupestre*, *op. cit.*, p. 293. Les phosphènes sont, d'après Catherine Lemaire, les taches, les étoiles, les disques, les cercles... plus ou moins lumineux qui apparaissent sur notre rétine lorsque nous fermons les yeux. Ces phosphènes se manifestent aussi chez les individus en privation de sommeil, sous l'influence d'hallucinogènes, etc. (Cf. Catherine Lemaire, *Rêves éveillés. L'âme sous le scalpel*, Coll. Les Empêcheurs de tourner en rond, 1993).

Note946. José Ramón Alonso Lorea, « La teoría alucinógena y la creación de patrones simbólicos aborígenes », in *Rupestre/Web*, 2002, <http://rupestreweb.tripod.com>

Note947. Christian Bouchet, « *Le rêve lucide. Description et analyse du phénomène à partir d'expériences de rêves lucides spontanées ou préparées. Essai d'interprétation : mise en évidence des implications théoriques des procédés mis en œuvre* », Doctorat d'État ès Lettres et Sciences Humaines, sous la direction de Michel Hulin, Université de Paris IV, Sorbonne, 1994.

Note948. Olivier Keller, « *Préhistoire de la géométrie : la gestation d'une science d'après les sources archéologiques et ethnographiques* », Thèse, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 1998.

Note949. *Ibidem*.

Note950. Depuis 1985, Ana María Llamazares est chercheur au CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas) en Argentine. En 1999, l'Université de Cambridge (Angleterre) l'a invité à un séminaire sur la relation entre l'art rupestre et le chamanisme.

Note951. Professeur d'Archéologie Américaine à la Universidad Complutense de Madrid de 1967 à 1987.

Note952. José Ramón Alonso Lorea, « La teoría alucinógeno y la creación de patrones simbólicos aborígenes », in *Rupestre/Web*, 2002, <http://rupestreweb.tripod.com>

Note953. *Ibidem*.

Note954. *Ibidem*.

Note955. Cf. Jean Clottes et David Lewis-Williams, *Les chamanes de la préhistoire. Texte intégral, polémique et réponses*, Ed. La maison des roches, 2001. Roberte Hamayon, « La transe d'un préhistorien : à propos du livre de Jean Clottes et David Lewis-Williams », in *Les Nouvelles de l'Archéologie*, n°67, Ed. Errance, Paris, 1997, pp. 65-67. Jean Clottes, « Transe ou pas transe : réponse à Roberte Hamayon », in *Les Nouvelles de l'Archéologie*, n°69, Ed. Errance, Paris, 1997, pp. 45-47. Martine Fournier, « Visions paléolithiques » in *Sciences Humaines*, n°068, 1997, pp. 40-41.

Note956. Cf. Jean-François Dortier, « Le retour du chamanisme », in *Sciences Humaines*, n°115, 2001, pp. 8-9.

Note957. *Ibidem*.

Note958. Enrique Florescano, *El mito de Quetzalcóatl*, *op. cit.*, p. 203.

Note959. *Ibidem*.

Note960. *Ibidem*.

Note961. Jean Clottes, *Les chamanes de la préhistoire*, *op. cit.*, p. 16.

Note962. *Ibidem*.

Note963. *Ibidem*.

Note964. Francisco Mendiola Galván, « Arte rupestre : epistemología, estética y geometría. Sus interrelaciones con la simetría de la cultura. Ensayo de explicación sobre algunas ideas centrales de Adolfo Best Maugard y Beatriz Braniff », in *Rupestre/Web*, 2002, <http://rupestreweb.tripod.com>

Note965. Jean Clottes, *Les chamanes de la préhistoire*, *op. cit.*, p. 16. Les travaux de Richard Evans Schultes, d'Albert Hofmann, de Louis Lewin ou encore d'Alexandre Rouhier (avec ses recherches sur la *métagnomie*, c'est-à-dire la propriété de connaître par des voies autres que les voies sensorielles ordinaires. Synonyme de clairvoyance, divination, prophétie, etc.) sur les plantes sacrées, abordent ces visions des formes géométriques dans une perspective neurophysiologique.

Note966. Richard Evans Schultes, *Les plantes des dieux*, *op. cit.*, p. 178. Le « terme psycholise a été inventé par Ronald A. Sandison, psychothérapeute anglais de l'école Jungienne ».

Note967. *Ibidem*.

Note968. Mercedes de la Garza, *Le chamanisme Nahua et Maya*, *op. cit.*, p. 26.

Note969. Richard Evans Schultes, *Les plantes des dieux*, *op. cit.*, p. 184.

Note970. Le mythe de Camaxtle/Mixcóatl fait référence au cerf bicéphale tombé du ciel qui symbolise le mouvement de la Voie Lactée dans la représentation de sa dualité.

Note971. Cf. 3ème partie.

Note972. Carlos Silva, *Juya Jiawaim. Ecos del monte, op. cit.*, p. 71.

Note973. Le professeur Sandomingo fait remarquer à ce propos, que les Yaqui ont perdu le sens de ce rituel et qu'aujourd'hui aucun d'entre eux ne serait capable d'expliquer le contenu de la cérémonie.

Note974. Manuel Sandomingo, *Historia de Sonora. Tiempos prehistóricos, op. cit.*, p. 284.

Note975. Les masques des Chapayekam, ceux qui ne sont pas brûlés et qu'ils considèrent comme sacrés, sont également appelés « *Orejones* » en espagnol et « *Naka'ara* » en yaqui, c'est-à-dire « *Grandes oreilles* ». Peut-il exister un lien entre l'idole aux « *grandes oreilles* » et la fabrication des masques « *Naka'ara* » par les Yaqui ? Malheureusement, il est aujourd'hui impossible de répondre à cette question. Tout ce que nous avons pu découvrir à ce sujet nous le devons à Alejandro Figueroa qui écrit : « *les Chapayekam ... semblent avoir un fondement mythologique en relation avec des êtres dévorateurs, (des ogres), de la tradition cáhita préhispanique et également reliés à certains êtres rituels et mythologiques des groupes uto-azteca du Nord-Ouest de México et du Sud-Ouest des États Unis d'Amérique* ». (Cf. Alejandro Figueroa, *Por la tierra y por los santos, op. cit.*, p. 244). Edward Spicer décrit les Chapayecam comme des figures cérémonielles très proches des danseurs Kachina des Hopi et des Zuñi.

Note976. Juan José Rodríguez Villarreal, *Los indios del noroeste en los escritos de sus cronistas, op. cit.*, p. 88.

Note977. Les Otomi adoraient des « *pierres sacrées* » qu'ils appelaient kangandó. (Cf. Carlos Basauri, *La población indígena de México, op. cit.*).

Note978. Manuel Sandomingo, *Historia de Sonora. Tiempos prehistóricos, op. cit.*, p. 284.

Note979. *Ibidem.*

Note980. La langue Ópata, qui a aujourd'hui totalement disparu, appartenait à la branche taracáhita et les toponymes prouvent qu'elle était très proche du cáhita parlé par les Yaqui.

Note981. D'après le Mtro. Carlos Silva Encinas, bacoachi est un mot Ópata où ba'a signifie eau ; coa qui en nahuatl est devenue coatl, signifie serpent. En langue yaqui, le serpent d'eau sera appelé baakot (mais c'est aussi le terme générique pour désigner les serpents, par exemple, baakot áakame : serpent à sonnette) ; dans cette langue, « *coa* » n'est jamais utilisé isolément pour signifier serpent. En outre, bacoachi ressemble à bakochim, qui est le pluriel de baakot ; le t final en yaqui est une particule morphologique locative et prend le sens de « *au-dessus de* ». Mais pour baakot, le t à cause de sa lexicalisation (c'est-à-dire que la linguistique considère que cette lettre forme désormais partie de la signification du mot), devient alors chi pour prendre au pluriel la forme de bakochim.

Note982. Nous retrouvons dans ce commentaire l'association que nous avons signalée, dans notre troisième partie, entre Quetzalcóatl et Tláloc.

Note983. Manuel Sandomingo, *Historia de Sonora. Tiempos prehistóricos, op. cit.*, p. 358.

Note984. Ce mythe, par le nom même qui est attribué à la Grande Tortue, Kaiman, se superpose au mythe nahuatl du monstre Cipactli. En langue yaqui « *Kama* », le « *lézard* », révèle une créature surgissant des eaux qui se retirent et qui veut, dans certaines légendes, dévorer les hommes.

Note985. Le processus de l'écorchement renvoie au dieu Xipe Totec et au rituel yaqui autour de la Jusaka yeeme avec sa représentation de la dualité du Sewa Wailo qui se transforme en homme.

Note986. James G. Frazer, *El totemismo. Estudio de Etnografía Comparada*, Ed. Kier, Buenos Aires, 1946. (Op. cit., in *El simbolismo en los indígenas americanos de la tortuga y otros elementos gráficos*, Miguel Pérez

Negrete. Le Lic. Miguel Pérez Negrete est archéologue et chercheur à l'Institut National d'Anthropologie et d'Histoire (INAH) à Mexico D.F. http://www.geocities.com/comegalletas_2001/tortuga.htm

Note987. Alfred W. Bowers, *Hidatsa social and ceremonial organization*, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology. Bulletin 194, Washington, 1965. (Op. cit., in *El simbolismo en los indígenas americanos de la tortuga y otros elementos gráficos*, Miguel Pérez Negrete).

Note988. Le labyrinthe de Casas Grande del Gila est une « construction composée de huit murs circulaires de l'extérieur au centre de l'édifice de telle sorte que pour arriver au centre il est nécessaire de faire de nombreux tours à gauche et ensuite à droite pour revenir au point de départ ». (Cf. Manuel Sandomingo, *Historia de Sonora. Tiempos prehistóricos*, op. cit., p. 45). Dans la Vallée de EL Yaqui, à Esperanza, a été découvert par H. A. Sibbet, un labyrinthe que Manuel Robles Ortíz décrit dans sa forme originale comme composée de roches de huit pouces de diamètre.

Note989. Miguel Pérez Negrete, *El simbolismo en los indígenas americanos de la tortuga y otros elementos gráficos*.

Note990. Frank Waters, *Le livre du Hopi*, Ed. du Rocher, 1992, pp. 50-51.

Note991. Nicola Kuehne Heyder, *Iconografía prehispánica de la Huasteca. Dios del Fuego y Cerámica, en Huasteca*, II. Prácticas agrícolas y medicina tradicional, CIESAS, México, 1992. (Op. cit., in *El simbolismo en los indígenas americanos de la tortuga y otros elementos gráficos*, Miguel Pérez Negrete).

Note992. Miguel Pérez Negrete, *El simbolismo en los indígenas americanos de la tortuga y otros elementos gráficos*.

Note993. Nous retrouvons ici le concept du Tepeyollotli, « Cœur de la montagne », de la mythologie nahuatl.

Note994. Alfredo López Austin, *Les paradis de brume*, op. cit., p. 262.

Note995. Cecilio Robelo, *Diccionario de mitología nahuatl*, op. cit., p. 105.

Note996. Jean Clottes, *Les chamanes de la préhistoire*, op. cit., p. 107.

Note997. Le Clézio, *Le rêve mexicain*, op. cit., p. 134.

Note998. Nous renvoyons aux ouvrages de référence (ceux de López Austin, Cecilio Robelo, Matos Moctezuma, Sahagún, Garibay) et à l'analyse présentée, autour de cette thématique de la mort, dans la troisième partie de notre travail. Il faudrait, pour répondre à toutes les énigmes à propos de la mort, ouvrir une trop grande parenthèse sur des notions comme : Topan, Tocenpapolihuyan, Ximoayan, Chiconamictlan, Huilohuayan, Quenamican. Garibay traduit ce dernier terme par la « Région de l'au-delà mystérieux » et il pourrait nous apporter certaines réponses sur le monde autre des Amérindiens du Mexique.

Note999. Alfredo López Austin, *Les paradis de brumes*, op. cit., p. 263.

Note1000. *Ibid.*, p. 262.

Note1001. Le Clézio, *Le rêve mexicain*, op. cit., p. 136.

Note1002. Le Clézio, *Le rêve mexicain*, op. cit., p. 136.

Note1003. Juan José Rodríguez Villarreal, *Los indios del noroeste en los escritos de sus cronistas*, op. cit., p. 84.

Note1004. *Ibidem.*

Note1005. Manuel Orozco y Berra, *Historia antigua y de las culturas aborígenes de México*, *op. cit.*, p. 133.

Note1006. Manuel Sandomingo, *Historia de Sonora. Tiempos prehistóricos*, *op. cit.*, p. 343.

Note1007. Alejandro Figueroa, *Por la tierra y por los santos*, *op. cit.*, p. 242.

Note1008. *Ibidem.*

Note1009. *Ibid.*, p. 244.

Note1010. *Ibidem.*

Note1011. *Ibid.*, p. 245.

Note1012. Alejandro Figueroa, *Por la tierra y por los santos*, *op. cit.*, p. 245.

Note1013. Leticia Varela, *La música en la vida de los Yaquis*, *op. cit.*, p. 26.

Note1014. *Ibidem.*

Note1015. Actuellement, selon Ilario Rossi, les « *experts s'accordent à reconnaître la classification selon laquelle la langue des Huichol, comme les idiomes pima, yaqui, pápago, cora et tepehuana, appartiennent à une subdivision du groupe de la région sonorense méridionale* ». (Cf. Ilario Rossi, *Corps et chamanisme*, *op. cit.*, p. 180).

Note1016. Leticia Varela, *La música en la vida de los Yaquis*, *op. cit.*, p. 142.

Note1017. *Ibid.*, p. 26.

Note1018. Les informateurs consultés ne nous ont pas donné le nom yaqui de Vénus.

Note1019. INI. *Diccionario Enciclopédico de la medicina tradicional mexicana*, tomo II, 1994, p. 856. L'appellation de « *Hermano Mayor* » lui est attribuée dans sa position vespérale et celle de « *Hermano Menor* » dans sa position d'étoile matutinale.

Note1020. *Ibid.*, p. 762.

Note1021. Miguel Pérez Negrete, *El simbolismo en los indígenas americanos de la tortuga y otros elementos gráficos*.

Note1022. Walter Krickeberg, *Las antiguas culturas mexicanas*, *op. cit.*, p. 127.

Note1023. Appelé l'Omeyocan, le « *Lieu de la dualité* ».

Note1024. Cf. 1^{ère} partie : « *Casas Blancas. Les ombres du corps* ».

Note1025. Ronald DeWitt Mills, « *El Otro Yo : una metáfora panamericana* », traducido al español por Carmen Borrásé para la revista *Quinque*, 1999. <http://www.linfield.edu/~rmills/index.html> Ronald DeWitt Mills est professeur d'arts plastiques à l'Université de Linfield, McMinnville, Oregon.

Note1026. *Ibidem.*

Note1027. Bertrand Hell, *Possession et chamanisme. Les maîtres du désordre*, *op. cit.*, p. 156.

Note1028. Michel Perrin et Bertrand Hell utilise, à propos du troisième sexe du chaman, la notion de totalité.

Note1029. Michel Perrin, *Les praticiens du rêve*, *op. cit.*, p. 139.

Note1030. Cf. 3ème partie : « Le monde dual ».

Note1031. Cf. 3ème partie. « La finitude du temps ».

Note1032. *Popol Vuh. Le livre des Mayas Quichés*, *op. cit.*, pp. 120-121.

Note1033. Olivier Keller, « *Préhistoire de la géométrie : la gestation d'une science d'après les sources archéologiques et ethnographiques* », Thèse, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 1998.

Note1034. Olivier Keller, « *Préhistoire de la géométrie : la gestation d'une science d'après les sources archéologiques et ethnographiques* », Thèse, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 1998.

Note1035. *Ibidem*.

Note1036. U. G. (Uppalari Gopala) Krishnamurti, *Rencontres avec un éveillé contestataire*, Ed. Les deux Océans, Paris, 1986, pp. 85-86.

Note1037. U. G. (Uppalari Gopala) Krishnamurti, *Rencontres avec un éveillé contestataire*, *op. cit.*, pp. 85-86.

Note1038. Emmanuel Housset, *Husserl et l'énigme du monde*, Paris, Ed. du Seuil, 2000, p. 23.

Note1039. *Ibid.*, p. 15.

Note1040. Bertrand Hell propose de rompre avec « *le dogme structuraliste d'une opposition binaire irréductible entre chamanisme et possession [...] pour le penser comme un seul système global* », c'est-à-dire le double qui provoque la totalité. (Cf. Bertrand Hell, *Possession et chamanisme. Les maîtres du désordre*, *op. cit.*, p. 17). Jean-Pierre Chaumeil, reprenant les propos de Bertrand Hell, considère lui aussi que le « *système global anime une même logique de fonctionnement, celle d'une alliance avec la surnature* ». (Cf. Jean-Pierre Chaumeil, *Voir, savoir, pouvoir*, *op. cit.*, pp. 20-21).

Note1041. Jean-Pierre Chaumeil, *Voir, savoir, pouvoir*, *op. cit.*, p. 65.

Note1042. Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y magia*, *op. cit.*, p. 76.

Note1043. Emmanuel Housset, *Husserl et l'énigme du monde*, *op. cit.*, p. 17.

Note1044. *Ibidem*.

Note1045. Aldous Huxley, *Les portes de la perception*, Ed. du Rocher, Collection 10/18, 1993.

Note1046. Cf. 3ème partie.

Note1047. Xavier Noguez, « La zona del Altiplano central en el Posclásico : la etapa tolteca », *Historia Antigua de México*, vol. 3, *op. cit.*, p. 216.

Note1048. Leticia Varela, *La música en la vida de los Yaquis*, *op. cit.*, p. 142.

Note1049. *Ibidem*.

Note1050. Ce qui établit une coïncidence étrange avec le Nahui Ollin des Aztèques.

- Note1051. Heather Valencia, *Queen of Dreams: The Story of a Yaqui Dreaming Woman*, Hard Cover, 1991.
- Note1052. Edward Spicer, *Los Yaquis. Historia de una cultura*, op. cit., p. 76.
- Note1053. Leticia Varela, *La música en la vida de los Yaquis*, op. cit., p. 141.
- Note1054. Les Mixe, par exemple, pensaient que sous la terre vivait un grand Serpent à cornes dont les mouvements provoquaient les inondations et les tremblements.
- Note1055. Antonio Lorenzo, *Misterios del México prehispánico*, op. cit., p. 128.
- Note1056. Nous avons déjà évoqué dans cette deuxième partie la particularité du terme « *Papas* » dans sa relation avec la chevelure du Tlamatini.
- Note1057. Cf. 3ème partie.
- Note1058. Yolotl González Torres, *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*, op. cit., p. 119.
- Note1059. Nigel Davies dans son livre, *Los antiguos reinos de México*, signale, dans le Sud-Ouest des États-Unis, des représentations du Serpent à plumes avec des cornes. Il précise que la colonisation culturelle du Nord-Ouest correspond plus à la période de Teotihuacan qu'à celle des Tolteca de Tula.
- Note1060. Peter T. Furst, *Alucinógenos y cultura*, op. cit., p. 284.
- Note1061. Gutierre Tibón mentionne la découverte d'un Xipe Totec, dans l'État de Morelos, datant de 1800 ans av. J.-C. (±200). (Cf. Gutierre Tibón, *Historia del nombre y de la fundación de México*, op. cit., p. 423).
- Note1062. Nous pouvons également faire référence à d'autres divinités primordiales, Piltzintecuhtli ou Teopiltzintli, dont la spécificité les insère directement dans le complexe des dieux solaires. Huitzilopochtli, parent proche de ces deux divinités, devient pour les Azteca, sous la désignation de « *Colibri gaucher* », le représentant du Soleil assoiffé de sang humain.
- Note1063. Dans un mythe Maya, le Cerf crée avec son sabot les organes sexuels de la Lune, qui est la première femme à s'accoupler avec le Soleil.
- Note1064. Miguel Pérez Negrete, *El simbolismo en los indígenas americanos de la tortuga y otros elementos gráficos*.
- Note1065. Pour une étude plus approfondie, consulter l'ouvrage de López Austin, *Los paradisi de brume*.
- Note1066. Federico González, *Los Símbolos Precolombinos. Cosmogonía, Teogonía, Cultura*, Ed. Obelisco, Barcelona, 1989. <http://www.geocities.com/Athens/Atrium/9449/>
- Note1067. *Ibidem*.
- Note1068. Federico González, *Los Símbolos Precolombinos. Cosmogonía, Teogonía, Cultura*, op. cit.
- Note1069. Edward Spicer dans son livre, *Los Yaquis. Historia de una cultura*, compare la division duelle de l'an-née cérémonielle yaqui aux cérémonies religieuses des Hopi et des Huichol.
- Note1070. Federico González, *Los Símbolos Precolombinos. Cosmogonía, Teogonía, Cultura*, op. cit. La célébration de la Waehma par les Yaqui offre la même symbolique.
- Note1071. María De Los Angeles Orduño, *En el País de los Yaquis*, op. cit., p. 206.

- Note1072. Peter T. Furst, *Alucinógenos y cultura, op. cit.*, p. 286.
- Note1073. *Ibid.*, p. 289.
- Note1074. INI. *Diccionario Enciclopédico de la medicina tradicional mexicana*, tomo II, p. 851. L'auteur fait référence à l'autorité et au pouvoir que les Yaqui reconnaissaient aux « Anciens » sur lesquels reposait, le plus souvent, le commandement du village.
- Note1075. Peter T. Furst, *Alucinógenos y cultura, op. cit.*, pp. 239-240.
- Note1076. *Ibidem.*
- Note1077. *Ibidem.*
- Note1078. *Ibidem.*
- Note1079. *Ibid.*, p. 241.
- Note1080. Cecilio Robelo, *Diccionario de mitología nahuatl, op. cit.*, p. 152.
- Note1081. *Ibidem.*
- Note1082. Cecilio Robelo, *Diccionario de mitología nahuatl, op. cit.*, p. 152.
- Note1083. Richard Evans Schultes, *Les plantes des dieux, op. cit.*, p. 107.
- Note1084. *Petit Larousse illustré*, Librairie Larousse, Paris, 1978.
- Note1085. Enrique Florescano, *Memoria mexicana, op. cit.*, p. 531.
- Note1086. *Ibidem.*
- Note1087. Enrique Florescano, *Memoria mexicana, op. cit.*, p. 65.
- Note1088. Cf. 3ème partie.
- Note1089. Federico González, *Los Símbolos Precolombinos. Cosmogonía, Teogonía, Cultura, op. cit.*
- Note1090. *Ibidem.*
- Note1091. *Ibidem.*
- Note1092. Olivier Keller, « *Préhistoire de la géométrie : la gestation d'une science d'après les sources archéologiques et ethnographiques* », Thèse, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 1998.
- Note1093. Olivier Keller, « *Préhistoire de la géométrie : la gestation d'une science d'après les sources archéologiques et ethnographiques* », Thèse, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 1998.
- Note1094. Federico González, *Los Símbolos Precolombinos. Cosmogonía, Teogonía, Cultura, op. cit.*
- Note1095. Cf. 3ème partie.
- Note1096. Miguel León-Portilla, *La pensée aztèque, op. cit.*, p. 65.
- Note1097. Federico González, *Los Símbolos Precolombinos. Cosmogonía, Teogonía, Cultura, op. cit.*

Note1098. *Ibid.*

Note1099. *Ibid.*

Note1100. Juan Manz, *Padre Viejo. La cosmogonía del pueblo yaqui*, Universidad Autónoma de Sonora, Hermosillo.

Note1101. Leticia Varela, *La música en la vida de los Yaquis*, *op. cit.*, p. 147.

Note1102. Andrés Pérez de Ribas, tomo I, *op. cit.*, pp. 17-18.

Note1103. La parure du Maáso yi'iwa se compose de la façon suivante :Une tête de cerf disséquée, dont les bois sont décorés de rubans rouges très brillants, attachée sur le haut de la tête du danseur.Un foulard blanc enveloppant la tête et recouvrant partiellement les yeux, dont la pointe retombe sur le dos du danseur.Un chapelet ou un collier de coquillages nacrés terminé par une croix en bois. A l'époque préhispanique la croix était faite de perles fines de très grande taille.Un fichu couleur vive autour de la taille.Une fustanelle qui tombe jusqu'aux genoux soutenue par une gaine noire ou bleue. Autrefois, le danseur portait une peau de cerf.Rihu'utiam, le ceinturon-sonaja fait en sabots de cerf, lui aussi autour de la taille.Teneboim de la cheville jusqu'au mollet.Aócosim (maracas), les sonajas de calebasse dans les mains.Un ruban blanc attaché autour du poignet symbolisant le bracelet qu'utilisent les chasseurs pour se protéger du coup de la corde au moment de décocher la flèche.

Note1104. Le Yooeta ne parle pas. Son message et sa connaissance il les transmet de cœur à cœur, d'esprit à esprit.

Note1105. Manuel Robles Ortíz, *Sonora. Arte rupestre. Tradiciones, Mitos e Historia*, *op. cit.*, p. 23.

Note1106. Fortunato Hernández, *Las razas indígenas de Sonora y la guerra del Yaqui*, *op. cit.*, p. 87.

Note1107. Le terme chaman, comme nous l'avons déjà un peu expliqué, ne restitue pas, pour le continent amérindien, le sens exact des pratiques magico-religieuses exercées par ces hommes ou ces femmes.Chez les Mazateca, par exemple, celui qui est reconnu comme « *chaman* » est appelé le « *Sage* ».Les Yaqui, pour leur part, établissent une distinction entre les différentes spécialités exercées par les guérisseurs ; le chaman chez les yaqui est appelé yeé sisíbome.

Note1108. Cf. 3ème partie.

Note1109. Pour un examen plus détaillé voir, dans l'ouvrage de Jean Clottes et David Lewis-Williams, *Les chamanes de la préhistoire*, ainsi que dans l'ouvrage de David Whitley, *L'art des chamanes de Californie*, les diverses théories proposées pour expliquer ces formes d'expression.

Note1110. Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, *op. cit.*, pp. 228-254.

Note1111. Géza Róheim, *Les portes du rêve*, *op. cit.*, p. 12.

Note1112. Danièle Vazeilles, *Les chamanes*, Ed. du Cerf, 1991, p. 75.

Note1113. Entre 1953 et 1960 Ralph S. Solecki et T. Dale Steward ont effectué des fouilles dans la grotte de Shanidar où ils ont découvert les ossements de neuf Néandertaliens datés de 44 000 à 60 000 ans.

Note1114. Achillée : plante à longues feuilles dont l'espèce la plus commune et l'achillée millefeuille utilisée en pharmacopée.

Note1115. Sénéçon : plante herbacée (*composées*) aux fleurs jaunes.

Note1116. Centaurée : plante herbacée (*composées*).

Note1117. Muscari : plante (*liliacées*) à fleurs bleues ou blanches disposées en grappes, et très parfumées.

Note1118. Éphédrine : alcaloïde extrait des rameaux d'arbustes du genre *ephedra*.

Note1119. Althæa : plante vivace (*malvacées*) appartenant au genre du même nom, appelée aussi rose trémière.

Note1120. Peter T. Furst, *Alucinógenos y cultura*, *op. cit.*, p. 20.

Note1121. Jean Clottes, *Les chamanes de la préhistoire*, *op. cit.*, p. 81.

Note1122. *Ibidem*.

Note1123. *Ibidem*.

Note1124. L'ingestion de plantes hallucinogènes pour provoquer les états de conscience altérée, n'est pas la seule technique pour favoriser le phénomène de l'altération. Les pratiques de la sorcellerie favorisent tout autant d'autres procédés comme la danse, le jeûne, les veilles, le rêve, mais aussi des symptômes comme la fatigue, la maladie, la fièvre, pouvant produire des altérations de la conscience. Dans ces phénomènes de l'altération, le professeur Michel Juvet nous apprend à propos du rêve (le corps altéré) que le cerveau est aussi actif pendant notre sommeil que lors de notre état de veille ; activité cérébrale que le professeur a dénommé « *sommeil paradoxal* ». Ainsi, le rêve nous pousse à prêter beaucoup plus d'attention aux pratiques visionnaires des Amérindiens (le rêve éveillé des Yaqui par exemple) où le rêve était le moyen de connaître le futur. Michel Juvet fait remarquer à ce propos que « *si le rêve n'est pas en rapport avec le passé, c'est peut-être qu'il concerne l'avenir. On peut dire : Je rêve donc je serai* ». (Cf. « Ces nuits qui gouvernent nos jours » *Le nouvel Observateur*, dossier du 2/04/1998, numéro 1743). Michel Juvet a également montré que certains animaux rêvent mais en précisant tout de même que cela impliquerait que les animaux ont une conscience, « *ce qui reste à prouver* ».

Note1125. Jean Clottes, *Les chamanes de la préhistoire*, *op. cit.*, p. 81.

Note1126. *Ibidem*.

Note1127. Cf. Richard Evans Schultes et Albert Hofmann : *Les plantes des dieux*. Peter T. Furst : *Alucinógenos y cultura*. Aldous Huxley : *Les portes de la perception*.

Note1128. Peter T. Furst, *Alucinógenos y cultura*, *op. cit.*, p. 40.

Note1129. Amérindiens du Sud de la Californie.

Note1130. Peter T. Furst, *Alucinógenos y cultura*, *op. cit.*, p. 42.

Note1131. Richard Evans Schultes, dans son livre *Les plantes des dieux*, observe que les Nahua, par l'ingestion du teonanácatl, « *avaient mille visions, et plus particulièrement des serpents...* ». (Cf. Richard Evans Schultes, *Les plantes des dieux*, *op. cit.*, p. 145).

Note1132. Le principe de l'agent interne/externe renvoie à la capacité de la maîtrise de la conscience de la mort, c'est-à-dire de l'autre, et provoque une action qui se produit autant à l'intérieur qu'à l'extérieur du corps. Ilario Rossi, à propos du siège de l'iyáari, le « *chemin du cœur* », écrit que « *les Wixaritari, eux, situent l'origine de toute activité corporelle dans le tunuiyáari (le plexus cœliaque), lieu de convergence des stimuli extérieurs et intérieurs, qui constituent ainsi le pôle émetteur, par opposition au pôle récepteur qu'est le cuupuri (le cerveau). Dans cette optique, la connaissance du corps propre à cette expression du chamanisme fait du plexus solaire le lieu qui régit certaines activités et fonctions cérébrales* ». (Cf. Ilario Rossi, *op. cit.*, p.

171). Ilario Rossi ajoute : « *Il se produit en effet une interaction complexe entre intériorité et extériorité, entre expérience et connaissance, qui relève d'un processus unique d'intelligibilité, lié à l'iyáari* ». ». (Cf. Ilario Rossi, *op. cit.*, p. 168). La fonction du rêve participe aussi à ce processus du principe de l'agent interne/externe ; comme l'écrit Géza Róheim : « *La mère et l'enfant à naître partagent les mêmes rêves, mais ni l'un ni l'autre n'en est l'instigateur, puisque leurs rêves, comme tous les rêves viennent de l'extérieur* ». (Cf. Géza Róheim, *op. cit.*, p. 210). Il ajoute : « *Jekels et Bergler considèrent le fait de rêver comme l'œuvre de principe de vie mobilisé contre l'œuvre de principe de mort tel qu'il se révèle dans le sommeil* ». (Cf. Géza Róheim, *Les portes du rêve, op. cit.*, p. 126). Enfin, Géza Róheim, autour des notions de rêves, d'âmes, d'ombres et d'esprits, écrit à propos des Naskapi « *qu'ils ont un terme spécifique que l'on pourrait traduire par Grand Homme. Cette expression désigne l'âme à l'état actif. [...] Le siège du Grand Homme est le cœur ; il est l'étincelle de vie qui anime les êtres humains et leur survit après la mort. Le Grand Homme s'exprime par le rêve. [...] Speck a remarqué que les dessins qui ornent leurs sacs et que les indigènes décrivent tantôt comme des arbres et des fleurs (...), tantôt comme des symboles célestes (...), sont par ailleurs appelés âme ou cœur du Grand Homme. Un homme à qui Speck demandait le sens de ces dessins, répondit que les lignes sinueuses près du bord étaient des chemins et que les petites formes représentaient des fleurs. Il fit beaucoup plus de difficulté pour expliquer la figure centrale, qui elle aussi évoquait une fleur. ... En fait c'est mon Grand Homme, dit-il* ». (Cf. Géza Róheim, *Les portes du rêve, op. cit.*, pp. 211-212). La « fleur » de l'homme nous renvoie aux Nahua avec le temixoch, le « rêve fleuri », qu'il soit induit par l'ololihqui, le peyotl ou le teonanácatl ; avec « *in xóchitl in cuicatl* », la poésie ; avec xochitlahtolli, la « parole fleurie » ; mais aussi aux Yaqui avec le Sewa Wailo, le sewataka, le « corps de fleur », le sewa aniya, « le monde des fleurs et des hallucinations » et Vari sewa, la « Divinité fleur ».

Note1133. Richard Evans Schultes, à propos du rituel sacré instruit par Quetzalcóatl, signale que les neuf divinités sont les Yoalteuctin, « *Seigneurs de la nuit* », c'est-à-dire les neuf ciels inférieurs et hypostases de Yoaltecuhtli le Seigneur de la nuit qui, sur le Codex Ferjéváry-Mayer, participe au mouvement giratoire qui crée la fleur de l'ascension cosmique. Yoaltecuhtli avec Yoalticilt protégeaient les jeteurs de sorts, les sorciers et ceux qui avaient la connaissance des plantes et des astres. Yoaltecuhtli est celui qui est également invoqué, avec Yoalticilt, au moment de la venue au monde de l'enfant pour qu'il lui apporte le sommeil et le rêve. La relation de l'enfant avec le rêve, la « fleur » mais aussi l'inframonde, restitue le domaine obscur du rite initiatique qui voit l'enfant recevoir la connaissance ancestrale. Quetzalcóatl nous place finalement dans l'univers de l'infra, là où l'initié est confronté aux formes terrifiantes de la mort et de son destin. La mort, ou plutôt Mictlantecuhtli, par son apparition monstrueuse, révèle l'existence d'un univers que María Sabina nous décrit de la façon suivante : « *Il existe un monde au-delà du nôtre, un monde invisible qui est à la fois très proche et très lointain. C'est là que Dieu habite, là qu'habitent les morts, les esprits et les saints, un monde où tout est déjà arrivé et où tout est connu. Ce monde parle. Il a un langage à lui. ...* ». (Cf. Richard Evans Schultes, *Les plantes des dieux*, p. 144). Cela n'est pas sans nous rappeler le monde visionnaire des Surem et leur bat-naátaka.

Note1134. Alvaro Estrada et María Sabina, *La Sage aux champignons sacrés*, Ed. du Seuil, 1994, p. 132.

Note1135. Qui est aussi le nom magique du Cerf.

Note1136. Cf. 3ème partie.

Note1137. María Longhena, *Mexique Ancien, op. cit.*, p. 26.

Note1138. Cf. 3ème partie.

Note1139. José Luis Lorenzo Bautista, *Del nomadismo a los centros ceremoniales*, INAH, Departamento de Investigación Histórica, México, 1975, p. 9.

Note1140. Période des villages agricoles, entre 2500 à 1200 av. J.-C.

Note1141. Cf. 3ème partie.

Note1142. Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología, op. cit.*, pp. 416-417.

Note1143. *Ibidem.*

Note1144. Le néologisme d'anatisme nous a été inspiré par la réflexion de Michel Boccara autour de la notion de la part animale de l'homme quand il pose la question suivante : « *De quoi en moi l'animal se souvient ?* ». (Cf. Michel Boccara, *La part animale de l'homme, op. cit.*, p. 6).

Note1145. Pour les rites funéraires, les Yaqui, au cours de la cérémonie, se tournent vers l'Est pour honorer la demeure du Soleil.

Note1146. Alfonso Fabila, *Los Indios yaquis de Sonora, op. cit.*, p. 19.

Note1147. Le complexe théocratique des Yaqui se démarque, par sa spécificité et son mode de fonctionnement au sein même de ce peuple, de l'émergence qu'il connaît avec l'apparition des Seigneuries théocratiques de Teotihuacan. Nous sommes confrontés à deux systèmes qui, selon les informations obtenues, n'ont pas fonctionné de la même façon. Les Yaqui étaient à cette époque, selon certaines sources bibliographiques, sous l'autorité circonstancielle de Caciques, d'Autorités et de Sorciers, et n'étaient sûrement pas stratifiés, dans leur organisation communautaire, sous l'égide d'un gouvernement théocratique. D'après certaines annotations (Sandomingo, Pérez de Ribas), nous savons tout de même qu'il existait une spécialisation, un ordre religieux que Andrés Pérez de Ribas désigne, pour la nation de El Yaqui, comme une « *Cátedra de Hechiceros* », une « *Chaire de Sorciers* », qui exerçait une autorité reconnue ; ces sorciers étaient appelés « *Papas* », « *Nopapas* » et « *Teopixque* », noms génériques que l'on attribuait aux Prêtres et qui sont sans aucun doute des « *aztèques* ». La problématique qui apparaît à partir de ces indications, c'est que les Jésuites face à des structures moins codifiées que celles des nations de l'Anahuac, ont semble-t-il inclus dans un ensemble indissociable toutes les « manifestations du démon » sans prendre en considération les différences internes qui pouvaient exister entre le Jitebí, le Yeé sisíbome, le Júu Swari, les Moream, les Papas ou Nopapas ; différences qui, si elles avaient été mieux observées, nous auraient sans doute permis d'expliquer plus rigoureusement les systèmes et croyances religieuses des nations du Sonora. Enfin, pour mieux saisir cette incompréhension il faut, comme le fait remarquer Jean-Pierre Chaumeil, se référer à la menace permanente que les chamans constituaient, dans le champ religieux, pour les missionnaires. (Cf. Jean-Pierre Chaumeil, *Voir, savoir, pouvoir, op. cit.*, p. 13).

Note1148. Cecilio Robelo nous fait remarquer à propos du terme nahualli, à partir duquel se forme « *l'aztéquisme* » nahual, que l'abbé Brasseur de Bourbourg croyait que sous ces nanahualtín (pluriel de nahualli) se cachait une espèce de secte « *maçonnique* » prête à exterminer la race blanche. (Cf. Cecilio Robelo, *Diccionario de Mitología nahuatl, op. cit.*, p. 289).

Note1149. Cecilio Robelo, *Diccionario de mitología nahuatl, op. cit.*, p. 288.

Note1150. Mercedes de la Garza, *Le chamanisme Nahua et Maya, op. cit.*, p. 26. INI. *Diccionario Enciclopédico de la medicina tradicional mexicana*, tomo II, 1994, p. 621. Christian Duverger, *La fleur létale, op. cit.*, p. 51.

Note1151. José López Portillo, *Quetzalcóatl, op. cit.*, p. 19.

Note1152. Laurette Séjourné, *Pensamiento y religión en le México antiguo, op. cit.*, pp. 151-152.

Note1153. Nous renvoyons à la valeur symbolique de l'arbre sacré de Tamoanchan et aux commentaires insérés dans notre troisième partie. Une étude approfondie de l'arbre de Tamoanchan, dépasserait largement le cadre analytique de notre travail de recherche. Pourtant cet arbre à l'origine des dieux, des hommes, des plantes, s'inscrit dans le concept du nahualisme car il représente l'axe de circulation des flux contraires sur les

trois plans cosmiques.

Note1154. Dans la troisième partie de notre étude nous avons expliqué les correspondances que le jaguar et le serpent entretiennent avec le trinôme de la « terre-eau-feu ».

Note1155. *Les paradis de brume*, p. 16.

Note1156. Román Piña Chan, *Quetzalcóatl. Serpiente Emplumada*, Ed. FCE, México, 1995, p. 23.

Note1157. *Ibid.*, p. 19.

Note1158. *Ibid.*, p. 20.

Note1159. Christian Duverger, *La Méso-Amérique, op. cit.*, p. 65.

Note1160. *Ibid.*, p. 64.

Note1161. En Europe, la découverte, dans l'abri de Höhlenstein-Stadel en Allemagne, de la statuette en ivoire de l'homme à tête de lion datant de la période aurignacienne, environ 30 000 ans av. J.-C., ainsi que la peinture du « Dieu Cornu ou Sorcier », qui a 20 000 ans de moins que la statuette en ivoire de l'homme à tête de lion, nous confronte au thème des « créatures composites » ou anthropozoomorphes que l'on pourrait, sans doute, comparer avec celui des formes homme/animal du Nouveau Monde.

Note1162. Christian Duverger, *La Méso-Amérique, op. cit.*, p. 64.

Note1163. Peter T. Furst, *Alucinógenos y cultura, op. cit.*, p. 25.

Note1164. *Ibid.*, p. 19. La découverte de cavernes funéraires et de fleurs aux propriétés médicinales et psychoactives dans la grotte de Shanidar au Nord de l'Iraq, il y a 60 000 ans.

Note1165. Les rituels d'initiations chez les Yagua (cf. Jean Pierre Chaumeil, *Voir, savoir, pouvoir*), appartiennent au même genre d'expérience : l'accès à la connaissance passait par l'ingestion de plantes hallucinogènes.

Note1166. Danièle Vazeilles, *Les chamanes, op. cit.*, p. 72.

Note1167. Une remarque intéressante sur le genre attribué aux plantes : le masculin et le féminin sont indistinctement utilisés, en langue nahuatl, pour nommer ces champignons. Mercedes de la Garza fait la même remarque à propos du datura, qui est aussi bien appelé le « toloatzin » ou la « toloatzin ». (Cf. Mercedes de la Garza, *Le chamanisme Nahua et Maya, op. cit.*, p. 42). Un élément de plus qui confirme la prépondérance du système dual dans la pensée nahuatl et dont les plantes sont également à l'origine.

Note1168. Richard Evans Schultes, *Les plantes des dieux, op. cit.*, p. 78.

Note1169. Peter T. Furst, *Alucinógenos y cultura, op. cit.*, p. 289.

Note1170. Peter T. Furst, *Alucinógenos y cultura, op. cit.*, p. 256.

Note1171. *Ibidem.*

Note1172. Tlatoani, « Maître de la parole », était le terme par lequel on désignait le Souverain, l'Autorité. Ce terme associe la représentation du pouvoir au « glyphe ultraspécialisé » de la volute de la parole, ce qui exprime une « association conceptuelle » où parole et pouvoir sont les marqueurs explicites de l'Autorité. Le glyphe renvoie aussi aux préceptes qui sont à l'origine de la huehuetlamaniliztli, « l'ancienne règle de vie »,

c'est-à-dire la huehuetlahtolli, « *l'art de la parole* », que seule l'autorité des plus anciens maîtrisait. Cette « *association conceptuelle* », comme la nomme Duverger, est un des traits fondamentaux qui définissent le mieux les Nahuas et que les Yaqui valorisent dans l'expression de leur autorité communautaire. Fray Andrés Pérez de Ribas a été l'un des premiers à constater ces actes de parole chez les Yaqui : celui qui incarnait l'Autorité prenait toujours la parole le premier et la gardait pendant au moins une heure. La volute de la parole figure également sur les peintures murales de Teotihuacan où les différents animaux comme le jaguar, le coyote, et les Chevaliers Jaguars et les Chevaliers Aigles, sont représentés avec le symbole de la parole, signifié par le « *glyphe ultraspécialisé* » de la volute de la parole. Le concept du nahualisme, avec toute sa complexité, se manifeste à nouveau par les concordances indéniables qui s'établissent entre la huehuetlahtolli, le tlatoani, le tlatolmatini, le nahualli avec la dualité du « *nahualtocáitl* » et du « *nahuatlatolli* ». Mais, le système de la pensée duale couvre un champ d'action qui participe à un double principe qui n'est pas l'exclusivité du genre humain.

Note1173. Cf. 2^{ème} et 3^{ème} partie.

Note1174. Ce sanctuaire, par sa spécificité, nous fait immédiatement penser à Chicomóztoc, le mythe de la grotte qui est à l'origine des peuples. En 1971, Ernesto Taboada découvre sous la Pyramide du Soleil à Teotihuacan une grotte avec une série de quatre chambres en forme de trèfle, sans doute associée à un culte originel au dieu de la terre et qui a justifié la construction de la Pyramide au-dessus de la grotte ; quatre chambres en forme de trèfle nous renvoient au mouvement de la « *fleur* » qui provoque la transcendance du corps dans ces cavernes symbolisant pour les Olmèques des monstres zoomorphes.

Note1175. Laurette Séjourné, *Pensamiento y religión en el México antiguo*, op. cit., p. 131.

Note1176. *Ibidem*.

Note1177. Peter T. Furst, *Alucinógenos y cultura*, op. cit., p. 265.

Note1178. *Popol Vuh*, op. cit., p. 16.

Note1179. María Eugenia Olavarría, *Análisis estructural de la mitología yaqui*, op. cit., p. 52.

Note1180. Peter T. Furst, *Alucinógenos y cultura*, op. cit., p. 24. Le concept de la valeur axiologique de la nature et des animaux chez les Yaqui, restitue la notion de liberté qui est un des facteurs importants de leur particularisme identitaire. Ils recherchent la liberté qui se manifeste dans les lieux de pouvoir du yo joara où ils peuvent, si les sentiments exprimés sont sincères, recevoir le don des forces surnaturelles.

Note1181. Le Clézio, *Le rêve mexicain*, op. cit., p. 273.

Note1182. Le Clézio, *Le rêve mexicain*, op. cit., p. 253.

Note1183. Richard Evans Schultes, *Les plantes des dieux*, op. cit., p. 14.

Note1184. Peter Furst, *Alucinógenos y cultura*. Weston la Barre, *El culto del peyote*. Danièle Vazeilles, *Les chamanes*. Richard Evans Schultes, *Les plantes des dieux*.

Note1185. Maritere Zayas, « Tres mujeres curanderas yoremes », *Símbolos del desierto*, op. cit., pp. 103-122.

Note1186. « *Los huicholes utilizan pocos remedios aparte del hikuli, al contrario los tepecanos que emplean muchos, pero va bien para todo, desde pequeño dolor hasta una herida importante. Los tepecanos, yaquis, opatas, pimas, papagos, coras y lipans también lo usan como medicina* ». (Cf. Weston La Barre, *El culto del peyote*, Premio Editora, 1987, p. 27).

Note1187. « *Al igual que otras ceremonias apaches, su origen se atribuyó al encuentro de un individuo con un poder, pero la tribu implicada era la tonkawa, la lipan o la yaqui* ». (Cf. *El culto del peyote*, p. 37).

Note1188. Weston La Barre, *El culto del peyote*, *op. cit.*, p. 101.

Note1189. Peter T. Furst, *Alucinógenos y cultura*, *op. cit.*, pp. 202-203.

Note1190. Nous ne sommes pas en train de dire que toutes les nations amérindiennes pratiquaient des rituels psychotropiques avec le Haricot rouge, mais que son utilisation était attestée dans la plupart des tribus des plaines du Sud des États Unis, comme élément décoratif, artistique, médicinal ou hallucinogène.

Note1191. Gordon Wasson reconnaît que ses travaux sur les champignons sacrés des Mazateca, auprès de María Sabina, sont responsables de l'invasion de « *hippies* », de « *touristes* » et autres aventuriers en mal d'ex-périences psychédéliques ; des milliers de personnes ont alors envahi le paisible village mazateca provoquant la fin du culte sacré du « *champignon Divin* ». María Sabina confie à Alvarado Estrada que depuis que tous ces gens sont venus les « *enfants sacrés ont perdu leur pureté. Ils ont perdu leur force, on les a gâchés. Désormais, ils ne feront plus d'effet* ». (Cf. *La Sage aux champignons sacrés*, *op. cit.*, p. 112). Un autre « *Sage* », Apolonio Terán, exprime le même sentiment en disant que pour eux le langage du champignon était « *devenu indéchiffrable* » et que désormais il parlait anglais ; l'étranger a fait fuir l'esprit du champignon divin et en même temps il l'a profané comme il a profané l'esprit des Mazateca. (Cf. *La Sage aux champignons sacrés*, *op. cit.*, p. 114). Gordon Wasson assume sa responsabilité indirecte dans cette déferlante « *d'hallucinés* » et de touristes, mais ajoute que ses recherches ont permis de porter au grand jour une connaissance et un savoir qui seraient perdus à tout jamais, et qu'il ne vit pas comment il aurait pu faire autrement.

Note1192. Peter T. Furst, *Alucinógenos y cultura*, *op. cit.*, p. 26.

Note1193. Manuel Sandomingo, *Historia de Sonora. Tiempos prehistóricos*, *op. cit.*, p. 263.

Note1194. Richard Evans Schultes, *Les plantes des dieux*, *op. cit.*, p. 59.

Note1195. L'Erythrina, nous dit Richard E. Schultes, c'est « *l'arbre divinatoire légendaire appelé Tsité dans le Popol Vuh* » ; ces graines ou haricots servaient aussi à jouer au jeu rituel du *patolli* qui s'étendait sur toute la Méso-Amérique et peut-être même au-delà.

Note1196. Peter T. Furst, *Alucinógenos y cultura*, *op. cit.*, p. 28.

Note1197. Chez les Yaqui, comme nous l'avons déjà dit, le rebelle Muni s'était fait remarquer, d'une part, pour sa bravoure guerrière et, d'autre part, parce qu'il portait à sa ceinture des « *bolsas de peyote* ».

Note1198. Weston La Barre, *El culto del peyote*, *op. cit.*, p. 97.

Note1199. *Ibidem*.

Note1200. *Ibid.*, p. 284.

Note1201. Fernando Benítez, *En la tierra mágica del peyote*, Ed. Era. México, 1996, p. 99. Cette datation nous paraît un peu exagérée et les diverses sources consultées à propos de la domestication du maïs donnent des dates qui vont de 7 000 à 5 000 ans av. J.-C. Fernando Benítez fait référence à des fouilles qui ont eu lieu dans le site de Tehuacán. Pour une information plus complète, consulter « *Las primeras sociedades sedentarias* », d'Emily McClung de Tapia et Judith Zurita Noguera, in *Historia antigua de México*, vol. I, Ed. INAH, 1994, pp. 209-246.

Note1202. Centéotl est né de l'union de Xochiquetzal et de Piltzintecuhtli.

Note1203. Hermann Beyer, « Unidad o pluralidad de dioses », *op. cit.*, pp. 546-549.

Note1204. Alvar Nuñez Cabeza de Vaca raconte dans sa relation de voyage que lui et ses compagnons d'infortune reçurent plus de 600 cœurs de cerfs dans un village indien dont il ne fournit malheureusement pas le nom.

Note1205. Xipe Totec est une déité tribale des Tlapaneca, groupe rattaché à la branche linguistique Hohokam (Sioux), que nous retrouvons déjà figurée sur une statuette appelée « *Seigneur de Las Limas* » datant de l'époque Olmeca. Enfin, il porte dans sa main le chicahuaztli, le « *bâton hochet* », fabriqué à partir des bois du Cerf.

Note1206. Peter T. Furst, *Alucinógenos y cultura*, *op. cit.*, p. 28.

Note1207. Chez les Huichol plusieurs termes différents désignent le peyotl : hícuri, hicori, hicouri, hikuri, jícore, jicurite ; les Cora l'appellent, curi, chice, chiee, huatari, watara ; Les tarahumara, bacanoc, hikuli ; les Tepehuan, camaba.

Note1208. Rappelons que le terme « *fleur* » était conçu comme une métaphore que les poètes nahua utilisaient pour désigner les plantes hallucinogènes.

Note1209. Santos García Wikit, *Leyendas yaquis*, INAH, SEP, Biblioteca del Centro Regional del Noroeste, Hermosillo.

Note1210. *Ibidem*.

Note1211. *Ibidem*.

Note1212. Manuel Sandomingo, *Historia de Sonora. Tiempos prehistóricos*, *op. cit.*, p. 346.

Note1213. Géza Róheim dans son livre, *Les portes du rêve*, à propos de la mythologie germanique, fait référence à des Esprits de l'eau qui prennent l'apparence d'une jeune fille qui attire le voyageur par la beauté de son chant. (Cf. Géza Róheim, *Les portes du rêve*, *op. cit.*, pp. 343-344). En Guyane hollandaise, les Caraïbes rencontrent « *une belle jeune femme, l'esprit des eaux. Ils plongent à sa suite dans la rivière et elle leur apprend différents charmes et formules magiques* ». (Cf. Géza Róheim, *Les portes du rêve*, *op. cit.*, p. 261).

Note1214. Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España*, *op. cit.*, pp. 648-649.

Note1215. Huitième souverain des Mexica entre 1486 et 1502. Le Héron, dans la mythologie Maya, est le symbole du pouvoir des gouvernants et c'est pour cette raison que ces plumes viennent orner la coiffure des dieux et des hommes de pouvoir. Mixcóatl, « *Serpent de nuages* », dans la mythologie nahuatl est représenté avec un panache orné de deux plumes de héron. Tláloc, « *Vient de la terre* », le dieu de la pluie, est lui aussi représenté avec une coiffe confectionnée avec des plumes de héron. Enfin, les peintures rupestres de la Sierra de San Francisco, avec les hommes au corps noir et rouge, participent du même symbolisme de l'autorité et du pouvoir.

Note1216. Le Ahuízotl, le « *Coyote d'eau* », se superpose au Coyotlináhual, que Sahagún traduit par « *celui qui a pour double le Coyote* », et qui est le dieu des Plumassiers. Coyotlináhual était le dieu des Amanteca, les « *Maîtres de la plume* », ceux qui deviendront les Mexitli (l'autre nom de Huitzilopochtli), c'est-à-dire les habitants de Mexico. Sahagún nous dit aussi, que Coyotlináhual, le dieu des Amanteca et Yacatecuhtli, le dieu des Pochteca, constituaient une unité appareillée, symbolisant leur autorité. Enfin, Coyotlináhual est le nahual, le « *double* », de Quetzalcóatl, c'est-à-dire la représentation de Quetzalcóatl dans son voyage infraterrestre.

Note1217. Cecilia Rossell dans, *Animales en los códices mesoamericanos*, nous informe qu'il existait un code de couleurs dont le propos était de renforcer ou de modifier le sens de l'image de l'animal représenté. Par exemple, si un animal était peint en vert, cela voulait dire qu'il était associé à l'émeraude et au jade, à la magnificence de la végétation et de la fertilité. Enfin, le vert de l'émeraude ou du jade était la couleur qui représentait, pour les Nahuas, le centre du Cosmos.

Note1218. Quilaztli, qui sous le nom de Cihuacóatl Quilaztli, « *Serpent de l'Eau* », est un esprit de l'eau doté de pouvoirs magiques. C'est elle qui va moudre les os, rapportés par Quetzalcóatl du Mictlan, pour donner la vie aux macehuals.

Note1219. Nous retrouvons à nouveau, par l'apposition des valeurs chromatiques du blanc et du vert, cette notion de l'origine et du retour à l'origine par le nombril du monde.

Note1220. Andrés Pérez de Ribas, tome 1, *op. cit.*, pp. 142-143.

Note1221. *Ibidem*.

Note1222. *Ibid.*, p. 76.

Note1223. *Ibidem*.

Note1224. Carlos Silva, *Juya Jiawaim. Ecos del monte*, *op. cit.*, p. 163.

Note1225. Gutierre Tibón, *Historia del nombre y de la fundación de México*, *op. cit.*, p. 210.

Note1226. Federico González, *Los Símbolos Precolombinos. Cosmogonía, Teogonía, Cultura*.

Note1227. Traduction que Sahagún donne de Tollan.

Note1228. Tolteca et Toltecóyotl tirent d'ailleurs leur sémantisme de Tollan.

Note1229. César Valencia Solanilla, *Relatos míticos nahuatl. Raíces del cuento hispanoamericano*. (Internet).

Note1230. Walter Krickeberg, *Las antiguas culturas mexicanas*, *op. cit.*, p. 202.

Note1231. Symbole de la « *richesse matérielle, de la connaissance, de la maîtrise des techniques artisanales* ». (Cf. Jacqueline de Durand-Forest, *L'histoire de la vallée de Mexico...op. cit.*, p. 429).

Note1232. Walter Krickeberg, *Las antiguas culturas mexicanas*, *op. cit.*, p. 202.

Note1233. Christian Duverger, *La Méso-Amérique*, *op. cit.*, p. 369.

Note1234. *Ibidem*.

Note1235. Walter Krickeberg, *Las antiguas culturas mexicanas*, *op. cit.*, p. 202.

Note1236. Christian Duverger, *La Méso-Amérique*, *op. cit.*, p. 369.

Note1237. Gutierre Tibón, *Historia del nombre y de la fundación de México*, *op. cit.*, p. 356.

Note1238. L'Aztlan historique formait avec les royaumes de Jalisco, Tonalá et Colima, la confédération Chimalhuacana.

Note1239. Cf. Appendice des mythes et des légendes yaqui.

Note1240. Ruth W. Giddings, propose une version différente du même mythe dans son ouvrage, *Yaqui myths and legends*.

Note1241. Cette pratique, de conserver les os, est peut être à l'origine du Tzompantli azteca.

Note1242. Alfredo López Austin, *Les paradis de brume*, *op. cit.*, pp. 104-106.

Note1243. Cf. Appendice, *Leyenda del Águila Azteca y de la fundación de México*.

Note1244. Alfredo López Austin, *Les paradis de brume*, *op. cit.*, pp. 104-106.

Note1245. *Ibid.*, p. 105.

Note1246. Là où, selon l'oracle de Huitzilopochtli, s'était reposé, sur un petate et entre les joncs, Quetzalcóatl.

Note1247. Alfredo López Austin, *Les paradis de brume*, *op. cit.*, pp. 105-106.

Note1248. Le Serpent, d'après la cosmovision yaqui, semble se superposer au processus de la division duelle de l'année rituelle yaqui. Selon la saison et les rituels en cours, le Serpent est soit au Sud soit au Nord et il est recommandé de ne pas le nommer jusqu'à ce qu'il se soit endormi.

Note1249. Gutierre Tibón, *Historia del nombre y de la fundación de México*, *op. cit.*, p. 34.

Note1250. Fernando Benítez, *Les champignons hallucinants*, *op. cit.*, p. 72.

Note1251. Dans le mythe yaqui il s'agit aussi d'une sauterelle géante.

Note1252. Gutierre Tibón, *Historia del nombre y de la fundación de México*, *op. cit.*, p. 34.

Note1253. Cf. 3ème partie.

Note1254. Gutierre Tibón, *Historia del nombre y de la fundación de México*, *op. cit.*, p. 33. Xico est la « Montagne nombril » que G. Tibón situe près de Chalco.

Note1255. Il est également fait mention, dans la mythologie nahuatl, des « hommes-jaguars », les Chevaliers Tigres, qui reprenaient leur forme humaine devant les portes du Temple de Chapultépec. Les Azteca avaient créé sept ordres de Chevaliers guerriers : Aigle, Serpent, Jaguar, Loup, Cerf, Coyote et Sauterelle.

Note1256. Gutierre Tibón, *Historia del nombre y de la fundación de México*, *op. cit.*, p. 36.

Note1257. Gutierre Tibón, *Historia del nombre y de la fundación de México*, *op. cit.*, p. 36.

Note1258. *Ibidem*.

Note1259. María Eugenia Olavarría, *Análisis estructural de la mitología yaqui*, *op. cit.*, p. 84.

Note1260. Orthoptère, ordre d'insectes broyeur à métamorphoses incomplètes comme le criquet, la sauterelle et le grillon.

Note1261. Les Cœlifères sont exclusivement phytophages.

Note1262. Les Ensifères ont un régime alimentaire beaucoup plus varié car ils sont omnivores.

Note1263. Cf. 1ère partie, la division duelle de l'année rituelle yaqui.

- Note1264. J. M.G. Le Clézio, *Le rêve mexicain*, *op. cit.*, p. 214.
- Note1265. Leticia Varela, *La música en la vida de los yaquis*, *op. cit.*, p. 141.
- Note1266. Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, *op. cit.*, p. 221.
- Note1267. *Ibidem*.
- Note1268. *Ibidem*.
- Note1269. *Ibid.*, p. 222.
- Note1270. *Ibid.*, p. 221.
- Note1271. Laurette Séjourné, *Pensamiento y religión en el México antiguo*, *op. cit.*, p. 101.
- Note1272. Cf. 2ème et 3ème partie.
- Note1273. *Popol Vuh*, Valérie Faurie, *op. cit.*, p. 4.
- Note1274. Miguel León-Portilla, *La pensée aztèque*, Ed. du Seuil, 1985, p. 244.
- Note1275. Pablo Escalante Gonzalbo, *Los códices*, Ed. Tercer Milenio, CNCA, México, 1988, p. 5.
- Note1276. Christian Duverger, *La fleur létale*, Ed. du Seuil, 1979, p. 36.
- Note1277. *Ibidem*.
- Note1278. Christian Duverger, *La fleur létale*, *op. cit.*, p. 46.
- Note1279. *Ibid.*, p. 47.
- Note1280. Le tonal ou tonalli est aussi une force lumineuse qui apparaît comme la maîtrise de la conscience, du raisonnement, de la volonté et du destin. (Cf. INI, *Diccionario Enciclopédico de la medicina tradicional mexicana*, tomo II, *op. cit.*, p. 820).
- Note1281. Le nahual ou le nagual dont la polysémie renvoie, entre autres, à la part animale de l'homme, à l'essence spirituelle de la terre, aux métamorphoses atmosphériques, au principe interne/externe, etc. (Cf. INI, *Diccionario Enciclopédico de la medicina tradicional mexicana*, tomo II, *op. cit.*, p. 620).
- Note1282. Christian Duverger, *La fleur létale*, *op. cit.*, p. 47.
- Note1283. Susana Carón, *Quetzalcóatl à travers les cultures et les mystères du Mexique*, Diffusion/Traditionnelle, 1993, p. 102.
- Note1284. Christian Duverger, *La fleur létale*, *op. cit.*, p. 55.
- Note1285. Christian Duverger, *La fleur létale*, *op. cit.*, p. 31.
- Note1286. Jacqueline de Durand-Forest, *L'histoire de la vallée de Mexico selon Chimalpahin Quauhlehuanitzin*, L'Harmattan, 1987, p. 429.
- Note1287. Cf. 2ème et 3ème partie.
- Note1288. Géza Róheim, *Les portes du rêve*, Ed. Payot & Rivages, 2000, p. 301.

Note1289. Frank Waters, *Le livre du Hopi*, *op. cit.*, p. 49.

Note1290. *Ibidem*.

Note1291. Enrique Florescano, *Memoria mexicana*, FCE, México, 1987, p. 140.

Note1292. *Ibid.*, p. 141.

Note1293. Cf. 3ème partie : « Le monde dual ».

Note1294. *Popol Vuh. Le livre des Mayas Quichés*, *op. cit.*, pp. 120-121.

Note1295. INI, *Diccionario Enciclopédico de la medicina tradicional mexicana*, tomo II, *op. cit.*, p. 613.

Note1296. Richard Evans Schultes et Albert Hofmann, *Les plantes des dieux*, Ed. du Léopard, 1993, p. 178.

Note1297. Miguel León-Portilla, *La pensée aztèque*, *op. cit.*, p. 111.

Note1298. Eduardo Matos Moctezuma, *Vida y muerte en el templo mayor*, FCE, México, 1994, p. 65.

Note1299. Miguel León-Portilla, *La pensée aztèque*, *op. cit.*, p. 7.

Note1300. Miguel León-Portilla, *La pensée aztèque*, *op. cit.*, p. 113.

Note1301. Cf. 1ère partie et 2ème partie.

Note1302. Miguel León-Portilla, *La pensée aztèque*, *op. cit.*, p. 277.

Note1303. *Ibidem*.

Note1304. Eduardo Matos Moctezuma, *Vida y muerte en el templo mayor*, *op. cit.*, p. 121.

Note1305. Cf. 2ème partie.

Note1306. Enrique Florescano, *Memoria mexicana*, *op. cit.*, p. 143.

Note1307. Raphaël Girard, *L'ésotérisme du Popol Vuh*, Ed. Adrien Maisonneuve, 1960, p. 11.

Note1308. R. Giddings ou Edward H. Spicer font remarquer, à ce propos, les similitudes entre l'organisation sociale et religieuse des Yaqui et celles d'autres peuples amérindiens. Par exemple ici, avec celles des Pueblo, tribu originaire du Sud-Est des États-Unis. Ces ressemblances sont encore plus apparentes dans la complémentarité de l'élaboration du calendrier et dans les rituels identiques de chacune des deux tribus.

Note1309. Le Clézio, *Le rêve mexicain*, *op. cit.*, p. 255.

Note1310. Le Clézio, *Le rêve mexicain*, *op. cit.*, p. 255.

Note1311. Miguel León-Portilla, *La pensée aztèque*, *op. cit.*, p. 238.

Note1312. *Ibid.*, p. 239.

Note1313. Miguel León-Portilla, *La pensée aztèque*, *op. cit.*, p. 197.

Note1314. *Ibid.*, p. 287.

- Note1315. Miguel León-Portilla, *Toltecáyotl, aspectos de la cultura náhuatl*, FCE, México, 1980., p. 7.
- Note1316. *Ibidem*.
- Note1317. *Ibidem*.
- Note1318. Miguel León-Portilla, *La pensée aztèque, op. cit.*, p. 262.
- Note1319. Christian Duverger, *L'origine des Aztèques*, Ed. du Seuil, 1983, p. 214.
- Note1320. Cf. 1ère partie et 3ème partie.
- Note1321. Miguel León-Portilla, *Toltecáyotl, aspectos de la cultura náhuatl, op. cit.*, p. 58.
- Note1322. Leticia Varela, *La música en la vida de los yaquis, op. cit.*, pp. 132-139.
- Note1323. *Ibid.*, p. 132.
- Note1324. *Ibidem*.
- Note1325. *Ibid.*, p. 131.
- Note1326. Laurette Séjourné, *La pensée des anciens Mexicains, op. cit.*, p. 69.
- Note1327. En fait, il a existé sept ordres de guerriers : Aigle, Serpent, Jaguar, Loup, Cerf, Coyote et Sauterelle.
- Note1328. Zéno Bianu et Luis Mizón, *El Dorado. Poèmes et Chants des Indiens précolombiens*, Ed. du Seuil, 1999, p. 26.
- Note1329. *Ibid.*, p. 25.
- Note1330. *Ibidem*.
- Note1331. Miguel León-Portilla, *La pensée aztèque, op. cit.*, p. 166.
- Note1332. *Ibidem*.
- Note1333. Susana Carón, *Quetzalcóatl à travers les cultures...op. cit.*, p. 225.
- Note1334. Raphaël Girard, *L'ésotérisme du Popol Vuh, op. cit.*, p. 21.
- Note1335. Miguel León-Portilla, *La pensée aztèque, op. cit.*, p. 101.
- Note1336. *Ibidem*.
- Note1337. Fray Bernardino De Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Ed. Porrúa, México, 1981.
- Note1338. Appelé aussi Ixtlilton, « *carinegrillo* », dieu de la médecine et des ivrognes, présenté comme une autre variante de Tezcatlipoca.
- Note1339. Enrique Florescano, *Memoria mexicana, op. cit.*, p. 122.
- Note1340. Miguel León-Portilla, *La pensée aztèque, op. cit.*, p. 90.

- Note1341. Le Cempohualtonalli, c'est-à-dire le « *compte de la vingtaine* ».
- Note1342. Alfredo López Austin, *Les paradis de brume*, IHEAL, Maisonneuve et Larose, 1997.
- Note1343. Comme pour le calendrier avec le tlalpili et la succession des quatre signes : Tochtli, Acatl, Técpatl et Calli.
- Note1344. Alfredo López Austin, *Les paradis de brume*, *op. cit.*, p. 264.
- Note1345. Cf. 3ème partie : « Le Seigneur de l'aube ».
- Note1346. Alfredo López Austin, *Les paradis de brume*, *op. cit.*, p. 269.
- Note1347. Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, *op. cit.*, p. 60.
- Note1348. Alfredo López Austin, *Les paradis de brume*, *op. cit.*, p. 102.
- Note1349. Miguel León-Portilla, *La pensée aztèque*, *op. cit.*, p. 175.
- Note1350. *Ibid.*, p. 184.
- Note1351. *Ibid.*, p. 185.
- Note1352. Susana Carón, *Quetzalcóatl à travers les cultures...op. cit.*, p. 144.
- Note1353. Ometéotl qui, pour rétablir l'harmonie cosmique, doit agir (en tant que soutien) et non pas faire agir.
- Note1354. Alfredo López Austin, *Les paradis de brume*, *op. cit.*, p. 111.
- Note1355. Entretien avec le Mtro. Carlos Silva Encinas.
- Note1356. Cf. 3ème partie.
- Note1357. Communication personnelle de Carlos Silva Encinas.
- Note1358. Yo joara : Lieu propice pour faire des pactes avec les forces surnaturelles, un des mondes du yo aniya.
- Note1359. *Pedagogía General*, Ricardo Nassif, Ed. Kapelusz, Buenos Aires, 1989, p. 24.
- Note1360. Edward H. Spicer, *Los Yaquis. Historia de una cultura*, UNAM, México, 1994, p. 106.
- Note1361. Xochipilli est considéré comme le dieu nahuatl des fleurs et des danses, le visage peint en rouge tenant dans sa main un bâton avec un cœur et un écusson plus un ornement dans le dos symbolisant le soleil.
- Note1362. Avant l'arrivée des jésuites, les villages yaqui étaient inclus dans le huya aniya.
- Note1363. Ruth W. Giddings, *Yaqui myths and legends*, UAP, Tucson, 1959, p. 25.
- Note1364. *Ibid.*, p. 25.
- Note1365. Ruth Giddings, *Yaqui myths and legends*, *op. cit.*, p. 145.
- Note1366. Pakhi signifie « fête ».

Note1367. Bwiya, « terre » et toli, « rat ».

Note1368. Yaut qui vient de yua'u'ra, autorité, gouvernement, loi et de yaut, chef. Cf. Lionnet Andrés, *Los elementos de la lengua cahíta*, UNAM, México, 1977, pp. 48-54.

Note1369. Miguel León-Portilla, *La pensée aztèque*, op. cit., p. 285.

Note1370. María Eugenia Olavarría, *Análisis estructural de la mitología yaqui*, INAH, 1989, p. 75.

Note1371. Miguel León-Portilla, *La pensée aztèque*, op. cit., p. 283.

Note1372. Edward Spicer, *Los Yaquis. Historia de una cultura*, op. cit., p. 76.

Note1373. Communication personnelle de Crescencio Buitimea Valenzuela, membre de la communauté Yaqui.

Note1374. Pouvoir que l'on pouvait aussi sentir à travers des rêves sans en avoir fait la demande.

Note1375. Edward Spicer, *Los Yaquis. Historia de una cultura*, op. cit., p. 77.

Note1376. *Ibidem*.

Note1377. Cf. 2ème et 3ème partie.

Note1378. Claude Lévi-Strauss, *Mythologiques. L'origine des manières de table*, Ed. Plon, 1990, pp. 276-277.

Note1379. Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, op. cit., p. 9.

Note1380. Dans le contexte magico-religieux nous observons que le caractère nosologique des maladies regroupe un complexe qui renvoie tout aussi bien aux similitudes qu'aux particularités entre les pratiques médicinales des différentes sociétés amérindiennes. Par exemple, la nosologie de la peur, du « *susto* », chez les Nahuatl, Zapotèque, Huichol, Tarahumara et Yaqui, traduit, pour les groupes cités, une approche similaire de la pathologie désignée. Ces similitudes affleurent pour souligner, s'il est encore nécessaire, la parenté des conceptions autour de noyaux communs qui coïncident avec la constitution du calendrier, des rituels, des mythes, des légendes, des cosmogonies ou des pratiques magiques. Nous retrouvons ces mêmes concordances dans la croyance en des êtres surnaturels de l'eau et du vent, des maîtres de la montagne, des protecteurs ou alliés de la nuit et autres phénomènes nocturnes, du rêve, du nahual, etc.

Note1381. Cecilio A. Robelo, *Diccionario de la mitología nahuatl*, Ed. Innovación, S.A., México, 1912, p. 718.

Note1382. Miguel León-Portilla, *La pensée aztèque*, op. cit., p. 108.

Note1383. Christian Duverger, *La Méso-Amérique*, Ed. Flammarion, Paris, 1999, p. 76.

Note1384. Dans la traduction des termes maya quiché, nous avons préféré suivre la version de Miguel Ángel Asturias qui, contrairement à Valérie Faurie dans sa version du *Popol Vuh*, utilise le pluriel pour traduire les termes cités. Cela nous apparaît d'ailleurs plus en accord avec les qualités doubles de chaque dieu ; pour citer un exemple, le dieu Qaholom regroupe sous son nom les doubles vocables de : Hunahpu Vuch « *Maître Magicien de l'Aube* » et Hunahpu Utiu « *Maître Magicien du jour* ». Zaki Nima Ak « *Grand Sanglier de l'Aube* » et Zaki Nima Tzyz « *Grand Tapir de l'Aube* ». Qux Cho « *les Esprits de la Mer* » et Kux Palo « *les Esprits des Lacs* ». Ah Raxa Lak « *Seigneurs de la Jadéite Verte* » et Ah Raxa Tzel « *Seigneurs de la Verte Coupe* ».

Note1385. Le terme de yaqui est à prendre ici avec beaucoup de précautions. Cf. 1ère partie.

Note1386. *Popol Vuh*, Valérie Faurie, *op. cit.*, p. 117.

Note1387. Les Nahuatl l'ont identifié sous le nom de Tloque Nahuaque « *Maître du proche et du contigu* », qui n'est autre qu'Ometéotl. Pour les Maya Quiché, c'est Cabahuil, Hurakán ou Qux Cah, Qux Uleu « *Esprits du Ciel, Esprits de la Terre* » et pour les Maya du Yucatán, ceux du Chilam Balam, Alom Qaholom « *Celui qui enfante, Celui qui engendre* ». Ils expriment ainsi, dans leur correspondance, la qualité d'être à la fois unique et dual.

Note1388. Miguel Ángel Asturias et José Manuel González de Mendoza, *Popol Vuh o Libro del Consejo de los indios quichés*, Editorial Océano de México, D.R., Losada, 1998, p. 94.

Note1389. J. M. G. Le Clézio, *Les prophéties du Chilam Balam*, Ed. Gallimard, 1976, p. 11.

Note1390. le chiffre 2, Ome en nahuatl et Ca, Camel en quiché, qui, selon Miguel Ángel Asturias, en position de préfixe d'un nom sacré, implique presque toujours cette idée de couple, de pair. Par exemple Ometéotl « *Dualité suprême* » dans la mythologie nahuatl, sous les noms d'Ometecuhtli et d'Omeçhuatl.

Note1391. Ixpiyacoc et Ixmucané ne sont autres que Cipactónal et Oxomoco des Nahuatl. Ces « *Sages* », selon la tradition Tolteca, ont inventé le calendrier et l'art de la divination.

Note1392. Miguel León-Portilla, *La pensée aztèque*, *op. cit.*, p. 126.

Note1393. *Ibid.*, p. 128.

Note1394. Oxomoco et Cipactónal sont présentés, selon les versions consultées, tantôt comme principe masculin tantôt comme principe féminin. Cela est de moindre importance, car nous savons très bien que le principe de la dualité veut que chaque « *unité dédoublée* » comporte un binôme masculin/féminin.

Note1395. Miguel León-Portilla, *La pensée aztèque*, *op. cit.*, p. 132.

Note1396. *Ibid.*, p. 64.

Note1397. Miguel León-Portilla, *La pensée aztèque*, *op. cit.*, p. 161.

Note1398. *Ibidem.*

Note1399. *Ibid.*, p. 160.

Note1400. Nous savons qu'il a existé chez les Yaqui des hommes très sages qui avaient une maîtrise parfaite de l'art de la parole. Aujourd'hui encore, des hommes pratiquent cet art pendant les fêtes religieuses ou autres moments clés de leur vie sociale. En langue yaqui il se nomme : Júu Swari, le « *Sage* ».

Note1401. Miguel León-Portilla, *La pensée aztèque*, *op. cit.*, p. 132.

Note1402. Edward Spicer, *Los Yaquis. Historia de una cultura*, *op. cit.*, p. 105.

Note1403. Boris Cyrulnik, *Si les lions pouvaient parler. Essais sur la condition animale*, Edition Quarto/Gallimard, 1998.

Note1404. Leticia Varela, *La música en la vida de los yaquis*, *op. cit.*, p. 88.

Note1405. Ma. De Los Angeles Orduño, *En el País de los Yaquis*, Ed. La Voz de Sonora, 1999, p. 273.

Note1406. Leticia Varela, *La música en la vida de los yaquis*, *op. cit.*, p. 89.

Note1407. Le Clézio, *Le rêve mexicain*, *op. cit.*, p. 161.

Note1408. Manuel Robles Ortíz, *Sonora. Arte Rupestre. Tradiciones, Mitos e Historia*, Ed. La Voz de Sonora, Her-mosillo, 1999, p. 34.

Note1409. Alexandre Rouhier, *Le peyotl ou la plante qui fait les yeux émerveillés*, Ed. De la Maisnie, 1975.

Note1410. Juan José Rodríguez Villarreal, *Los indios del noroeste en los escritos de sus cronistas*, SEPC, Universidad de Sonora, 1999, p. 14.

Note1411. Miguel León-Portilla, *La pensée aztèque*, *op. cit.*, p. 129.

Note1412. Christian Duverger, *La Méso-Amérique*, *op. cit.*, p. 91.

Note1413. Le Clézio, *Le rêve mexicain*, *op. cit.*, p. 162.

Note1414. *Popol Vuh*, Valérie Faurie, p. 170.

Note1415. Miguel Ángel Asturias et José Manuel González de Mendoza, *Popol Vuh o Libro del Consejo de los indios quichés*, *op. cit.*, pp. 130-131.

Note1416. Pour les questions de « *diphrasisme* » ou de redoublement sémantique, nous renvoyons aux ouvrages de Ángel M. Garibay, *Historia de la Literatura Nahuatl* ou *Llave del nahuatl*.

Note1417. Un éclair qui fait apparaître la figure de Hurakán, le « *Cœur du ciel* ».

Note1418. Antonio Lorenzo dans son livre, *Misterios del México Prehispánico*, fait de Huitzilopochtli le jumeau précieux de Quetzalcóatl qui, en tant que fils de Coatlicue, « *prend l'aspect du serpent emplumé de la Voie Lactée dans son parcours annuel et apparent par l'hémisphère nord* ».

Note1419. Pour les Nahua, Huehucóyotl, « *Coyote vieux* », (associé à Macuilxóchtli), est le dieu du chant et de la danse. Il est représenté avec un masque de coyote. Chez les Otomie, il semble être à l'origine des guerres. (Cf. Yolotl González Torres, *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*, *op. cit.*, p. 81).

Note1420. Raphaël Girard, *L'ésotérisme du Popol Vuh*, *op. cit.*, p. 88.

Note1421. Antonio Lorenzo, *Misterios del México Prehispánico*, Panorama Editorial, México, 1994, p. 128.

Note1422. Ometecuhtli, « *Seigneur deux* », s'appelle aussi Tonacatecuhtli, « *Seigneur de notre nourriture* ». Omecíhuatl, « *Dame deux* », a pour autre vocable Tonacacíhuatl, « *Dame de notre nourriture* », mais est aussi confondu avec Citlalicue, Citlalcueye ou Citlaltónac, « *Éclat d'étoiles* », et enfin avec Xochiquetzal. Les termes cités, par l'amplitude du champ sémantique auquel ils appartiennent, dévoilent toute la complexité du panthéon nahuatl mais également le principe de la Dualité.

Note1423. Nous pensons tout de suite aux Huichol dans leur pérégrination vers la terre du peyotl.

Note1424. Mais il existe aussi des serpents célestes comme : Xiuhcóatl, Mixcóatl, Coatlicue, Cihuacóatl, etc. Ceci met en évidence la circulation des flux cosmiques et la double spécificité des créature nommées.

Note1425. Miguel Ángel Asturias et José Manuel González de Mendoza, *Popol Vuh o Libro del Consejo de los indios quichés*, *op. cit.*, p. 142.

Note1426. Paso y Troncoso traduit Momazaizo par « *se faire saigner pour le Cerf* » et Sahagún par « *se saigner à la manière du Cerf* ».

Note1427. Un autre nom de Tezcatlipoca, surtout quand il était honoré pendant les mois de teotleco, quecholli et tóxcatl.

Note1428. Cecilio Robelo, *Diccionario de mitología nahuatl*, op. cit., p. 283.

Note1429. Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España*, op. cit., p. 142.

Note1430. René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Ed. Grasset & Fasquelle, 1978, p. 14.

Note1431. Cf. 2ème partie.

Note1432. Sahagún nous raconte dans son livre, *Historia General de las cosas de Nueva España*, qu'un homme rencontre un coyote qui lui fait signe de la main et l'invite à le rejoindre pour l'aider à retirer un serpent, un Cincóatl, « *serpent épi de maïs* », qui s'est enroulé autour de son cou.

Note1433. Animal aquatique de la taille d'un petit chien, mais dont la représentation sur un bouclier d'or et de plumes est fort monstrueuse. C'est aussi le nom du huitième souverain mexica entre 1486 et 1502.

Note1434. Jean Clottes et David Lewis-Williams, *Les chamanes de la préhistoire*, Ed. du Seuil, 1996, p. 69.

Note1435. Michel Boccara, *La part animale de l'homme*, op. cit., p. 117.

Note1436. Cf. 3ème partie : « Le mouvement des Orientés ».

Note1437. Jean Clottes et David Lewis-Williams, *Les chamanes de la préhistoire. Texte intégral, polémique et ré-ponses*, Ed. La maison des roches, 2001, pp. 207-208.

Note1438. Michel Boccara, *La part animale de l'homme*, op. cit., p. 120.

Note1439. Nous devons préciser qu'il est extrêmement difficile d'obtenir des photographies des danses yaqui.

Note1440. Carlos Silva, *La relación entre discurso y cultura en la leyenda yaqui sobre los Sures*, op. cit., p. 9.

Note1441. Jean Clottes et David Lewis-Williams, *Les chamanes de la préhistoire*, op. cit., p. 45.

Note1442. Bertrand Hell, autour du phénomène de la métamorphose, écrit : « *A propos de la **rage** du chaman sibérien, il s'est fait jour que le zoomorphisme constitue un pilier central du chamanisme. Il faut insister sur cette nécessité d'ordre structurel ; les pantomimes ne sont pas une simple évocation mais expriment une authentique métamorphose. Le chamane tOUNGOUSE qui, revêtu d'une peau d'élan, brame puissamment, s'ébroue et court en imitant le balancement de l'animal, incarne pleinement l'esprit Élan-en-rut. Il devient notamment porteur du **musum**, sa force de vie* ». Il ajoute : « *Cette identification profonde du chaman avec les esprits animaux conduit à la croyance en une possible transformation définitive après la mort. Ainsi, dans différents groupes sibériens, l'élan en rut est appelé **grand-mère** ou **grand-père**, tout comme le singe est **grand-mère** chez les Saora en Inde* ». (Cf. Bertrand Hell, *Possession et chamanisme. Les maîtres du désordre*, op. cit., pp. 215-216).

Note1443. Jean Clottes et David Lewis-Williams, *Les chamanes de la préhistoire*, op. cit., p. 32.

Note1444. Leticia Varela, *La música en la vida de los Yaquis*, op. cit., p. 35.

Note1445. A propos des flèches et de leur relation avec la demeure céleste, nous renvoyons aux mentions faites dans notre étude aux Yaqui, aux Azteca mais aussi aux Huichol, avec la « *chasse* » au peyotl qui apparaît aux quatre hommes guides du groupe sous l'apparence d'un Cerf sur lequel ils décochent leurs flèches.

Note1446. Yo'emía ou Yo'emta signifie homme en langue cáhita.

Note1447. Christian Duverger, *La fleur létale*, op. cit., p. 93.

Note1448. Pajkoola, Pascola qui s'écrivait Pahko'ola et qui signifie « Ancien ou sage de la fête ».

Note1449. Dans ce mythe, Yomo'omoli a trois fils qui sont les trois premiers Pajkoola. Le quatrième Pajkoola est le fils du diable (de Yuku dans la mythologie yaqui) et prend le nom de « lobito ».

Note1450. Le Clézio, *Le rêve mexicain*, op. cit., p. 170.

Note1451. Traduction littérale.

Note1452. Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España*, op. cit., p. 599.

Note1453. Le Clézio, *Le rêve mexicain*, op. cit., p. 171.

Note1454. Miguel León-Portilla, *La pensée aztèque*, op. cit., p. 158.

Note1455. Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, op. cit., p. 445.

Note1456. Ehécatl se superpose de nouveau à la figure d'Iitoy, le dieu Pima de la « Maison de l'air ».

Note1457. Déité des plus complexe du panthéon méso-américain particulièrement liée au dieu du maïs et aux mythes agricoles.

Note1458. Antonio Lorenzo, *Misterios del México Prehispánico*, op. cit., p. 31.

Note1459. Román Piña Chan, *Quetzalcóatl. Serpiente Emplumada*, Ed. FCE, México, 1977, p. 7.

Note1460. Cipactli est le monstre marin qui donne naissance à la terre et au ciel. Dans les mythes yaqui, Yuku est le monstre marin responsable du déluge. García Wikit Santos mentionne pour sa part le Baa Yooi, une référence un peu obscure à un autre monstre marin doté de pouvoirs magiques.

Note1461. Alfredo López Austin, *Le paradis des brumes*, op. cit., p. 17.

Note1462. Dans la mythologie nahuatl, la représentation de Tlaltecuhli prend la forme d'un monstre qui ressemble soit à un lézard-requin, à un lézard-serpent, à un dragon, à un caïman, à une grenouille fantastique, créature féroce qui possède une multitude d'yeux et de bouches avec lesquelles elle mord comme une bête sauvage. La terre est considérée comme une déité mâle seulement sous l'apparence de Tlaltecuhli. Sinon, pour les autres formes, comme celle de Coatlicue, « Celle qui a une jupe de serpents », Cihuacóatl, « Femme serpent », Tlazoltéotl, « Déité de l'immondice », la terre est toujours présentée sous l'aspect d'une déité femelle, dans sa double fonction créatrice et destructrice.

Note1463. Laurette Séjourné, *La pensée des anciens Mexicains*, Ed. F.M. Fondations, 1982, p. 119.

Note1464. Alfredo López Austin, *Les paradis de brume*, op. cit., p. 18.

Note1465. Cipactli est le nom du premier jour des vingtaines du calendrier nahuatl, mais il symbolise aussi le principe et l'origine de la terre ; sous l'invocation de Cipactónal, il est la personnification du jour qui en alternance avec la nuit (symbolisée par Oxomoco), crée le temps. Cipactónal et Oxomoco sont le premier couple humain et les inventeurs du calendrier. Alfredo López Austin dans son livre, *Les paradis de brume*, propose la même analyse. L'apparition du temps provient de la séparation du corps du monstre Cipactli et il considère que le « temps est issu des procréateurs féminin et masculin ». Enfin, il pense que c'est par l'union,

à travers les piliers du monde, des essences du supramonde avec celles de l'inframonde qu'apparaît sur la strate intermédiaire de la terre l'écoulement du temps, sans que pour autant la circulation des essences dans le temps terrestre, viennent affecter l'atemporel du supra et de l'infra. Pour Alfredo López Austin, selon sa théorie sur la notion de péché, les essences féminines de l'inframonde et les essences masculines du supramonde n'auraient jamais dû se rencontrer, parce que c'est à partir de cette union que naît l'écoulement du temps et la mortalité des êtres.

Note1466. Cecilio A. Robelo décompose Xochitónal de la manière suivante : xóchitl, « fleur » et tonalli, « jour », énergie, âme, esprit, en précisant qu'il est difficile de percevoir le sens étymologique du mot à cause de sa signification obscure. C'est le nom que les Nahuas ont donné à un lézard de couleur verte qui était submergé par les eaux noires du Apanhuiayo, l'un des fleuves que devaient traverser les morts pour arriver au Mictlan.

Note1467. « Cette désagrégation du temps dans son être sémiotique ne s'effectue pas uniquement dans l'usure de la quotidienneté. Le fatidique cycle de 52 ans correspond également à l'épuisement progressif des 260 signes du Tonalpohualli. Nous avons vu qu'à raison de 5 jours par an, les nemontemi détruisent les tonalli qui leur correspondent. Or, fait remarquable, les binômes du calendrier divinatoire qui coïncident avec les 5 jours de fin d'année solaire sont chaque année différents... Au bout de 52 ans, les 260 signes auront tous correspondu une fois à un nemontemi, et auront de ce fait, tous été annihilés. C'est une des raisons de l'arrêt du temps : la série du tonalpohualli tout entière contaminée par le temps mort, il n'y a plus de signe pour préférer la vie ». (Cf. Christian Duverger, *La fleur létale*, op. cit., p. 40).

Note1468. Miguel León-Portilla, *La pensée aztèque*, op. cit., p. 143.

Note1469. Moyocoya ou Moyocoyatzin, le « Créateur », invocation que les Nahuas attribuent au Tezcatlipoca rou-ge, c'est-à-dire Quetzalcóatl.

Note1470. Ometecuhtli/Omecíhuatl.

Note1471. Miguel León-Portilla, *La pensée aztèque*, op. cit., p. 149.

Note1472. Tlalxicco est aussi le 7ème édifice des 78 que comprenait le « *Templo Mayor* » de México.

Note1473. La poésie qui permet d'atteindre la compréhension d'Ometéotl moyocoyatzin, action de celui qui se pense et s'invente lui-même, que le poète, par l'imprégnation du Ilnamiqui, du moteotia et du yoltéotl, réussit à appréhender.

Note1474. Miguel León-Portilla, *La pensée aztèque*, op. cit., p. 132.

Note1475. *Ibid.*, p. 149.

Note1476. Miguel León-Portilla, *La pensée aztèque*, op. cit., pp. 141-142.

Note1477. A ne pas confondre avec Citlalátónac, « *Astre qui ne brille pas* ».

Note1478. Miguel León-Portilla, *La pensée aztèque*, op. cit., p. 291.

Note1479. *Ibid.*, p. 63.

Note1480. Xiuhtecutli a pour nahual Xiuhcóatl, le « *Serpent de feu* ».

Note1481. Yolotl González Torres, *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*, op. cit., p. 202.

Note1482. Xólotl, qui prend aussi l'apparence d'un monstre ou d'un chien.

Note1483. Dans le mythe de la création de l'homme, Quetzalcóatl et Xólotl vont chercher les os des morts au Mictlan pour les emporter au Tamoanchan et créer la nouvelle humanité. Ils réalisent ce que l'homme, avant le moment fatidique de la mort, doit accomplir pour rejoindre « *l'ordre métaphysique* ».

Note1484. Miguel León-Portilla, *La pensée aztèque*, op. cit., p. 151.

Note1485. Xiuhtecutli reçoit comme symbole du feu le Mamalhuaztli, « *Perforateur* », les deux bâtons pour faire du feu et le Técpatl, « *Silex* ». Técpatl est mis au monde par Omecíhuatl, dont les enfants, admiratifs et apeurés, le lancent sur la terre d'où surgit, Chicomóztoc, « *sept Cavernes* » et les mille six cents dieux et déesses.

Note1486. Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España*, op. cit., p. 343.

Note1487. Ayauhmiclan, « *Seigneur des ténèbres ou celui qui est entre les ténèbres du lieu de la mort* », une autre invocation de Xiuhtecutli, connu aussi sous les dénominations d'Ixcozauhqui, « *Visage jaune* », de Huehuetéotl, « *Dieu vieux* », d'Atecaltzin « *Seigneur de la maison de pierres de l'eau* » et de Tota, « *notre Père* ».

Note1488. Alfredo López Austin, *Le paradis des brumes*, op. cit., pp. 19-22.

Note1489. Par l'utilisation du terme « *nahual* », nous faisons, une fois encore, référence aux concepts amérindiens du nahualli, mais aussi du tonalli, de la dualité, du temps, de l'espace, etc. Nous sommes en présence de ce que les tlamatime ont appelé « *la vision Quetzalcóatl du monde* », la sublimation de la Toltecatéotl. Aujourd'hui, il faut donc accorder une attention toute particulière à la notion de Toltéquité et réhabiliter ce que les Chroniqueurs (Sahagún, Motolinía, Las Casas, Alarcón, La Serna, Torquemada), déjà à partir du XVI^e siècle, ont appelé « *nahualisme* ».

Note1490. Christian Duverger donne pour Xiuhtecutli la traduction de « *Seigneur de turquoise* », le dieu du feu cosmique. Cecilio Robelo, en accord avec l'œuvre de Sahagún, considère que Xiuhtecutli est le dieu du feu terrestre dans le rapport qu'il entretient avec le mamalhuaztli et le técpatl, et qu'en aucun cas on ne peut le comparer à Tonatiuh, qui représente le soleil ou le feu céleste.

Note1491. La conjonction des référents, autour du terme Temazcalli, restitue notre interrogation sur le processus de la « *mort-purification-création* », c'est-à-dire que l'onomastique complexe du concept de « *omeyotisa-tion* », exprime, sous l'invocation de Toci, « *notre Grand-mère* », le polymorphisme de la manifestation de la vie et le mouvement de « *l'essence des choses* ». Toci est un complexe hétéronyme qui remplit de nombreuses fonctions : Teteoínnan, « *Mère des dieux* », qui renvoie à Ometéotl. Tlalliyollo, « *Cœur de la terre* », en relation avec les tremblements de terre. Cihuacóatl, « *Femme serpent* », qui prend les noms de Quilaztli, Yaocíhuatl, Huitzilincuatec, « *Tête coupée de colibri* » et de Tonantzin « *notre Mère* ». Tonantzin est l'onomatopée que l'on attribue à Centéotl, « *Dieu du maïs* », déité de sexe féminin et masculin sous les invocations de Centéotl cihuatl et de Centéotl tecutli. Centéotl est née de l'union entre Piltzintecuhtli, « *Seigneur enfant* », lui-même fils d'Oxomoco et Cipactónal, et d'une femme créée à partir de la chevelure de Xochiquetzal. Enfin, au mois d'Ochpaniztli, « *Balayage du chemin* », qui dans son sens figuré fait référence au nettoyage du Temazcalli, se déroule la fête pour la déesse mère Toci ; son « *image vivante* » est purifiée et immolée sur le Cuauhxicalli, « *Urne de l'aigle* », récipient en pierre qui reçoit les cœurs offerts au Soleil, dans un rite auquel prennent part les sages femmes. Yoaltícitl, « *Médecin de la nuit* », déesse des bains, sage des choses secrètes, mais aussi mère des enfants qui veille sur leur sommeil avec la présence de Yoaltecutli, « *Seigneur de la nuit* ». Elle protège aussi les jeteurs de sorts, les guérisseurs, ceux qui ont la connaissance des plantes et les devins. Par le terme de Quilaztli (étymologie inconnue qui désigne une très puissante sorcière qui porte les noms de Cihuacóatl, « *Femme serpent* », de Cuauhíhuatl, « *Femme aigle* », de Yaocíhuatl, « *Femme guerrière* » et de Tzitzimicíhuatl, « *Femme de l'enfer* »), Yoaltícitl est associé à cet aspect terrifiant du nahualisme. Dans un autre registre de ses dénominations, Yoaltícitl précise le rôle tenu par le binôme Quilaztli/Cihuacóatl dans l'exhortation que leur adresse la sage femme pour les femmes mortes en couches.

Ces femmes prennent le nom de Mocihuaquetzque, « *Femmes courageuses* », celles qui rejoignent la demeure du Soleil comme de valeureux guerriers. Elles sont aussi appelées Cihuateteo, « *Femmes déesses* », pour avoir atteint, par la mort, la vie éternelle des Cihuapipiltin, « *Déesses célestes* ». Mais Yoalticiltl, avant qu'un tel drame ne survienne, est invoquée, dans les paroles de la sage femme, pour qu'elle prodigue à la jeune femme enceinte les soins appropriés et qu'elle devienne la « fleur » de Temazcalli, le « *Seigneur des bains* ». Temazcalli ou Temazcalteci, « *Grand-mère des bains de vapeurs* », désigne finalement le Xochicalli, « *Maison des fleurs* » ; pris dans sa signification métaphorique, Xochicalli est le lieu où Yoalticiltl, par son pouvoir de voir les choses secrètes, sent naître, dans le corps des femmes, la présence du redoublement sémantique, in chalchihuitl in quetzalli, « *Pierre précieuse, plume riche* ». La jeune femme enceinte, dans sa relation eidétique, reçoit « *l'essence des choses* », substance divine qui est le don de la vie octroyé par Quetzalcóatl, créateur et donneur de la vie par le principe masculin/féminin d'Ometecuhtli/Omecíhuatl.

Note1492. Cecilio Robelo, *Diccionario de mitología nahuatl*, op. cit., p. 856.

Note1493. Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España*, op. cit., p. 383. Les Nahuas appellent le moment de la naissance de l'enfant, « *l'heure de mort* », ce qui semble présupposer que la véritable existence n'a pas lieu sur le plan terrestre, mais plutôt dans le Tamoanchan et ses déclinaisons sémantiques, comme celle du Xochiatlalpan, lieu de vie de l'enfant mort en couches.

Note1494. Miguel León-Portilla, *La pensée aztèque*, op. cit., p. 168.

Note1495. Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España*, op. cit., p. 386.

Note1496. Cioran, *De l'inconvénient d'être né*, Ed. Gallimard, 1996, p. 138.

Note1497. *Ibid.*, p. 98.

Note1498. *Ibid.*, p. 181.

Note1499. Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España*, op. cit., p. 386.

Note1500. Miguel León-Portilla, *La pensée aztèque*, op. cit., p. 47. Miguel León-Portilla pour exposer les idées d'Alfonso Caso délimite « trois substrats dans la vision du monde des Aztèques » : « Le substrat populaire, polythéiste ». « Le substrat sacerdotal, caractérisé par un effort pour réduire la multiplicité des dieux et la ramener à la pluralité d'aspects d'une divinité unique ». « Le substrat philosophique : il existait une école philosophique très ancienne qui affirmait un principe cosmique dual et on trouve des penseurs isolés qui étaient proches du monothéisme ».

Note1501. Laurette Séjourné dans son livre, *La pensée des anciens Mexicains*, évoque la période pendant laquelle le message du dieu Quetzalcóatl commence à subir une perversion et voit surgir « *l'anthropophagie cosmique* » des Aztèques qui, dans l'interprétation de la liberté de « *l'essence des choses* », imposent le crime rituel de l'offrande du chalchihuatl (le liquide précieux) pour nourrir le Soleil.

Note1502. Laurette Séjourné, *La pensée des anciens Mexicains*, op. cit., p. 70. Les tlamatime, les « *Sages* » nahuas, affirment d'ailleurs « *qu'ils ne mouraient pas, mais qu'ils s'éveillaient d'un rêve qu'ils avaient vécu... et devenaient esprits ou dieux... Ils disaient aussi que les uns se convertissaient en soleils, d'autres en lunes ou en différentes planètes...* ».

Note1503. Que nous pouvons aussi appeler, voie de la transmutation ou de « *l'omeyotisation* ».

Note1504. J.M.G. Le Clézio, *La relation de Michoacán*, Ed. Gallimard, 1984, p. 37.

Note1505. Laurette Séjourné, *La pensée des anciens Mexicains*, op. cit., p. 71.

Note1506. Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología, op. cit.*, p. 459.

Note1507. *Ibid.*, p. 69.

Note1508. Christian Duverger dans son livre, *La Méso-Amérique*, page 37 à 39, dit à propos du tonalpohualli, qu'il « *est commun à toutes les ethnies de la Méso-Amérique et semble avoir été identique dans sa composition durant les trois millénaires de l'ère précolombienne* ». Toujours à propos du calendrier divinatoire, dans ce rapport des 13 chiffres et des 20 tonalli qui composent le cycle de 260 jours, apparaît un référent qui confirme notre réflexion sur la « *totalité de l'être* » et des symboles qui s'y appliquent ; selon le propos de Christian Duverger ce choix d'un cycle de 260 jours provient peut-être du « *rapprochement que l'on peut effectuer avec la durée de la gestation humaine* ». Cela confirme notre propos sur l'influence exercée par les signes sur le corps complet, celui de Xiuhtecutli entouré des vingt glyphes, car que l'on soit au commencement de la création ou à la fin de la vie, il faut posséder la « *totalité de l'être* » pour échapper, à l'origine comme au terme de sa vie, au destin funeste de la désagrégation dans les ténèbres de l'infra-monde.

Note1509. Xochipilli est le dieu des fleurs, de la danse, des jeux et de l'amour. Pour les Yaqui les *sewam*, les « *fleurs* », renvoient à une symbolique très proche de celle élaborée par les Nahuatl. Sahagún traduit Xochipilli par « *Seigneur qui donne des fleurs ou qui à la charge de donner des fleurs* ». Il porte pour nom calendaire Ce Xóchitl, « *Un fleur* » ou Macuilxóchitl, « *Cinq fleur* ». Xochipilli possède aussi les qualités du dieu du feu et il représente la déité solaire dans son aspect matutinal. En l'honneur de Xochipilli, les Nahuatl célèbrent une fête mobile, la Xochíhuatl, « *fête des Fleurs ou des roses* », pendant laquelle ils observent un jeûne de quatre jours avant la fête, le « *jeûne des fleurs* ». Xochipilli a le visage peint en rouge avec sur la bouche imprimée une main de couleur. Dans le dos il porte un écusson qui symbolise le soleil et dans la main un bâton avec un « *cœur* ». L'approche « *méta-phorique* » de sa représentation restitue le mouvement du corps soumis à la transcendance des trois stades de la transmutation ; Xochipilli possède le symbole du feu cosmique, la matérialité du « *cœur* » sacrifié et le rouge de l'émergence de la connaissance (exprimée par la voie des fleurs) qui confrontent l'homme à l'accomplissement de la « *totalité de l'être* ».

Note1510. Xochicalli, « *Maison des fleurs* », est aussi le nom que les Nahuatl donnent à certains temples, comme le 66^{ème} édifice des 78 qui composent le Templo Mayor de Mexico et qui se nomme Xochicalco, « *Lieu de la maison des fleurs* » dans son sens littéral et « *Lieu de la maison des bains de vapeur* » dans son acception métaphorique. Dans ce temple, pendant la fête du mois Ochpaniztli, sont honorés les dieux Tlatlahuicenteotl, « *Dieu du maïs rouge* » et Atlatonan ou Atlantona, « *Notre Mère des Eaux* », connue aussi sous l'invocation de Coatlanonan, « *Notre Mère du lieu des serpents* », qui n'est autre que Coatlicue. Xochicalli, en tant que « *méta-concept* », renvoie au rôle de la « *fleur* » et du Temazcalli dans l'accueil de l'enfant qui a reçu le souffle divin et le feu céleste (la perforation des bâtons de feu) dans le lieu de la Dualité, mais aussi le don de Quetzalcóatl (in chalchihuitl in quetzalli), c'est-à-dire que l'enfant qui vient de naître est lavé par la déesse de l'eau, Chalchiuhtlicue, dans cet acte qui engendre et fait naître l'enfant une seconde fois.

Note1511. Zéno Bianu et Luis Mizón, *El Dorado. Poèmes et Chants des Indiens précolombiens*, Ed. du Seuil, 1999, p. 14.

Note1512. Laurette Séjourné, *La pensée des anciens Mexicains, op. cit.*, p. 110.

Note1513. Zéno Bianu et Luis Mizón, *El Dorado, op. cit.*, p. 27.

Note1514. Xochicalli renvoie aussi au lieu où se déroulent les affrontements entre poètes pour exprimer la vérité « *fleur et chant* » et par antonomase au Tlalocan, la maison fleurissante, paradis terrestre qui au bout de quatre années offre à l'âme du mort la renaissance dans le monde autre.

Note1515. Miguel León-Portilla, *La pensée aztèque, op. cit.*, p. 171.

Note 1516. Xochitlicacan est l'arbre qui se trouve dans le paradis habité par Xochiquetzal, « *Fleur précieuse* », épouse de Tláloc ou de Centéotl (selon le mythe consulté) qui est enlevée par Tezcatlipoca pour devenir la déesse de l'amour, puis elle est conduite dans le Chiconauhtopan, les « *Neufs cieux* ». Après cet épisode, l'arbre fleuri se rompt et les dieux créateurs Tonacatecuhtli/Tonacacihuatl expulsent les fautifs mais aussi tous les autres dieux du paradis céleste qui, dans leur chute, se transforment en tztzimime pour finir les uns sur la terre et les autres dans l'inframonde. Tonacatecuhtli/Tonacacihuatl, principe masculin/féminin d'Ometéotl, vivent dans un endroit de délices dénommé Tonacacuauhtitlan, « *Entre les arbres de la vie* ». Tonacacihuatl est aussi un complexe hétéronyme qui remplit de nombreuses fonctions : Citlallicue, déesse de la Voie Lactée. Divinité créatrice considérée parfois comme l'épouse de Mixcóatl et identifiée avec le principe d'engendrement qu'elle envoie aux enfants quand ils naissent. Un autre mythe la présente comme celle qui met au monde le Técoatl et le lance sur terre, choc cosmique qui provoque la naissance de 1 600 dieux. Xochiquetzal, divinité des fleurs, de la beauté, de l'amour, des labeurs domestiques, des plumassiers, des orfèvres, etc. vit dans le Tamoanchan. Elle est la première femme à mourir à la guerre. Chicomecóatl « *sept Serpent* », divinité du maïs, de la subsistance, mais qui provoque, pendant la période hivernale, la stérilité et la faim, pour devenir au moment du printemps (le passage d'Ouest en Est, le voyage sous la terre de la germination), sous le nom de Chalchiuhtlicacahuatl, « *Femme émeraude* », la divinité des fruits, signe de fertilité, d'abondance et d'allégresse qui habite au Tlalocan. Ainsi, le double aspect de la terre, dans ce voyage métaphorique du Tamoanchan au Tlalocan, se manifeste dans le cycle de la vie et de la mort, de l'origine et du terme, du masculin et du féminin, de la « *mort-purification-crédation* ». Mais l'onomastique complexe de Xochitlicacan renvoie, en réalité, au Tamoanchan car le glyphe qui lui est assigné est un arbre coupé. Tamoanchan s'inscrit lui aussi dans un complexe hétéronyme décliné par les termes suivants : Atlayahuican, « *Lieu des eaux et des brumes* », pays de la béatitude et du bonheur où grandissent les fleurs divines, le Tlalocan pluvieux de la fertilité. Une fresque découverte autour des anciennes limites de la cité de Teotihuacan, datée entre 550 et 650 après J.-C. et intitulée par Salvador Toscano, le « *Paradis originel, Tlalocan-Tamoanchan* », connue aujourd'hui sous le nom de « *Tlalocan de Tepantitla* », reproduit une scène qui, pour Alfredo López Austin, fonde l'unité mythique de Tlalocan-Tamoanchan, qui sont un seul et même lieu. La fresque représente l'être, « *qu'il soit homme ou arbre* », comme l'écrit López Austin qui, par son intuition de la dualité, unit les flux contraires, symbolisés par le rôle des dieux Xiuhtecutli et Tláloc (les doubles d'Ometéotl) provoquant l'union des forces ignées et pluviales. Le Atlayahuican renvoie enfin à l'inframonde, le lieu des forces aquatiques. Itzehecayan, « *Où souffle le vent d'obsidienne* », vent froid et ténébreux symbolisant la sixième épreuve subie par ceux qui vont au Mictlan. Région qui, dans le paradoxe des antinomies, est la demeure de la déesse des fleurs, c'est-à-dire le Tamoanchan/Tlalocan. Chalchiuhmichhuacan, « *Lieu où se trouvent les poissons de pierres précieuses vertes* », la mystérieuse région où Xochipilli prélève les êtres humains pour en faire les enfants des hommes sur terre, une partie de l'univers plutôt en relation avec l'inframonde et les quatre arbres du carré cosmique. Chicunauhnepanihucan, « *Lieu des neuf niveaux* », située Tamoanchan là où se trouve l'Omeyocan, lieu de la création des hommes où prend vie leur tonalli, l'essence de l'être qui est insufflée, perforée et polie, comme la pierre précieuse de jadéite. L'interprétation du mot nous éclaire aussi sur un autre aspect très important de la perception nahuatl qui, dans un sens plus strict, selon l'opinion de López Austin, signifie « *placer un objet allongé sur un autre de forme semblable, de manière à les croiser* » et élabore la figure de la croix en X. Cette croix en X ou de Saint-André représente la forme hélicoïdale du Malinalli, le fluide igné du ciel et le fluide aquatique de l'inframonde. Elle représente aussi les arbres cruciformes du Codex de Viena qui, par leur transformation en arbres de la vie, symbolisent le principe fondateur du Nahui Ollin. Le Nahui Ollin est le mouvement du soleil sur les points solsticiaux et équinoxiaux que le tlacuilo peint sous la forme de deux lignes qui se croisent en leur centre et représente la croix de Saint-André. Pour les Tolteca, la croix prend le nom de Tonacacuauhtli, « *Arbre de la vie ou souche de la sustentation* », qui a pour racine Tonacayutl (qui désigne le maïs), Tonacayotl, « *Arbre de la vie* », ou Tonacayahua, « *Celle qui possède notre nourriture* », nom que l'on attribue à Centéotl, déesse de la terre et du maïs. Les arbres cruciformes sont à l'origine du mouvement, c'est-à-dire le mouvement par lequel « *l'essence des choses* » subit l'attraction de la mort et de la vie agrégées par la correspondance des référents qui renvoient à l'acte « *plus ultra* » de « *l'Arbre de la vie* » versant le sang de la germination, de la putréfaction et de la création. Cette vitalité est illustrée sur la gravure 37 du Codex de Viena par la présence des flèches ou des rayons du soleil qu'arbore le dieu créateur

Xiuhitl (Xiuhtecutli), symboles de la fonction vivifiante, nutritive, génératrice et créative du « *symbole-pléonasme* » (arbre cruciforme) que les Tolteca ont appelé Tonacacuahuatl. Antonin Artaud, lors de son séjour chez les Tarahumara, écrit à propos des arbres : « *A tous les tournants des chemins on voit des arbres brûlés volontairement en forme de croix, ou en forme d'êtres, et souvent ces êtres sont doubles et ils se font face, comme pour manifester la dualité essentielle des choses ; ... et les portes des maisons tarahumara montraient le signe du monde des Maya : deux triangles opposés dont les pointes sont reliées par une barre ; et cette barre, c'est l'Arbre de Vie qui passe par le centre de la Réalité* ». (Cf. *Les Tarahumaras*, Antonin Artaud, Ed. Gallimard, 1971, p. 51). Xochitlicacan, « *Où se dressent les fleurs* », arbre dont les fleurs provoquent la naissance du sentiment amoureux chez celui qui les aura touchées. Mais c'est avant tout, l'arbre fendu par lequel circule le liquide précieux (le sang qui coule par le tronc torsadé de la vie) qui unit le monde de la chaleur et du feu avec l'inframonde du froid et de l'eau. Xochincuahuitl, au sens proche, selon López Austin, « *d'Arbre fleuri* », est associé à un hymne, qui est un poème chanté pendant la fête Atamalqualiztli célébrée tous les huit ans. Le « *chant* » est une évocation des délices de la terre personnifiés par Centéotl et Xochiquetzal, ainsi que d'autres désignations du Tamoanchan, tels que, Tlacapilchihualoyan, Chalchihmichhuacan et Atlayahuican, demeure du don de la vie. Sous l'invocation de Tonacaxochincuahuitl, « *l'Arbre fleuri de notre nourriture* », il renvoie au lieu d'origine du maïs. Tonacacuahuatl, « *Entre les arbres de la vie* », région paradisiaque où habite Tonacatecuhtli. Tonacacuahuatl, « *Arbre de la vie* », auquel Veytia applique le sens de « *Bâton de la fertilité ou de l'abondance* », mais aussi ceux de Quiahuitziteotl, « *Dieu pluie* » et de Chicahualizteotl, « *Dieu puissant, Dieu de l'énergie* ». Cuauhtemalla, « *Lieu du dépôt de l'arbre* », tronc de l'arbre creux ; celui de l'arbre cosmique dont le mouvement hélicoïdal du malinalli marque l'écoulement temporel qui fonde la réalité des êtres terrestres. Enfin, Tamoanchan renvoie à « *l'ordre métaphysique* » de la présence de la Dualité qui, dans la pensée nahuatl, ouvre les portes d'une connaissance soumise à l'onomastique complexe du principe double.

Note1517. Zéno Bianu et Luis Mizón, *El Dorado*, *op. cit.*, p. 28.

Note1518. Antonin Artaud, *Les Tarahumaras*, Ed. Gallimard, Folio/Essais, 1971, p. 37.

Note1519. Cioran, *De l'inconvénient d'être né*, *op. cit.*, p. 31.

Note1520. Garibay, *Historia de la literatura nahuatl*, *op. cit.*, p. 188.

Note1521. Après avoir commis l'acte charnel, Tezcatlipoca et Xochiquetzal sont expulsés, ainsi que les autres dieux, du Tamoanchan ; envoyés sur terre et dans l'inframonde ils se transforment en Tzitzimime.

Note1522. Miguel León-Portilla, *La pensée aztèque*, *op. cit.*, p. 173.

Note1523. Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España*, *op. cit.*, p. 369.

Note1524. *Ibid.*, p. 384.

Note1525. Miguel León-Portilla, *La pensée aztèque*, *op. cit.*, p. 172. Miguel León-Portilla ajoute : « *Cette opinion doit donc nous faire réfléchir sur ce qu'on a appelé le fatalisme nahuatl, qui est beaucoup moins rigoureux qu'on ne le pensait* ».

Note1526. Zéno Bianu et Luis Mizón, *El Dorado*, *op. cit.*, p. 15.

Note1527. Miguel León-Portilla, *La pensée aztèque*, *op. cit.*, p. 132.

Note1528. *Ibidem.*

Note1529. Leticia Varela, *La música en la vida de los yaquis*, *op. cit.*, p. 132.

Note1530. Leticia Varela, *La música en la vida de los yaquis*, *op. cit.*, p. 132.

Note1531. Les guerriers qui ont rejoint la demeure du soleil à l'orient au bout de quatre années se transforment en oiseaux aux riches plumages pour accompagner la course du soleil du levant jusqu'au Nepantlatonatiuh, « *Soleil au milieu* », le zénith. A partir de ce point, les guerriers célestes remettent le soleil aux Mocihuaquetzque pour se disperser dans le ciel et ses jardins et butiner les fleurs jusqu'au jour suivant. Les Mocihuaquetzque ou Cihuapipiltin accompagnent alors le soleil du zénith jusqu'au ponant, le Cihuatlampa, le « *Lieu des femmes* ». Là, le soleil est reçu par les êtres de l'inframonde qui le conduisent en silence pour le placer à nouveau au levant.

Note1532. Laurette Séjourné, *Pensamiento y religion en el México antigua*, Ed. FCE, 1993, p. 160.

Note1533. *Ibid.*, p. 65.

Note1534. *Ibid.*, p. 164.

Note1535. Le Clézio, *Le rêve Mexicain*, *op. cit.*, p. 243.

Note1536. La thématique de l'hallucination, pour les Amérindiens, prend une dimension particulière parce qu'elle est associée à la relation sacrée entre les plantes et les dieux. La statue de Xochipilli, découverte à Tlamanalco, est d'ailleurs décorée par des motifs stylisés de diverses plantes médicinales et hallucinogènes, comme la fleur de tabac, le petit chapeau du champignon, la fleur de l'ololiuhqui (ou Volubilis), la vrille de l'ololiuhqui, le bouton de Sinicuiche et le petit chapeau du Psilocybe aztecorum.

Note1537. Jacqueline de Durand-Forest, *L'histoire de la vallée de Mexico...*, *op. cit.*, pp. 304-305.

Note1538. *Ibid.*, p. 304.

Note1539. Manuel Orozco y Berra, *Historia antigua y de las culturas aborígenes de México*, 2 tomos, Ed. Fuente cultural de México, 1954 (1880), p. 133.

Note1540. Jacqueline de Durand-Forest, *L'histoire de la vallée de Mexico...*, *op. cit.*, p. 144.

Note1541. Piltzintecuhtli, Piltzintli ou Teopiltzintli, est le fils d'Oxomoco et de Cipactónal, à qui l'on donne pour compagne une femme créée à partir de la chevelure de Xochiquetzal. Piltzintli est « *l'Enfant dieu* » ou le « *Dieu enfant* », qui est invoqué par María Sabina au cours des rituels chamaniques au moment de l'absorption des champignons sacrés. Piltzintecuhtli, selon Ruiz de Alarcón, participe aussi des multiples dénominations attribuées au cerf. (Cf. Hernando Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España*, Ed. SEP, México, 1988, p. 234).

Note1542. Garibay, *Historia de la literatura náhuatl*, *op. cit.*, p. 183.

Note1543. Gutierre Tibón, *Historia del nombre y de la fundación de México*, FCE, México, 1975, p. 424.

Note1544. *Ibidem*.

Note1545. Cecilio Robelo, dans son ouvrage sur la mythologie nahuatl, toujours à propos de l'étymologie des termes cités, nous informe sur l'origine et les déclinaisons de Toloatzin qui reçoit aussi le nom de Coltzin en tant que dieu de la tribu des Colhua à partir duquel ils forment le toponyme de Colhuacan ou Teocolhuacan. Ceci nous renvoie aux migrations Mexica, dont le point de départ se situe à Aztlan et à Colhuacan, ce qui renforce l'hypothèse que les Azteca seraient des Cáhita. Pour certains auteurs, Colhuacan signale la Montagne mythique des sept grottes, le Chicomóztoc, d'où sont sorties les tribus des Michuaca, des Tolteca, des Tepaneca, des Acolhua, des Chalca, des Huexotzinca, des Tlaxcalteca et des Mexica qui sont les derniers à en partir. Le Sonora, aujourd'hui divisé en deux États, Sinaloa et Sonora, apparaît comme une zone où les mouvements migratoires ont connu un flux important.

Note1546. Le Toloache est encore nommé, par les Nahua, Toloa, Toloachi, Toluache ou Tzintzintlápatl. Le Toloache est un datura qui appartient à la famille des Solanacées et sa présence est avérée sur tout le continent américain. Cette plante a joué un « rôle majeur dans la divination, les prophéties oraculaires, la sorcellerie, le diagnostic et la cure des maladies, sans oublier son rôle dans les rituels d'initiation pour les adolescents ». (Cf. Richard Evans Schultes, *Un panorama des hallucinogènes du nouveau monde*, Ed. L'esprit Frappeur, 2000, page 97). Au Mexique, son rôle religieux et thérapeutique est toujours très important, principalement chez les ethnies du Nord comme les Seri, Yaqui, Mayo, Tarahumara et Huichol ; Richard Evans Schultes complète cette liste en nommant les Algonquin, Yuma, Yokut, Luiseño, Zuñi, Jivaro, Chibcha, etc., groupes ethniques qui utilisent aussi cette plante pour ses vertus hallucinogènes et thérapeutiques.

Note1547. Gutierre Tibón, *Historia del nombre y de la fundación de México*, op. cit., p. 426.

Note1548. Christian Duverger, *La Méso-Amérique*, op. cit., p. 140.

Note1549. *Ibidem*.

Note1550. *Ibidem*.

Note1551. Tepeyolohtli ou Tepeyollotli, est le huitième des neuf Yoalteuctin, « Seigneurs de la nuit », qui se succèdent dans le Tonalámatl pour faciliter la distinction entre deux dates ou jours du même nom du Tonalámatl dans une même année solaire. Tepeyolohtli, dans cette fonction, prend le sens d'écho, c'est-à-dire la voix de la nuit qui, dans le silence nocturne, répercute les sons. Enfin, il rassemble, par sa qualité de « cœur de la montagne », le binôme « cœur du Ciel » et « cœur de la Terre », parce qu'il est la personnification des cœurs demeurant au Tlalocan.

Note1552. Xiuhtecutli renvoie au concept de la « mort-purification-création » et au corps complet entouré des 20 tonalli.

Note1553. Notons, d'ailleurs, que dans l'art glyptique des Olmeca apparaît déjà le glyphe de la croix de Saint-André, appelé aussi croix de Quetzalcóatl et que les Azteca utilisent pour désigner le glyphe Ollin ; symbole quadripartite signalant une croix qui prise dans un cartouche est le glyphe de la pierre précieuse. Ce glyphe représente aussi le Malinalli et le Tonacayotl. Toujours dans la symbolique de la croix, le signe du jour est figuré par un glyphe solaire en forme de fleur qui indique la répartition quadripartite de l'univers. L'encoche, en forme de V, reçoit le nom d'Acatl, « Roseau » (le nom calendaire de Quetzalcóatl), glyphe qui ressemble à une fleur de lys dont la correspondance avec le monde de la végétation et de la germination, restitue l'univers magique des fleurs.

Note1554. Alfredo López Austin associe, pour sa part, Nappatecutli au dieu de l'eau Tláloc, parce que ce dernier a le pouvoir de se dédoubler (les Tlaloque) pour emprunter les quatre arbres qui soutiennent le monde. Mais ce qui peut sembler contradictoire, dans cette association de Nappatecutli, de Xiuhtecutli et de Tláloc, c'est-à-dire de l'eau et du feu, ne l'est pas du tout ; le symbole le plus répandu, celui du quinconce ou de la croix de Quetzalcóatl, orne la coiffure de Tláloc sur la fresque de Tepantitla et se trouve reproduit aussi sur le bouclier « aux cinq pierres vertes » de Xiuhtecutli. Ainsi, il n'est nullement inconcevable que le symbole du quinconce représente à la fois l'eau et le feu, car il évoque les cinq arbres cosmiques par où circulent et s'unissent les forces astrales et chtoniennes. Il renvoie au complexe de la « mort-purification-création » par sa relation avec la « Maison des fleurs » et la « Maison de l'eau ».

Note1555. Christian Duverger, *La Méso-Amérique*, op. cit., p. 145.

Note1556. *Ibid.*, p. 155.

Note1557. Richard Evans Schultes, *Les plantes des dieux*, Ed. du Léopard, 1993, p. 151.

Note1558. Alfonso Fabila, *Las tribus yaquis de Sonora. Su cultura y anhelada autodeterminación*, op. cit., p. 222.

Note1559. Nous retrouvons ici l'expression de la chasse symbolique du Cerf associée au culte du maïs et du peyotl, déjà signalée par le père Andrés Pérez de Ribas.

Note1560. Les rituels secrets ou chamaniques nous sont restés inaccessibles, dû sans doute à la méfiance dont font preuve les Yaqui envers les yorim et au caractère propre des cérémonies qui sont destinées à ceux qui participent du monde magique.

Note1561. José Jiménez León, *Algunas plantas tóxicas de Sonora*, Ed. Unison, 1990.

Note1562. Ma. De Los Angeles Orduño, *En el País de los Yaquis*, op. cit., p. 206.

Note1563. Peter Furst, *Enciclopedia de las drogas psicoactivas*, Ed. Diana, 1995, p. 91.

Note1564. Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España*, op. cit., p. 594.

Note1565. *Ibid.*, p. 666.

Note1566. *Les plantes des dieux*, p. 70. Le *Genista canariensis* est une plante importée des Iles Canaries qui occupe une place très importante dans les cérémonies magiques des Yaqui. Ceci est très étonnant si l'on considère les Yaqui comme une ethnie ne connaissant pas l'usage des plantes hallucinogènes. Pourquoi s'encombrer d'une plante étrangère quand leur médecine traditionnelle propose des plantes avec des propriétés hallucinogènes ?

Note1567. Richard Evans Schultes, *Un panorama des hallucinogènes du nouveau monde*, op. cit., p. 108.

Note1568. A prendre dans le sens qui peut tout aussi bien emmener vers les domaines de l'inframonde que du supramonde.

Note1569. Alfonso Caso, Cecilio Robelo ou Jacques Soustelle expliquent que le terme « *cóatl* » a le double sens de « *serpent* » et de « *jumeau* » et qu'aujourd'hui les Mexicains l'écrivent « *cuate* ».

Note1570. Jean Chevalier et Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, op. cit., p. 867.

Note1571. Les peintures rupestres du paléolithique supérieur.

Note1572. Cecilio Robelo ajoute, que les Nahuatl, aussi surprenant que cela puisse paraître, ont découvert que la « *Grande Nébuleuse est à l'origine du système solaire* ». (Cf. *Diccionario de mitología nahuatl*, p. 754). Le Petit Robert nous donne sa définition : astron. « *La Galaxie : nébuleuse spirale composée d'une centaine de milliards d'étoiles dont le soleil, de gaz et de poussières interstellaires, se présentant à l'observateur terrestre sous la forme de la Voie Lactée* ». (Cf. *Le Nouveau Petit Robert*, Dictionnaires le Robert, Paris, 2000, p. 1111). La connaissance astronomique des Nahuatl est vraiment étonnante et renvoie aux formes spiralées des peintures rupestres qui, pour les Nahuatl, symbolisent la force créatrice du Serpent.

Note1573. Jean Chevalier et Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, op. cit., p. 870.

Note1574. *Ibid.*, pp. 867-868.

Note1575. *Ibid.*, p. 868.

Note1576. Géza Róheim, *Les portes du rêve*, op. cit., p. 118. Les Yuma de Californie font le même rapprochement entre le rêve et le mythe.

Note1577. Edward Spicer, *Los Yaquis. Historia de una cultura*, op. cit., p. 76.

Note1578. Bertrand Hell, *Possession et chamanisme. Les maîtres du désordre*, op. cit., p. 184.

Note1579. Enrique Florescano, *El mito de Quetzalcóatl*, op. cit., p. 241-242. Chez les Sioux nous retrouvons aussi la présence d'un grand serpent aquatique qui leur fait don du premier sac-médecine.

Note1580. Michel Boccara, *La part animale de l'homme*, op. cit., p. 88.

Note1581. *Ibidem*.

Note1582. Nahum Megged dans son livre, *El universo del Popol Vuh*, précise, à ce propos, que dans la Bible le mot « Ciel » offre deux significations : « *raqia* », c'est-à-dire quelque chose qui s'étend sur et divise, et « *shamáim* », qui signifie « *là-bas eaux* », c'est-à-dire « *eaux supérieures* ». Pour la création du ciel, le texte nous dit : « *Dieu fit la division entre les eaux sur le ciel et les eaux sous le ciel* ». L'océan et le ciel sont des miroirs qui se reflètent mutuellement. (Cf. Nahum Megged, *El universo del Popol Vuh. Análisis histórico, psicológico y filosófico del mito quiché*, Ed. Diana, México, 1991, p. 38). Les Nahua distinguent la même relation entre le ciel et l'eau, conceptualisée autour de leur perception du Cem-anahuac d'où surgit le monstre de la terre, Cipactli.

Note1583. Nahum Megged, suivant la théorie de Ferenczi, écrit : « *Le souvenir archaïque provient de l'époque où nous étions des êtres aquatiques ; étant passés plus tard à habiter la terre, il resta comme réminiscence le regret de la mer* ». (Cf. Nahum Megged, *El universo del Popol Vuh*, op. cit., p. 38).

Note1584. Nahum Megged dans la relation entre le serpent démiurge, le chaos et l'eau originels, écrit : *Il a existé dans le credo égyptien quatre couples de serpents identifiés avec le chaos : Abîme, Ténèbres, Invisible et Eaux primordiales* ». Nahum Megged précise enfin : « *Le démiurge créateur Atum lui aussi eut la forme d'un serpent. Dans un dialogue entre Osiris et Atum, ce dernier dit : ...je détruirai tout ce que j'ai créé. La terre retournera à Nun (l'incréé, le primordial). Je serai tout ce qui restera avec Osiris et je reprendrai la forme du serpent que les hommes ne connaissent pas, que les dieux ne voient pas* ». Le concept de l'incréé renvoie à notre réflexion sur « *l'ordre métaphysique* » et Ometéotl. En ce qui concerne les quatre serpents, Alfredo López Austin présente dans son livre, *Cuerpo humano e ideología*, un dessin du Codex Laud qui reproduit le « *corps* » d'un mort duquel se détachent quatre formes serpentes qui, selon son hypothèse, symbolisent les éléments fondamentaux de l'être humain.

Note1585. Dans la médecine traditionnelle des peuples amérindiens, l'air, sous son aspect de « *mauvais air* » ou de « *mauvais vent* », contient des entités minuscules et invisibles qui voyagent portées par le vent et provoquent les maladies ou les dérèglements physiques et psychiques. Chez les Yaqui, par exemple, la maladie du « *latido* » ou « *Jía-ps-i chépte waán-te* », qui signifie la vie, l'âme, l'esprit, que l'on traduit par le mot « *cœur* », est une maladie provoquée par un « *air ou vent froid* ».

Note1586. Nahum Megged fait référence aux cycles des mues de la peau du serpent.

Note1587. Nahum Megged, *El universo del Popol Vuh*, op. cit., p. 21.

Note1588. Jérémy Narby, *Le Serpent cosmique*, op. cit., p. 91.

Note1589. Jérémy Narby, *Le Serpent cosmique*, op. cit., p. 91.

Note1590. Miguel León-Portilla, *La pensée aztèque*, op. cit., p. 280.

Note1591. Jean Chevalier et Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, op. cit., p. 869.

Note1592. Jean Chevalier et Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, op. cit., p. 869.

Note1593. Cipactli, pour Orozco y Berra est un symbole qui fait référence aux traditions cosmogoniques. Sur les peintures il est représenté comme un être fantastique prenant la forme d'un poisson monstrueux, d'une grenouille aux mille bouches, d'un crocodile, d'un serpent, etc. Cipactli participe également à la formation du mot Cipactónal, qui littéralement signifie commencement des jours et signale la dualité des sexes dans ce rapport étrange qui fait de Cipactónal, soit une femme, soit un homme, selon les mythes consultés. Cipactli nous rappelle enfin l'instant primordial de la création, car il est le premier signe du calendrier inventé par le premier couple nommé Oxomoco et Cipactónal (premiers hommes de connaissance) qui selon le symbolisme du Tonalámatl (livre du tonalli) situe le point où les terres sont sorties des eaux pour former les continents.

Note1594. Cecilio Robelo, *Diccionario de mitología nahuatl*, op. cit., p. 94.

Note1595. Nahum Megged, *El universo del Popol Vuh*, op. cit., p. 22.

Note1596. Gutierre Tibón, dans son livre, *Historia del nombre y de la fundación de México*, fait remarquer que les étoiles et les hommes participent du même destin qui est d'être la nourriture du soleil.

Note1597. Antonio Lorenzo, *Misterios del México Prehispánico*, op. cit., p. 128.

Note1598. Chapulín est un vocable nahuatl qui signifie « Sauterelle ». Les Azteca, au cours de leur migration d'Aztlan vers la vallée de México, ont résidé pendant plusieurs années à Chapultépec, la « colline de la Sauterelle ».

Note1599. Quetzalcóatl participe de la même prophétie lors de son départ vers l'Orient.

Note1600. Mercedes de la Garza, *Le chamanisme Nahua et Maya*, op. cit., p. 118.

Note1601. *Ibidem*.

Note1602. *Ibid.*, p. 109.

Note1603. *Ibidem*.

Note1604. Alejandro Figueroa, *Por la tierra y por los santos*, op. cit., p. 258.

Note1605. *Ibid.*, p. 259.

Note1606. *Ibid.*, pp. 258-259.

Note1607. Un serpent similaire est décrit dans les mythes des Pápago, des Pueblo et des Cora du Nayarit.

Note1608. Alfredo López Austin signale également des nahualli portant une croix sur la partie supérieure du corps. (Cf. Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, op. cit., p. 420).

Note1609. Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, op. cit., p. 212.

Note1610. *Ibidem*. Nahum Megged dans son livre, *El universo del Popol Vuh*, fait également référence au souffle porteur de la vie comme le souffle primordial de Dieu qui prend aussi le sens d'âme et d'esprit.

Note1611. Chez les Chontales de l'Acayucan, il existe l'histoire d'un serpent cannibale à sept têtes.

Note1612. Manuel Sandomingo, *Historia de Sonora. Tiempos prehistóricos*, Investigaciones Históricas de Pusolana, Sonora, Hermosillo, 1953, p. 349.

Note1613. Cf. 2^{ème} partie. Yoawa, le monde ancestral des formes magiques et surnaturelles du pouvoir de la

terre, mais aussi le monde des animaux magiques et de la métamorphose.

Note1614. Alfredo López Austin, *Hombre-Dios*, *op. cit.*, p. 129.

Note1615. *Ibidem*.

Note1616. Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, INI, SEP, México, 1980 (1963), p. 157.

Note1617. Miguel León-Portilla, *La pensée aztèque*, *op. cit.*, p. 292.

Note1618. Jean Chevalier et Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, *op. cit.*, p. 770.

Note1619. Frank Waters, *Le livre du Hopi*, *op. cit.*, pp. 29-30.

Note1620. Chez tous les Indiens Pueblo, le « *chiffre quatre à une valeur sacrée. Il est le chiffre de la vérité. Beaucoup d'éléments rituels doivent être répétés quatre fois. Certaines cérémonies n'ont lieu que tous les quatre ans* ». (Cf. Jean Cazeneuve, *Les Indiens Zuñis. Les dieux dansent à Cibola*, *op. cit.*, p. 68).

Note1621. Miguel León-Portilla, *El destino de la palabra. De la oralidad y los glifos mesoamericanos a la escritura alfabética*, FCE, México, 1996, p. 79.

Note1622. *Ibid.*, p. 77.

Note1623. *Ibid.*, p. 83.

Note1624. Palemón Zavala Castro, *Apuntes sobre el dialecto yaqui*, Ed. Gobierno del Estado de Sonora, Hermosillo, 1989, p. 181.

Note1625. Ce vent est aussi appelé Cihuatecáyotl et Cihuapiltin qui, pour le deuxième terme, désigne les femmes déifiées parce qu'elles sont mortes en couches qui après leur enterrement sont veillées pendant quatre jours. Les Cihuapiltin accompagnent le soleil du zénith jusqu'au ponant, et descendent ensuite sur terre provoquer la terreur et la maladie auprès des macehuals. Pour se protéger des différents maléfices les macehuals font des offrandes aux temples des Cihuapiltin, appelés Cihuateocalli ou Cihuateopan, « *Temples des femmes* ». Enfin, les Cihuapiltin, au moment où le soleil arrive au zénith, accueillent ce dernier aux sons des cris de guerres et se parent d'armes pour le déposer avec précaution sur un Quetzalapancáyotl (un brancard orné d'une magnifique armure remise aux guerriers valeureux) et le remettre, par l'exécution de danses guerrières, au ponant.

Note1626. Huitztlampla est le lieu où se sont cachés les Centzon Huitznáhuac, fils de Coatlicue et frères de Huitzilopochtli.

Note1627. Cecilio Robelo, *Diccionario de mitología nahuatl*, *op. cit.*, p. 177.

Note1628. Alfredo López Austin, *Les paradis de brume*, *op. cit.*, p. 216.

Note1629. INI, *Diccionario Enciclopédico de la medicina tradicional mexicana*, tomo I, *op. cit.*, p. 171.

Note1630. *Ibid.*, p. 156.

Note1631. *Ibidem*.

Note1632. Francisco Plancarte y Navarrete, *Prehistoria de México*, *op. cit.*, p. 303.

Note1633. INI, *Diccionario Enciclopédico de la medicina tradicional mexicana*, tomo II, *op. cit.*, p. 565.

Note1634. Nigel Davies dit, à ce propos, que la « *caractéristique fondamentale du panthéon mexica réside dans la conceptualisation d'une déité duale, quadruple ou quintuple,...* », un principe de la dualité responsable de la grande complexité du système évoqué. (Cf. Nigel Davies, *El imperio azteca. El resurgimiento tolteca*, Alianza Editorial, 1992, p. 290).

Note1635. Dans les mythes yaqui la présence d'auxiliaires, surtout des animaux, est attestée dans une grande majorité des contes et légendes, par exemple, Bobok, le crapaud, qui apporte l'eau aux Yaqui. Dans les manifestations du yo aniya, nous notons la présence des Surem qui se transforment en esprits protecteurs prenant la forme de baleines, de sirènes, de fourmis et autres petits animaux qui trouvent refuge, dans la profondeur des mers ou dans le cœur des montagnes. Les Surem, ascendants des Yaqui, apparaissent donc aux Yaqui dans ces lieux de pouvoir du yo aniya.

Note1636. Alfredo López Austin, *Los paradisi de brume*, *op. cit.*, p. 223.

Note1637. *Ibid.*, p. 225.

Note1638. Miguel León-Portilla, *La pensée aztèque*, *op. cit.*, p. 86.

Note1639. Chez les Yaqui il existe une tradition orale qui fait référence à un comportement contemplatif dont le rituel a pour but des finalités bien spécifiques comme celle de « *perdre la peur* ». La personne intéressée par ce rituel doit se rendre dans un des lieux qui sont considérés comme yo jo'ara, c'est-à-dire un lieu de pouvoir du monde magique et ancestral des Yaqui.

Note1640. Miguel León-Portilla, *La pensée aztèque*, *op. cit.*, pp. 87-88.

Note1641. *Ibid.*, p. 88.

Note1642. *Ibidem.*

Note1643. Laurette Séjourné, *Pensamiento y religión en el México antiguo*, *op. cit.*, p. 102.

Note1644. Le site de Tollan Xicocotitlan ou de Tula dans l'état d'Hidalgo, adhère également au référent quadripartite et a été décrit par Sahagún et d'autres chroniqueurs, comme une métropole vestige de la beauté et de la splendeur des arts Tolteca. Sahagún dans son livre, *Historia de las cosas de Nueva España*, écrit : « *Había también un templo que era de su sacerdote llamado Quetzalcóatl, mucho más pulido y precioso que las casas suyas, el cual tenía cuatro aposentos : el uno estaba hacia el oriente, y era de oro, y llamábanle aposento o casa dorada, porque en lugar del encalado tenía oro en planchas y muy sutilmente enclavado ; y el otro aposento estaba hacia el poniente, y a éste le llamaban aposento de esmeraldas y de turquesas, porque por dentro tenía pedrería fina de toda suerte de piedras, todo puesto y juntado en lugar de encalado, como obra de mosaico, que era de grande admiración ; y el otro aposento estaba hacia el mediodía, que llaman sur, el cual era de diversas conchas mariscas, y en lugar del encalado tenía plata, y las conchas de que estaban hechas las paredes, estaban tan sutilmente puestas que no parecía la juntadura de ellas ; y el cuarto aposento estaba hacia el norte, y este aposento era de piedra colorada y jaspes y conchas muy adornado ».* (Cf. Sahagún, livre X, Chap. XXIX, *op. cit.*, p. 595). Pour Christian Duverger, il est actuellement difficile à admettre, même si on prend en considération l'état de dégradation des monuments, que ce site ait pu abriter le fabuleux « *temple aux quatre sanctuaires gou-vernans les quatre vents, avec ses murs couverts de plaques d'or à l'est, incrustés de nacre et d'argent au sud, revêtus de mosaïques de pierre verte à l'ouest et de jaspe et de corail au nord* », que Sahagún a décrit dans son livre. (Cf. Christian Duverger, *La Méso-Amérique*, *op. cit.*, p. 347).

Note1645. Nous faisons allusion aux Chichimeca, terme réunissant plusieurs peuples qui vivaient au nord dans une région aujourd'hui dénommée par les spécialistes Aridamérica qui regroupait les Nahua-chichimeca, les

Otonchichimeca ou les Cuexteca-chichimeca. Ce terme sert également à désigner des peuples hautement civilisés comme les Nonoalca-chichimeca ou les Tolteca-chichimeca.

Note1646. Xavier Noguez, « La zona del Altiplano central en el Posclásico : la etapa tolteca », *Historia Antigua de México*, vol. 3, Linda Manzanilla y Leonardo López Luján, Ed. INAH, 1995, p. 215. Le système de « *caja-espiga* » est un procédé qui utilise un tenon central entrant dans une mortaise circulaire.

Note1647. Garibay, *Historia de la literatura náhuatl*, *op. cit.*, p. 116.

Note1648. Itzpapálotl, la déité stellaire des tribus du nord est appelée aussi Tzitzímitl.

Note1649. Eduardo Matos Moctezuma, *Muerte a filo de obsidiana. Los Nahuas frente a la muerte*, Ed. FCE, 1996, p. 17.

Note1650. *Ibid.*, p. 21.

Note1651. *Ibid.*, p. 8.

Note1652. Les missionnaires, dès les premiers contacts, dans leur rigidité manichéenne, ont immédiatement associé le Mictlán avec l'enfer. Il renferme également la thématique du quatre, car c'est seulement au bout de quatre ans que les âmes des défunts, après avoir souffert dans les neuf lieux de l'inframonde, reçoivent le soulagement ultime.

Note1653. Alfonso Caso, *El pueblo Sol*, *op. cit.*, p. 47.

Note1654. Tzontémoc, pour Alfonso Caso est un éponyme de Tzitzimime, car tous les deux représentent les planètes qui, dissociées du mouvement des autres étoiles, les Centzon Mimixcoa et les Centzon Huitznáhuac, tombent au ponant pour se transformer en monstres terrifiants et dévorer les hommes ; par exemple, les jaguars du premier soleil qui ont dévoré les géants. Eduardo Matos Moctezuma dit de Mictlantecuhtli, « *Seigneur de la contrée des morts* », qu'il prend aussi le nom de Tzontémoc et d'Aculnahuácatl.

Note1655. Le Mictlan est également soumis à la pluralité des dieux doubles où en plus du couple originel des ténèbres, celui qui réside au Chiconauhmiclan et qui porte le double nom de Mictlantecuhtli/Mictecacíhuatl, nous trouvons d'autres dieux doubles comme Ixpuzteque, « *Celui qui a le pied cassé* », et sa contrepartie féminine Nezoxochi, « *Celle qui lance des fleurs* » ; Nextepeua, « *Celui qui arrose de cendres* », et Micapetlacalli, « *Caisse de mort* » ; Tzontémoc, « *Celui qui est tombé la tête la première* », et Chalmecacíhuatl, la « *Sacrificatrice* », etc.

Note1656. Le double visage d'Ometéotl, par le port du masque, se superpose peut-être à la danse yaqui des Pajkoola où le masque porté par les quatre danseurs, détermine leur dualité.

Note1657. Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España*, *op. cit.*, p. 600.

Note1658. Christian Duverger, *La Méso-Amérique*, *op. cit.*, p. 349.

Note1659. Cecilio Robelo, *Diccionario de mitología nahuatl*, *op. cit.*, p. 222.

Note1660. Susana Carón, *Quetzalcóatl à travers les cultures...*, *op. cit.*, p. 120.

Note1661. Yoohue, qui est le « *Pueblo mayor* », et les Cobanahua, qui sont les Gouverneurs, représentent, dans le système théocratique des Yaqui, l'autorité civile.

Note1662. Manuel Sandomingo, *Historia de Sonora. Tiempos prehistóricos*, *op. cit.*, p. 341.

Note1663. Cecilio Robelo, *Diccionario de la mitología nahuatl*, *op. cit.*, p. 244.

Note1664. Les autres édifices de l'Acropole sont : A) Jeu de balle n°2. B) Autel central. C) Pyramide du soleil. D) Grand portique. E) Temple de Tlahuizcalpantecuhtli. F) Palais incendié. G) Jeu de balle n°1.

Note1665. Christian Duverger, *La Méso-Amérique*, *op. cit.*, p. 350.

Note1666. Xavier Noguez, « La zona del Altiplano central en el Posclásico : la etapa tolteca », *Historia Antigua de México*, vol. 3, *op. cit.*, p. 216.

Note1667. Chac mool est un terme d'origine maya et il désigne un haricot rouge hallucinogène. (Cf. Christian Duverger, *La Méso-Amérique*, *op. cit.*, p. 352).

Note1668. Xavier Noguez, « La zona del Altiplano central en el Posclásico : la etapa tolteca », *Historia Antigua de México*, vol. 3, *op. cit.*, p. 217.

Note1669. Jacqueline de Durand-Forest, *L'histoire de la vallée de México...*, *op. cit.*, p. 435.

Note1670. *Ibidem*.

Note1671. *Ibid.*, p. 446.

Note1672. La Voie Lactée, pour les Nahuatl, représente la scène cosmique où se déroulent les drames des principes identiques et contraires, ceux de la Dualité provoquant les phénomènes énigmatiques des mouvements célestes.

Note1673. Yolotl Gonzalez Torres, *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*, *op. cit.*, p. 192.

Note1674. L'histoire du déluge que l'on retrouve dans la plupart des mythes amérindiens, comme ceux des Sia, des Yaqui, des Navajo, des Nahuatl, etc.

Note1675. Ángel María Garibay dans son livre, *Historia de la literatura náhuatl*, mentionne un poème, qui malheureusement n'est pas inséré, qui évoque la rencontre de Mixcōatl avec Chimalma, la mère de Quetzalcōatl, mais aussi celle du cerf bicéphale avec les deux fils de Mixcōatl, Xiuhnel et Mimich.

Note1676. Jacqueline de Durand-Forest, *L'Histoire de la vallée de México...*, *op. cit.*, p. 446.

Note1677. *Ibid.*, p. 436.

Note1678. Hernando Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España*, Ed. SEP, México, 1988, p. 99.

Note1679. Les Yaqui au cours des cérémonies du Carême ont un comportement identique quant à l'utilisation des ramures et des guirlandes de fleurs ainsi qu'au cours de l'exécution de saynètes comiques et bouffonnes par les danseurs Pajkoola.

Note1680. Luis Reyes García et Lina Odena Güemes, « La zona del Altiplano central en el posclásico : la etapa chichimeca », *Historia Antigua de México*, vol. 3, *op. cit.*, p. 252.

Note1681. Fray Bernardino Sahagún dans, *Historia General de las cosas de Nueva España* à la page 386, écrit à ce propos que l'enfant qui vient de naître est ensuite lavé par la sage femme dont l'exhortation prononcée au nom de Chalchiuhtlicue mentionne le diphrasisme in matlallatl in tozpalatl, car il écrit : « Y luego metía en el agua a la criatura y decía : Entra hijo mío — o hija mía — en el agua, que se llama **metlálac** y **tuxpálac** ; láveos en ellas, límpieos él que está en todo lugar, y tenga por bien de apartar de vos todo el mal que traéis

desde antes del principio del mundo. Váyase fuera, apártese de vos lo malo que os ha pegado vuestra madre y vuestro padre ».Tozpalatl indique également le 68ème édifice des 78 que comprenait le Templo Mayor de México, où coulait une source très appréciée par les Prêtres. Matlallatl ou Matlatlatl, comme Tozpalatl, est un toponyme qui signale une source dans l'enceinte du Templo Mayor.

Note1682. Zéno Bianu et Luis Mizón, *op. cit.*, p. 19.

Note1683. Laurette Séjourné, *Pensamiento y religión en el México antiguo*, *op. cit.*, p. 101.

Note1684. Jacqueline de Durand-Forest, en citant E. Seler, écrit que « *l'arbre en fleur coupé en deux, placé au dessous de la déesse Itzpapálotl... symbolise le xochitl icacan (le lieu où sont les fleurs), c'est-à-dire le paradis de l'ouest, où habitent les divinités de la terre et du maïs, mais c'est aussi le Teocolhuacan, le lieu d'origine des Chichimèques* ». Itzpapálotl se retrouve donc au centre sur une position qui indique l'origine de l'élévation cosmique que le cœur de Quetzalcóatl, métamorphosé en Quetzalpapálotl, « *Pa-pillon précieux* », pour devenir Vénus, symbolise à merveille.

Note1685. Étymologie inconnue ; Gutierre Tibón, pour sa part, traduit Quilaztli par « *Qui accroît l'herbe verte* ».

Note1686. Gutierre Tibón, *Historia del nombre y de la fundación de México*, *op. cit.*, p. 524.

Note1687. Cette histoire est en relation avec la prophétie de la découverte de Tenochtitlan.

Note1688. Cihuacóatl/Quilaztli, est la divinité qui moule les os des morts pour créer la nouvelle humanité.

Note1689. Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España*, *op. cit.*, p. 379.

Note1690. *Ibidem*.

Note1691. *Ibid.*, p. 380.

Note1692. Gutierre Tibón, *Historia del nombre y de la fundación de México*, *op. cit.*, p. 527.

Note1693. Cecilio Robelo, dans son ouvrage sur la mythologie nahuatl, donne une description très détaillée des pratiques rituelles au moment de l'enterrement des femmes mortes en couches. Le corps de la Cihuapipiltin est alors porté par le mari, sur ses épaules, entouré par les prêtresses et tous les autres membres du cortège qui, pour le défendre, sont armés du bouclier et de l'épée. Ainsi, désireux d'acquérir les pouvoirs des Cihuapipiltin, les Telpochtin, les « *jeunes hommes* », tentent de s'emparer du corps et lui couper le doigt majeur de la main gauche et les cheveux, pour en faire les précieuses reliques qui feront d'eux des hommes vaillants et de puissants guerriers sur les champs de bataille. Le mari et les amis, après l'enterrement, veillent le corps pendant quatre jours pour éviter que l'on ne le vole. Les Tomamacpalitotique, les « *Sorciers voleurs* », constituent un danger, car ils tentent de subtiliser le corps et de lui couper le bras gauche.

Note1694. Gutierre Tibón, *Historia del nombre y de la fundación de México*, *op. cit.*, p. 521.

Note1695. Ixcuinan ou Ixcuina, étymologie inconnue selon Cecilio Robelo.

Note1696. Cecilio Robelo fait remarquer que ces quatre sœurs ainsi que certains dieux, dont Quetzalcóatl, se placent face à l'Est pour indiquer l'orient par où apparaît Nanahuatzin métamorphosé en Soleil, lors de la création du cinquième Soleil à Teotihuacan.

Note1697. Gutierre Tibón traduit Tezcatzóncatl par « *Celui de la maison des miroirs sur le toit* » et Cecilio Robelo par « *Celui à la chevelure comme un miroir ou brillante* ».

Note1698. Tochtli, le « *Lapin* », outre la divinité de l'enivrement, du maguey, du pulque, de la lune, de la fertilité, est une créature magique comparée au guerrier. Gutierre Tibón cite le chant de Macuilxóchtli et insère ce vers : « *A Tezcatzonco est né le guerrier, le lapin ; créé par mon dieu* ». Ceci est d'ailleurs confirmé par une photographie dans son livre, *Historia del nombre y de la fundación de México*, intitulée « *le lapin et la guerre* ». C'est une figurine en jadéite d'un lapin assis ; de son giron émerge la tête d'un guerrier Aigle appartenant à l'Ordre des Chevaliers voué au culte du soleil. De nouveau apparaît la relation ésotérique entre le soleil et la lune.

Note1699. Gutierre Tibón, *Historia del nombre y de la fundación de México*, *op. cit.*, p. 257.

Note1700. *Ibidem*.

Note1701. *Ibid.*, p. 238.

Note1702. Les Tezcatlipoca renvoient au principe du « *un* » qui se dédouble car, par leur opposition, ils signalent la prédominance alternée des quatre orientations du monde qui, par leur alternance, indiquent la cinquième direction où prend forme l'axe de convergence qui mène vers le domaine de la « *méta-conscience* ».

Note1703. Miguel León-Portilla, *La pensée aztèque*, *op. cit.*, p. 160.

Note1704. Ce récit relate d'une certaine façon la défaite de l'ancienne tradition philosophique, prônée par Quetzalcóatl, devant les nouveaux conquérants, qui instaurent le culte mystico-militariste au Soleil par le sacrifice du liquide précieux.

Note1705. Gutierre Tibón, *Historia del nombre y de la fundación de México*, *op. cit.*, p. 335.

Note1706. *Ibid.*, p. 347.

Note1707. Gutierre Tibón introduit, à partir d'un jeu de mots intraduisible en français de Nebrija (1492), « *Pares de la mujer que pare* », la notion du double où « *pares* » a le double sens en espagnol de placenta et de paires, c'est-à-dire deux unités, et « *pare* » du verbe « *parir* », celui d'accoucher. Gutierre Tibón, à propos de l'origine du terme Xicco, joue donc sur la notion du double : pour évoquer le placenta et l'amnios, il utilise un autre mot espagnol « *secundinas* » qui contient cette même idée de double.

Note1708. Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España*, *op. cit.*, p. 385.

Note1709. Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España*, *op. cit.*, p. 385.

Note1710. *Ibidem*.

Note1711. Gutierre Tibón, *Historia del nombre y de la fundación de México*, *op. cit.*, p. 348.

Note1712. Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, *op. cit.*, p. 124.

Note1713. Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España*, *op. cit.*, p. 384.

Note1714. En espagnol calabasse se dit calabaza, mais en Amérique on utilise, en plus de calabaza, jícara, güira, cujete, etc. Au Nouveau Mexique vit d'ailleurs une tribu qui se nomme les Jicarillas, indiens issus du groupe Apache.

Note1715. Enrique Florescano, *Memoria mexicana*, *op. cit.*, p. 60.

Note1716. Gordon R. Wasson, *El hongo maravilloso : Teonanacatl*, *op. cit.*, p. 292.

Note1717. Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología, op. cit.*, p. 65.

Note1718. *Ibidem.*

Note1719. Yolotl González Torres, *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica, op. cit.*, p. 179.

Note1720. José López-Portillo, *Quetzalcóatl, op. cit.*, p. 22.

Note1721. Christian Duverger, *La Méso-Amérique, op. cit.*, p. 421.

Note1722. Christian Duverger, *La Méso-Amérique, op. cit.*, p. 420.

Note1723. *Ibid.*, p. 421.

Note1724. Main en yaqui se dit mamni.

Note1725. Christian Duverger, *La Méso-Amérique, op. cit.*, p. 421.

Note1726. Christian Duverger précise à propos du cœur que, « *des origines à l'époque toltèque, il est représenté par un glyphe trilobé qui exprime clairement sa relation avec le chiffre 3* ». (Cf. Christian Duverger, *La Méso-Amérique, op. cit.*, p. 421).

Note1727. L'offrande du Chalchihuatl répond à la vision du monde défendue par Quetzalcóatl ; la quête de la dualité passe par l'iridescence de la « *fleur céleste* » qui libère la matière du feu intérieur.

Note1728. Yolotl González Torres, « La religiosidad de los mexicas », in *Nuestros orígenes*, Isabel Tovar de Arechederra et Magdalena Mas, CNCA, México, 1994, p. 190.

Note1729. Alfredo López Austin, *Les paradis de brume, op. cit.*, p. 202.

Note1730. Alfredo López Austin, *Les paradis de brume, op. cit.*, p. 204.

Note1731. Ce procédé stylistique traduit une conceptualisation qui révèle l'importance du Tlalxicco, le nombril de la terre, car il situe l'axe d'union entre le visible et l'invisible. Tlaltecuhltli comme il est sur la partie non visible des œuvres sculptées, symbolise le monde de l'invisible, c'est-à-dire l'inframonde.

Note1732. Gutierre Tibón, *Historia del nombre y de la fundación de México, op. cit.*, p. 267.

Note1733. Edward Spicer, *Los Yaquis. Historia de una cultura, op. cit.*, p. 377.

Note1734. Palemón Zavala Castro, Leticia Varela, etc.

Note1735. García Wikit Santos, sans être considéré comme un torocoyori, a mauvaise réputation auprès des siens, à cause de son rôle d'informateur des blancs. L'ethnologue, mis au courant de ce différend, peut avoir tendance à privilégier un excès de méfiance à l'encontre de ce personnage atypique et mettre en doute la véracité des informations obtenues. En réalité, la question est de savoir si le sentiment de défiance, exprimé par les autorités yaqui à l'encontre de García Wikit, provient du fait qu'il transforme la vérité mythique de leur tradition orale ou au contraire du fait qu'il donne trop d'informations aux blancs.

Note1736. Palemón Zavala Castro, *Apuntes sobre el dialecto yaqui*, Ed. Gobierno del Estado de Sonora. INAH, Hermosillo, 1989, p. 5.

Note1737. Santos García Wikit dénombre 90 chants pour la danse du Cerf et à notre connaissance moins d'une dizaine de chants seraient traduits en espagnol.

Note1738. Crescencio Buitimea Valenzuela.

Note1739. Cf. 2^{ème} partie.

Note1740. Dans certains mythes des Indiens Pima et Pápago, ainsi que chez les Cochiti, nous retrouvons cette histoire d'un Aigle mangeur d'hommes. (Cf. Ma. Eugenia Olavarría, *Análisis estructural de la mitología yaqui, op. cit.*, p. 68).

Note1741. Le dieu du vent et de la pluie dans la mythologie yaqui se nomme Yuku. Nous avons déjà signalé le rôle de Yuku dans la perception cosmogonique des Yaqui où celui-ci, par sa relation avec Bobok, la créature subaquatique, représente le monstre de la terre, créature qui fonde la dualité de Yuku car il est en même temps dans le supra et dans l'infra.

Note1742. Alfonso Fabila, *Las tribus yaquis de Sonora. Su cultura y anhelada autodeterminación, op. cit.*, p. 254.

Note1743. Il s'agit bien sûr de Suawaka, mais orthographié différemment dans ce conte.

Note1744. José López-Portillo, *Quetzalcóatl, op. cit.*, p. 22.

Note1745. Gutierre Tibón, *Historia del nombre y de la fundación de México, op. cit.*, p. 260.

Note1746. Gutierre Tibón considère que les quatre oiseaux aux ailes déployées portant au centre de leur corps les quatre glyphes des quatre porteurs d'années sont des aigles. Cela n'est pas forcément en contradiction avec la description d'Antonio Lorenzo, car nous savons que les oiseaux, ainsi que les papillons et les fleurs sont les emblèmes symboles du soleil.

Note1747. Les représentations stylistiques d'aigles et de jaguars dévorant des cœurs humains, symbolisent soit l'élévation du cœur (dans la bouche de l'aigle) vers l'univers de l'origine céleste, soit sa chute (dans la bouche du jaguar) vers les ténèbres de l'inframonde.

Note1748. Dans le *Popol Vuh*, Vukub Cakix, « *Principal Ara* », représente également le feu solaire car il est considéré par les Maya et les Tzotzil comme le Dieu-Soleil. Vukub Cakix, qui a usurpé le titre de Cabahuil, le « *Cœur du Ciel* » (Ometéotl pour les Nahuatl) est tué par Hunahpu, « *Maître magicien* », et Ixbalanqué, « *Petit sorcier* ».

Note1749. Gutierre Tibón, *Historia del nombre y de la fundación de México, op. cit.*, p. 305.

Note1750. Raphaël Girard, *L'ésotérisme du Popol Vuh, op. cit.*, p. 19.

Note1751. Antonio Lorenzo, *Misterios del México Prehispánico, op. cit.*, p. 171.

Note1752. Les Yoalteuctin, « *Seigneurs de la nuit* », sont neuf divinités qui se succèdent pour différencier deux dates du même nom dans le calendrier — à ne pas confondre avec les Tonalteuctin, « *Seigneurs du jour* », treize divinités qui sur le même principe se succèdent pour introduire un autre élément de divination à chacune des treizaines du calendrier. Les Tonalteuctin sont également associés à douze volatiles et un papillon.

Note1753. Seigneurs de la nuit qui, dans d'autres versions, prennent les noms d'Iztecuhyohuatl, d'Iztli, « *l'obsi-dienne* », pour Técpatl et de Piltzintecuhyohua ou Piltzintecuhtli, le « *Dieu enfant* », pour Xóchitl.

Note1754. Le Ceiba est l'arbre connu sous le nom de Fromager.

Note1755. Seigneurs de la nuit connus aussi sous les noms de Centecuhyohua, pour Centéotl et de Mictlantecuhyohua, le « *Seigneur des morts* », pour Miquiztli, la « *mort* ».

Note1756. Huehuetl est aussi le nom d'un des instruments de musique utilisés par les Mexica.

Note1757. Seigneurs de la nuit dont les noms sont également Chalchiuhtlicue, pour Atl et Tlazolyohua, pour Tlazoltéotl.

Note1758. Seigneurs de la nuit dénommés aussi Tepeyoloyohua, pour Tepeyoltli et Quiauhteucyohua ou Quiahuitl, la « *pluie* », pour Tláloc.

Note1759. Yacatecutli, le « *Seigneur du grand nez ou le Guide* », celui qui va devant comme le nez (pour expliquer cette dénomination un peu particulière) est un dieu qui prend aussi les noms de Yacacoliuhqui, « *Nez tordu* » et de Yoaltecutli ou Yoalteuctin, le « *Seigneur de la nuit* ». Yoalteuctin par cette appellation introduit les neuf hypostases (Xiuhtecutli Tletl, Técpatl, Xóchitl, Centéotl, Miquiztli, Atl, Tlazoltéotl, Tepeyolotli et Tláloc Quiahuitl) qui sont responsables du mouvement giratoire qui crée la fleur cosmique du corps. Yacatecutli est le dieu des Pochteca et d'une étoile qui se nomme Yacahuiztli, « *Principe et Guide* », dieu dont l'apparition est aussi ancienne que celle de Xiuhtecutli et de Huehuetéotl. De plus, Yacahuiztli, pour se centrer sur son aspect astral, indique avec Yoaltecutli les trois étoiles de la ceinture d'Orion qui prennent aussi le nom de mamalhuaztli, bâtons utilisés pour faire du feu. Les correspondances entre les termes cités renvoient de nouveau à l'action du feu intérieur ou plutôt à l'origine stellaire du corps. Enfin, pour préciser un détail important autour de la symbolique du bâton, les Pochteca ont entre leurs mains des bâtons, le Oatli ou le Xonecuilli, qu'ils vénèrent comme symboles du dieu Yoaltecutli, bâtons qui figurent les instruments de leur autorité.

Note1760. Le mythe yaqui des « *Cinq frères rapiécés* », propose une histoire où les aventures des frères créent des similitudes intéressantes avec les fonctions réelles ou symboliques des Pochteca.

Note1761. Le mythe nahuatl du Déluge comporte aussi un récit où à la fin du quatrième Soleil (Âge du monde), sous l'autorité de la déesse Chalchiuhtlicue, le ciel s'effondre sur la terre. Ometéotl donne alors l'ordre à Tezcatlipoca et à Quetzalcóatl de séparer le ciel et la terre en l'année « *Un lapin* », tâche qu'ils accomplissent en empruntant le nombril de la terre, doublement figuré par Tlaltecuhli. A partir du centre ils creusent quatre tunnels qui les guident vers les quatre points du mouvement solaire et là ils se transforment en deux immenses arbres pour soutenir le ciel. Tezcatlipoca et Quetzalcóatl figurent alors les positions solsticiales du soleil qui élabore la croix en X situant le point de départ et le point de retour vers l'origine de leur action. Pour récompense, Tezcatlipoca et Quetzalcóatl reçoivent de la part d'Ometéotl le titre de Seigneurs du ciel et des étoiles, et la Voie Lactée signale dorénavant le chemin parcouru par les deux divinités.

Note1762. Xonecuilli à cause de son étymologie exacte doit se traduire par « *pied tordu* », mais c'est aussi le nom d'un pain en forme de zigzag qui est offert au cours des nombreuses fêtes organisées pour honorer les dieux, par exemple Xochipilli ou les Cihuapiltin. Les offrandes de pains, qui sont décorés de différentes figures, tels que des papillons, des éclairs qui tombent du ciel, etc. sont déposées dans les Temples ou à la croisée des chemins.

Note1763. Sahagún, *Historia General del las cosas de Nueva España*, op. cit., p. 46.

Note1764. Le Calpulli est le 78ème et dernier édifice du Templo Mayor de México. Les « *Principales* » et « *Ofi-ciales* » s'y rendent pendant quatre jours pour jeûner et effectuer leurs pénitences.

Note1765. Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España*, op. cit., p. 915.

Note1766. Weston La Barre, *El culto del peyote*, Premia Editora, México, 1987, p. 58.

Note1767. *Ibidem*.

Note1768. *Ibid.*, p. 198.

Note1769. Cf. 3ème partie. Fig. 56.

Note1770. Laurette Séjourné, *Pensamiento y religión en el México antiguo*, *op. cit.*, p. 188.

Note1771. Susana Caron, *Quetzalcóatl à travers les cultures...*, *op. cit.*, p. 120.

Note1772. Chimalma se décompose en chimal, écusson ; máitl, main, c'est-à-dire « *Celle avec la main (qui protège) comme un écusson* ».

Note1773. Les quatre Teomama sont Tezacóatl, « *Serpent miroir* », qui porte dans son dos Huitzilopochtli, Cuauhcóatl, « *Serpent aigle* », Apanécatl, « *Celui qui traverse les rivières* » et Chimalma, la femme, qui dans cet ordre vont derrière Tezacóatl portant chacun un quimilli avec les objets et les ornements sacrés. Le glyphe que chacun des quatre Teomama porte au-dessus de la tête symbolise son nom.

Note1774. La multiplicité des appellations de la Dualité suprême renvoie, pour en découvrir le principe, à l'aspect fondamental d'Ometéotl qui est « *l'incrée* », le non-déterminé. D'ailleurs, « *l'origine de tout ce qui existe se situe dans une période informe, plongée dans l'obscurité, et que, dans ce laps de temps pré-cosmique, immergé dans les ténèbres, les forces divines commencèrent à agir* ». (Cf. Miguel León-Portilla, *La pensée aztèque*, *op. cit.*, p. 124).

Note1775. Cette opposition signale à nouveau la dualité d'Ometéotl car Quetzalcóatl participe aussi, par sa dénomination de Yohualli-Ehécatl, au principe cosmique du dédoublement ; cette désignation de Yohualli-Ehécatl est encore une autre façon de nommer Ometéotl.

Note1776. Walter Krickeberg, *Las antiguas culturas Mexicanas*, FCE. México, 1985, p. 136.

Note1777. Les pierres, les bâtons, les flèches, le propulseur, etc.

Note1778. Cuauhcíhuatl, « *femme Aigle* », qui n'est autre que Quilaztli, « *Héron vert* », mais dont l'étymologie incertaine ne nous permet pas d'affirmer qu'il s'agit vraiment pour cette dernière d'un oiseau.

Note1779. Walter Krickeberg, *Las antiguas culturas Mexicanas*, *op. cit.*, p. 143.

Note1780. Nous avons déjà précisé que les guerriers morts au combat, au bout de quatre ans, se transforment en oiseaux et accompagnent la course du soleil du levant au zénith, point de rencontre où les Mochiuaquetzque prennent le relais, tandis que les guerriers se dispersent et vont butiner comme des papillons les fleurs des jardins célestes.

Note1781. Chantico, « *Dans le foyer* » (le feu bien sûr), est également une divinité qui prend l'apparence d'un papillon car elle est, dans la notion de dualité, une des déesses du feu qui simultanément sont des déesses stellaires. Elle porte en outre l'ornement du atl tlachinolli, la dyade de « *l'eau, le feu* », sur sa coiffure.

Note1782. Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España*, *op. cit.*, p. 461.

Note1783. *Ibidem*.

Note1784. Le concept « *d'image vivante* » symbolise vraiment la désignation du dieu par l'homme ou par la femme qui se substitue à la divinité pour en être la personnification, substitution qui en fait provoque la symbiose entre le dieu/homme ou l'homme/dieu, pour former son unité.

Note1785. Teomama, « *acte de porter un Dieu* ». Cecilio Robelo nous informe que c'est Huitzilopochtli qui, au moment du départ du peuple Mexica, sollicite la création de cet Ordre des Teomama pour que l'image de sa divinité, dans le dos du premier Teomama, ouvre le chemin vers le lieu de leur destination.

Note1786. Les masques nous réinscrivent dans la thématique de la dualité avec Tezcatlipoca et Tezcatlanextia qui dévoilent le double visage d'Ometéotl, mais aussi dans celle du nahualisme avec Xochipilli qui porte le masque de Coxcoxtli (une espèce de perdrix du Tropique) et Quetzalcóatl qui porte le masque du monstre Cipactli. Il s'agit d'un animal terrifiant que ses représentations font ressembler à un dragon, à un caïman, etc., reptile fantastique qui synthétise le ciel, la terre et l'eau. Xochipilli en plus du masque porte une peinture faciale autour de la bouche dont le dessin symbolise un papillon qui rappelle sa relation avec le feu et le soleil ; il entretient aussi un rapport direct avec le maïs, et sous l'invocation de Macuilxóchitl, Xochipilli signale le dieu des fleurs, de la danse, du chant et des jeux, tenant dans sa main le « *yolotopilli* », le bâton de son autorité ou pouvoir, dont la pointe traverse un cœur humain. Xochipilli est aussi le nom de l'homme (dont l'un des autres noms est Teocipactli), qui, avec Xochiquetzal, la femme, forment un couple. Ils sont les seuls rescapés du Déluge, le Atonatiuh, « *Soleil d'eau* », et trouvent refuge sur une montagne du nom de Colhuacan.

Note1787. Walter Krickeberg, *Las antiguas culturas Mexicanas*, *op. cit.*, p. 127.

Note1788. Les papillons de jour et les papillons de nuit.

Note1789. Les Tonalteuhctin, « *Seigneurs du jour* », sont Xiuhtecutli, Tlaltecuhctli, Chalchiuhtlicue, Tonatiuh, Tlazoltéotl, Mictlantecuhctli, Centéotl, Tlalocantecuhctli, Quetzalcóatl, Tezcatlipoca, Chalmecatecuhctli, Tlahuizcalpantecuhctli, Citlalicue.

Note1790. Christian Duverger nous éclaire sur l'étymologie du mot ollin ou ullin qui, dans son sens premier, fait référence au caoutchouc, le latex d'un arbre de la famille des moracées, une substance sacrée qui était utilisée pendant les rituels cérémonieux pour imbiber les offrandes de papier, les corps et les visages, etc. Ollin c'est aussi la balle de caoutchouc qui sert à jouer au tlachtli, jeu qui restitue le mouvement du firmament cosmique.

Note1791. Tlacotontli et Zacatontli, que l'on peut aussi écrire Tlacotzontli et Zacatzontli.

Note1792. Cecilio Robelo, *Diccionario de mitología nahuatl*, *op. cit.*, p. 860.

Note1793. Gutierre Tibón, *Historia del nombre y de la fundación de México*, *op. cit.*, p. 495.

Note1794. *Ibid.*, p. 523.

Note1795. Walter Krickeberg, *Las antiguas culturas Mexicanas*, *op. cit.*, p. 131.

Note1796. Hermann Beyer, « Unidad o pluralidad de dioses », *De Teotihuacan a los Aztecas. Antología de fuentes e interpretaciones históricas*, Miguel León-Portilla, Lecturas Universitarias n° 11, Ed. UNAM, México, 1983, p. 548.

Note1797. Luis Reyes García et Lina Odena Güemes, « La zona del Altiplano central en el posclásico : la etapa chichimeca », *Historia Antigua de México*, vol. 3, *op. cit.*, p. 253.

Note1798. Alejandro Figueroa, *Por la tierra y por los santos*, Ed. Culturas Populares de México, 1994, p. 54.

Note1799. Luis Reyes García et Lina Odena Güemes, « La zona del Altiplano central en el posclásico : la etapa chichimeca », *Historia Antigua de México*, vol. 3, *op. cit.*, p. 254.

Note1800. Cecilio Robelo, *Diccionario de mitología nahuatl*, *op. cit.*, p. 491.

- Note1801. Gutierre Tibón, *Historia del nombre y de la fundación de México, op. cit.*, p. 772.
- Note1802. Précisons encore une fois qu'il est pratiquement impossible de relever toutes les correspondances entre les termes cités parce que le cadre mythique des interconnexions est vraiment trop vaste pour en donner une lecture détaillée et synthétique. Nous nous sommes surtout attachés à répertorier les éléments qui étaient en relation directe avec notre propos.
- Note1803. Gutierre Tibón, *Historia del nombre y de la fundación de México, op. cit.*, p. 503.
- Note1804. Laurette Séjourné, *Pensamiento y religión en el México antiguo, op. cit.*, p. 102.
- Note1805. Gutierre Tibón, *Historia del nombre y de la fundación de México, op. cit.*, p. 789.
- Note1806. Antonio Lorenzo élabore une réflexion similaire. Pour lui, Ollin Tonatiuh, « *Soleil de Mouvement* », est le Soleil des hommes ou des guerriers qui ayant assimilé la « *loi du centre* » provoquent leur métamorphose pour devenir des papillons, symbole du mouvement. Le papillon, la fleur et l'oiseau représentent les âmes des guerriers qui ont accompli la « *mimésis d'imprégnation* » et qui ont dépassé l'éphémère ter-restre.
- Note1807. Gutierre Tibón, *Historia del nombre y de la fundación de México, op. cit.*, p. 794.
- Note1808. Chimalma et Coatlicue (théogonie Mexica) ainsi que Cihuacóatl et Cihuatéotl (théogonie Tolteca) ne représentent en fait qu'une seule divinité : Tonacacihuatl.
- Note1809. Laurette Séjourné, *Pensamiento y religión en el México antiguo, op. cit.*, p. 103.
- Note1810. Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España, op. cit.*, p. 389.
- Note1811. Gutierre Tibón, *Historia del nombre y de la fundación de México, op. cit.*, p. 306.
- Note1812. Chez les Azteca, les Tlaxcalteca ou les Maya, on introduisait dans la bouche des cadavres une pierre, le Chalchihuitl, qui se substituait au cœur ; un « *cœur de pierre* » prenant aussi place à l'intérieur de la poitrine de certains dieux et idoles.
- Note1813. Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España, op. cit.*, p. 161.
- Note1814. Cecilio Robelo, *Diccionario de mitología nahuatl, op. cit.*, p. 103.
- Note1815. Christian Duverger précise que l'on « *rencontre indifféremment ollin ou ullin, les Aztèques prononçant en réalité un voyelle intermédiaire entre le o et le u espagnol. Le redoublement du l est facultatif et n'affecte en rien la prononciation. Le n final tombe le plus souvent par apocope* ». (Cf. Christian Duverger, *La fleur létale, op. cit.*, p. 33).
- Note1816. Cuauhcóatl, « *Aigle serpent* », qui est avant tout le nom du deuxième des quatre Teomama.
- Note1817. Gutierre Tibón, *Historia del nombre y de la fundación de México, op. cit.*, p. 15.
- Note1818. Jesús Nárez, « *Aridamérica y Oasisamérica* », *Historia Antigua de México*, vol. 1, *op. cit.*, p. 99.
- Note1819. Justino Fernández, « *Coatlicue* », *De Teotihuacan a los Aztecas. Antología de fuentes e interpretaciones históricas, op. cit.*, p. 574.
- Note1820. *Ibid.*, p. 577.

- Note1821. Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, *op. cit.*, p. 236.
- Note1822. *Ibid.*, p. 401.
- Note1823. *Ibid.*, p. 402.
- Note1824. *Ibidem.*
- Note1825. Edward Spicer, *Los Yaqui. Historia de una cultura*, *op. cit.*, p. 423.
- Note1826. *Ibidem.*
- Note1827. Stéphane Labat, *La poésie de l'extase et le pouvoir chamanique du langage*, *op. cit.*, p. 12.
- Note1828. *Ibid.*, p. 14.
- Note1829. Mercedes de la Garza, *Le chamanisme Nahua et Maya*, *op. cit.*, p. 177.
- Note1830. Laurette Séjourné, *Pensamiento y religion en el México antigua*, *op. cit.*, p. 65.
- Note1831. Gutierre Tibón, *Historia del nombre y de la fundación de México*, *op. cit.*, p. 238.
- Note1832. Christian Duverger, *La Méso-Amérique*, *op. cit.*, p. 64.
- Note1833. Michel Perrin, *Le chamanisme*, PUF, « Que sais-je ? », 1985, p. 30.
- Note1834. Mercedes de la Garza, *Le chamanisme Nahua et Maya*, *op. cit.*, pp. 178-179.
- Note1835. Claude Lévi-Strauss, *Mythologiques. L'origine des manières de table*, *op. cit.*, p. 422.
- Note1836. *Ibidem.*
- Note1837. Ilario Rossi, *Corps et Chamanisme*, *op. cit.*, p. 185.
- Note1838. *Ibid.*, p. 53.
- Note1839. Ilario Rossi, *Corps et Chamanisme*, *op. cit.*, p. 135.
- Note1840. *Ibid.*, p. 177.
- Note1841. Institution sociale similaire au clan. Le calpulli regroupe des familles par parenté, par métier ou par culte religieux. (Cf. Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, *op. cit.*, p. 921).
- Note1842. Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, *op. cit.*, p. 481.
- Note1843. *Ibidem.*
- Note1844. *Ibidem.*
- Note1845. *Ibid.*, p. 482.
- Note1846. Alexandre Rouhier, *La plante qui fait les yeux émerveillés*, *op. cit.*, p. 313.
- Note1847. Le Clézio, *Le rêve mexicain*, *op. cit.*, p. 187.

Note1848. Nous nous appuyons sur l'étude linguistique de Zarina Estrada Fernández publiée dans le livre de Manuel Carlos Silva Encinas, *Jiák nokpo etéjoim. Pláticas en lengua yaqui*. Mais aussi sur les ouvrages de Jean B. Johnson, *El idioma yaqui*, et d'Andrés Lionnet, *Los elementos de la lengua cáhita*.