

Pratique divinatoire et cycle liturgique chez les anciens Mexicains

La adivinación y sus innumerables prácticas, verdadera obsesión de la Mesoamérica, influenciaba cada instante de la vida del individuo y del grupo. Incumbía al *Tonalpouhqui* la consultación y la interpretación del *Tonalamatl* (Libro del destino). Pronosticaba el futuro, considerando varios criterios, tales como la suerte del signo del día, y la del numeral que le acompañaba, y de las series de dioses protectores.

Además, el número importante de "variables" del cual disponía el *Tonalpouhqui*, le impedía equivocarse seriamente en la interpretación de los acontecimientos, a partir de sus libros.

El rol de dueños del destino, conferido a los dioses por los teólogos, difería del que estas mismas deidades desempeñaban en el ciclo litúrgico. Entre las 18 fiestas anuales 11 eran dedicadas a los dioses de la tierra y del agua, 4 a los dioses astrales y 3 a los dioses del fuego y de la caza, los cuales actuaban como los intermediarios de las dos categorías de deidades.

Como ejemplo se analizan dos fiestas a la vez generales y corporativas, la fiesta de *Ochpaniztli* y la de *Panquetzaliztli* así como la de *Atamalqualiztli*, celebrada cada ocho años. Muy a menudo aparecen discrepancias entre un Codex y otro, como entre las descripciones escritas en nahuatl y en español que reflejan, sin duda, tradiciones locales diferentes y privilegian tal aspecto o tal atributo de la deidad, o tal vez momentos particulares de la ceremonia.



En todo caso, las dos clases de fuentes: los textos escritos y los manuscritos pictográficos, llegan afortunadamente a complementarse, aunque actualmente no puede realizarse la lectura total de los códices.

Si l'on excepte les données de l'Archéologie, notre connaissance du Mexique ancien repose sur deux types de sources: les Relations et les Chroniques rédigées en nahuatl ou en espagnol et les manuscrits pictographiques ou Codices.

Dans les deux cas, en matière de religion, ce que nous appréhendons appartient beaucoup plus à la religion officielle, élaborée par les prêtres et penseurs mexicains, qu'à la religion populaire.

Quelques remarques préalables s'imposent dont le rappel, même dans ce qu'il a de fastidieux, est de nature à éviter bien des erreurs d'interprétation.

C'est ainsi que les deux types de sources que nous venons d'évoquer sont loin de présenter un accord systématique. Tantôt elles se complètent et s'éclairent, tantôt aussi elles divergent de façon notable.

On peut, à titre d'exemple, signaler le cas des manuscrits de Madrid, dont certaines planches dépeignent et racontent de manière assez différente la fête que nous relate le texte nahuatl placé en regard.

Il ne nous reste, à vrai dire, qu'un nombre infime de Codices, par rapport à ceux qui existaient avant la Conquête espagnole. Leur provenance est diverse: Haut Plateau central (Tenochtitlán), régions de Cholula—Tlaxcala—Puebla—Malinalco, enfin Mixteca; d'où un nombre important de variantes. Divers aussi, ils le sont par leur nature: il y a des manuscrits généalogiques, des manuscrits historiques, économiques, enfin religieux et divinatoires. D'ailleurs, un même manuscrit peut être religieux sur une face et généalogique sur l'autre, tel le Codex Vindobonensis. Leur situation chronologique, enfin, n'est pas plus homogène: certains sont précolombiens, d'autres contemporains de la Conquête, d'autres encore d'époque coloniale; certains groupes indiens de l'Oaxaca, notons-le, recourent encore à ce procédé de mémorisation.

Cette dernière remarque nous en suggère une autre: il ne faut point voir dans un manuscrit religieux mexicain une Somme théologique, bien plutôt un compendium à l'usage d'un temple déterminé (la provenance exacte restant toujours aléatoire), un aide-mémoire qui sous-entend toujours un savoir et un savoir-faire, considérables l'un et l'autre, confiés à la mémoire. Le Codex n'a pas de prétention à l'exhaustivité; du moins dans les domaines qui nous occupent présentement. Il est synthétique, même si certaines planches fourmillent de détails.

Une étude, même succincte, de la pratique divinatoire et du cycle liturgique illustrera les considérations précédentes quelque peu abstraites.

Véritable obsession de la Mésoamérique, la divination et ses innombrables pratiques exerçaient leur influence sur tous les instants de la vie de l'individu et du groupe. Elle a laissé de nombreuses traces dans le Mexique moderne. Nous nous bornerons ici à définir ce qu'il est convenu d'appeler "l'astrologie judiciaire", bien qu'en fait il s'agisse beaucoup plutôt d'une arithmologie.

Le Mexique connaissait deux sinon trois comptes du temps: une année divinatoire de 260 jours ou *tonalpohualli* ("compte des jours"), une année liturgique solaire de 360 jours plus 5, appelée *xiuitl*, enfin une année vénusienne d'environ 584 jours. Les deux premiers comptes coïncidaient tous les 52 ans, ce qui constituait le siècle mexicain ou *xiuhmolpilli*; les trois tous les 104 ans, période appelée une vieillesse ce *ueuetiliztli*.

Le *tonalpohualli* concerne spécifiquement la pratique divinatoire, ce que nous avons appelé l'astrologie judiciaire, alors que le cycle liturgique se réfère à l'année de 365 jours.

Malgré leur nature intrinsèque très différente, ces deux calendriers présentent de notables convergences, c'était le cas, en particulier, des Fêtes Mobiles célébrées dans le cadre du *tonalpohualli*.

Magie et divination étaient placées sous l'égide de deux divinités majeures. Le sorcier Tezcatlipoca (dieu du nord, de la nuit, du vent nocturne, de la Grand Ourse, patron des jeunes guerriers), était plus spécialisé dans la magie noire, mais non sans rapport avec le *tonalpohualli*, comme on peut le voir sur la Planche 17 du Codex Borgia où le dieu se présente entouré des 20 signes de jours.

Toutefois, le vrai maître du *tonalpohualli* était Quetzalcoatl (dieu du vent sous le nom de Ehecatl, du soleil couchant et de la Planète Vénus et héros culturel par excellence). C'est lui, d'après une de nos meilleures sources, le Franciscain Fray B. de Sahagún, qui aurait laissé un livre d'instructions divinatoires,¹ le *tonalamatl*, sans doute au couple humain primordial de devins, Cipactonal et Oxomoco, experts en nécromancie comme en astrologie judiciaire, dont les *tonalpouhque* plaçaient la représentation au milieu des livres qu'ils consultaient.²

Ces spécialistes éduqués au collège religieux³ ou "Calmecac", ou initiés par d'autres *tonalpouhque*,⁴ étaient seuls habilités à consulter et à interpréter les *tonalamatl* et à prédire l'avenir à partir d'eux.

1 Quetzalcoatl était même le dieu des magiciens. Voir infra, ref. n° 4.

2 Sahagún, prologue au L. IV (1956, I: 315) et L. IV, ch. 1 (1956, I: 319).

3 Sahagún, L. III, ch. 8 (1956, I: 307).

4 Sahagún, appendice au L. IV (1956, I: 373) et Seler (1960: 82).

Ils étaient même en mesure de le modifier partiellement, soit en indiquant les mortifications ou offrandes qu'il convenait de faire pour apaiser les dieux courroucés, soit en déterminant la ligne de conduite que devaient adopter groupes ou individus, quelle que fût leur classe sociale.

Une autre tâche importante du *tonalpouhqui* consistait à prédire la destinée du nouveau-né. Pour ce faire, il se référait à son jour de naissance et au signe de ce jour, dont le nom allait être donné à l'enfant. Lorsque le signe était néfaste, l'imposition du nom pouvait être reportée à un jour ultérieur plus favorable, mais dans la même treizaine.⁵ Là encore, par des jeûnes, des scarifications et d'autres pénitences, comme par l'observation d'une ligne de conduite appropriée, il était possible d'obvier aux effets du mauvais sort.

L'on voit donc que tout en conférant au Destin un caractère imprescriptible, les anciens Mexicains, comme les Grecs et les Romains, savaient composer avec lui.

Quels étaient donc les éléments que le devin devait prendre en considération?

Nous devons ici examiner un peu plus dans le détail la structure du calendrier divinatoire ou *tonalpohualli*. Celui-ci comprenait, rappelons-le, 260 jours, chacun affecté d'un chiffre allant de 1 à 13 et d'un nom (il y en avait 20), les deux séries se combinaient de telle sorte qu'une année divinatoire devait s'écouler avant que le même signe se représentât accompagné du même chiffre.

Chacun de ces jours était placé sous la protection d'une divinité particulière. L'ensemble était réparti en 20 "semaines" de 13 jours ou treizaines, commençant toutes par le chiffre 1, mais pourvues d'un signe différent. Il y avait la treizaine *ce cipactli* (1 monstre aquatique), la treizaine *ce itzcuintli* (1 chien) ... La signification du premier jour des séries déterminait le caractère faste, néfaste ou indifférent de chacune. Chaque treizaine était placée sous l'égide d'une ou de deux divinités, dont l'influence se faisait également sentir sur tous les signes de la treizaine.

De plus, les chiffres et les noms de jours étaient eux-mêmes d'influences diverses. Ainsi le chiffre 9 était néfaste (les 9 enfers), le chiffre 5 redoutable (chiffre associé aux carrefours), tandis que 7, 10, 12, 13 étaient favorables. Les signes *cipactli*, *calli* (maison), *ehecatli* (vent), *miquiztli* (mort), étaient néfastes, alors que les signes *ozomatli* (singe), *tochtli* (lapin), étaient indifférents (Caso 1958: 57).

Chaque jour était, en outre, assigné d'une part à l'un des treize Seigneurs du jour, les *tonaltetecuh tin*, qui se succédaient dans un ordre invariable, d'autre part à l'un des 9 Seigneurs de la nuit, les *Yoaltete-*

5 Sahagún, L. IV, ch. 1 (1956, I: 319) et ch. 39 (1956, I: 367).

cuhtin, dont le règne bénéfique ou maléfique durait de midi à minuit, lui aussi dans un ordre invariable (Castillo 1908: 100; cité par Caso 1967: 26).

La série des 13 Seigneurs du jour se représentait 20 fois ($13 \times 20 = 260$) au cours du *tonalpohualli*, celle des Seigneurs de la nuit 29 fois ($29 \times 29 = 261 - 1 = 260$) avec présentation de deux seigneurs le dernier jour.

La série des 13 Seigneurs du jour était probablement liée à la conception des 13 cieux, la série des 9 Seigneurs de la nuit à celle des 9 Enfers (Caso 1967: 20 s.).

Le *tonalpouhqui* disposait donc d'un nombre important de "variables", qui le préservait d'erreurs trop fâcheuses dans l'interprétation des événements à partir de son livre. On peut supposer que dans ses réponses il jouait sur l'ambiguïté avec la même aisance que la Pythie de Delphes, ou la Sibylle de Cumes.

La disposition variable du *tonalpohualli* d'un manuscrit à l'autre, voire d'une section à l'autre à l'intérieur d'un même manuscrit, était sans doute un moyen supplémentaire d'atténuer la rigidité du système.

Les 260 jours peuvent se présenter ainsi:

Sous forme de tableaux:

4 rangées avec 65 divisions

(Codex Cospi, 9 – 11; Codex Borgia, 53g. et 54; Codex Vaticanus B, 80 – 84)

5 rangées avec 52 divisions in extenso, en 4 divisions de 13 colonnes chacune

(Codex Vaticanus B, 1 – 8; Codex Borgia, 1 – 8)

avec 52 divisions sous-entendues

(Codex Cospi, 12 – 13; Codex Vaticanus B, 17 – 18 et 24 – 27; Codex Fejérváry-Mayer, 33 – 34 et 41ht, 42ht; Codex Laud, 32ht – 29ht; Codex Borgia, 15 – 16 et 49 – 53)

5 × 52 jours dans une notation abrégée

(Codex Borgia, 57; Codex Vaticanus B, 9ht – 11ht; Codex Fejérváry-Mayer, 23bas – 25)

10 × 26 jours dans une notation abrégée

(Codex Borgia, 56, Codex Vaticanus B, 76)

13 × 20 jours dans une notation abrégée

(Codex Borgia, 52 en bas à g. – 54; Codex Vaticanus B, 80 – 84; Codex Cospi, 9 – 11)

Dans une ordonnance linéaire:

Les 20 noms de jours avec leurs régents; éventuellement

(Codex Vaticanus B, 28 – 32; Codex Borgia, 9 – 13)

20 semaines de 13 jours

(Codex Borgia, 61 – 70; Codex Vaticanus B, 49 – 68; Codex Borbonicus, 3 – 20; Codex Telleriano Remensis, 8 – 24; Codex Vaticanus A, fol. 12 – 33)

Au calendrier divinatoire venait se superposer un calendrier solaire plus spécifiquement liturgique, comme nous l'avons vu, qui se composait de 18 mois de 20 jours plus 5 jours néfastes.

Les années étaient désignées par quatre noms de jour: *acatl* (roseau), *tecpatl* (silex), *calli* (maison), *tochtli* (lapin), lesquels étaient affectés d'un chiffre allant de 1 à 13, on avait par exemple une année 1 Lapin, une année 2 Roseau ... etc.

La recurrence du même nom et du même chiffre ne se réalisait qu'au bout de 52 ans (18.980 jours), le siècle mexicain, qui coïncidait, rappelons-le, avec 73 cycles divinatoires.

Dans les Codices, ce siècle est représenté soit par quatre séries de 13 ans, qui se répartissent entre les points cardinaux, soit par deux séries de 26 ans. Certaines Planches illustrent même la distribution des 52 années entre les quatre points cardinaux, placés soit en cercle, constituant ce qu'on appelle "una rueda", soit en tableau. Pour rappel, une année

Roseau occupe l'Est
Silex occupe le Nord
Maison occupe l'Ouest
Lapin occupe le Sud.

Dans la pensée mexicaine, en effet, l'organisation spatiale était indissociable de l'organisation temporelle. L'on ne peut donc s'étonner que les dieux participent des deux. Mainte planche de Codices nous révèle leur "zone d'influence". C'est ainsi que le Codex Fejérváry-Mayer présente les 9 Seigneurs de la nuit répartis dans les cinq directions.

Ce rôle de maîtres du destin, en quelque sorte, que nous révèlent très clairement les *tonalamatl* et qui est le fruit d'une pensée théologique élaborée, diffère de celui que ces dieux jouent dans le cycle liturgique.

S'ils portent le même nom et sont représentés avec les mêmes attributs, dans ce cas, leurs fonctions cultuelles traduisent sans doute des croyances populaires lointaines et résultent d'un long développement historique. Les limites de cette étude ne nous permettent pas d'examiner en détail ce cycle liturgique. Nous indiquerons seulement que sur les 18 Fêtes principales de l'année

- 6 sont consacrées aux déesses du maïs et de la terre,
- 4 à Tlaloc, le dieu de la pluie,
- 1 à Xipe Totec, le dieu du printemps et de la végétation,
- 2 à Xiuhtecuhtli, le dieu du feu,
- 1 à Mixcoatl, le dieu du Nord, de la chasse et de la guerre, symbole de la Voie Lactée,
- 2 à Tezcatlipoca,
- 2 à Huitzilopochtli, le grand dieu de la guerre, du soleil au zénith, et dieu tribal des Aztèques,

soit 11 fêtes consacrées aux dieux de la terre et de l'eau, 4 aux dieux astraux et 3 aux dieux du feu et de la chasse, qui servent en quelque sorte d'intermédiaires entre les deux catégories de divinités.

A titre d'exemple, nous prendrons seulement deux fêtes, "pour éviter la prolixité", selon la formule bien connue des chroniqueurs espagnols, renonçant à en décrire le détail fort complexe, et à vrai dire, fastidieux. Comme dans la majorité des autres fêtes, ces deux cérémonies comportent des sacrifices sanglants, des danses et des offrandes. C'étaient à la fois des fêtes générales et corporatives.

La première était plus spécifiquement liée aux rites agraires, comme on peut le voir au nom des divinités célébrées. C'était la fête d'*Ochpaniztli*, ou balayage, célébrée au cours du 11^e mois de l'année, en l'honneur de la déesse terrestre Teteoinnan-Toci (la mère des dieux, notre aïeule), qui était aussi la patronne des femmes-médecins, des sages-femmes et des devins. Le Codex Borbonicus s'est attaché surtout à la figure de Chicomecoatl (7 serpent), déesse du maïs.

La sacrifice humain, pratiqué au cours de cette fête, sur la personne d'une femme, se faisait selon une procédure exceptionnelle — la décapitation — réservée aux divinités terrestres et de la végétation. La victime était ensuite écorchée, autre rite de fertilité. Un prêtre se revêtait de sa peau, cependant qu'un autre, représentant Centeotl, le jeune dieu du maïs, fils selon les uns de Toci, selon les autres de Chicomecoatl, se masquait le visage avec la peau de la cuisse de la victime. Préalablement au sacrifice, un combat simulé auquel la victime prenait part, opposait deux bandes de sages-femmes. Il y avait encore d'autres sacrifices humains, et du sommet du temple de Huitzilopochtli, on procédait à une sorte de distribution de grains de maïs de couleurs différentes et de graines de courges.⁶

D'après un autre récit, une victime était sacrifiée selon un autre procédé. On lui faisait gravir les échelons d'une sorte d'échaffaudage, au sommet duquel des prêtres l'attendaient, pour lui asséner de violents coups de massue et la faire tomber. On l'égorgeait et son sang était recueilli dans une terrine, remplie de plumes rouges, qu'on plaçait devant l'*ixiptla* (l'image) de Teteoinnan. Celle-ci trempait son doigt dedans. Tout le monde l'imitait. Puis débutait un combat entre le représentant de la déesse, des huastèques et d'autres hommes.⁷ Ce combat sanglant équivalait aux scarifications faites au cours d'autres cérémonies.

Les Codices illustrent diversement cette fête. Les trois manuscrits dérivant du Proto-Magliabechiano, à savoir le Codex Tudela, le Codex

6 Sahagún, L. II, ch. 11 (1956, I: 122) et ch. 30 (1956, I: 190).

7 Durán (1951, II: 185 et suiv. "El calendario antiguo", ch. XCIII).

Magliabechiano et le Codex Ixtlilxochitl se contentent de représenter la divinité à l'honneur. Les illustrations des Codices Matritenses et du Codex Borbonicus, quant à elles, sont beaucoup plus explicites, car elles résumement, en quelque sorte, les différentes phases du rituel propre à la fête. Dans la Planche des Codices Matritenses, Toci apparaît entourée de trois femmes. On la voit encore dans un temple, situé au-dessus, le visage recouvert de peau et tenant un balai à la main, en train de procéder au rite de purification. Au-dessous, l'*ixiptla* de Toci, revêtue de la peau d'une victime et coiffée de l'*amacalli* est placée sur un tambour, dans le temple de Centeotl. En bas, à droite, sont représentés quatre guerriers à la coiffure caractéristique. Peut-être sont-ils les futurs sacrifiés? Dessous, figurent trois individus encore, dont deux sont munis de balais. Celui de droite est identifiable grâce à son chapeau pointu décoré d'une crête *itztlacoliuhqui*, c'est Centeotl. L'un des deux personnages qui le précèdent, porte le *copilli*, le bonnet pointu de Quetzalcoatl et le *maxtlatl*, le cache-sexe de la divinité aux pans arrondis. L'autre personnage est revêtu d'une tunique rembourrée l'*ichcauipilli*, tout comme deux guerriers placés en bas à gauche. L'échelle, que l'on voit au-dessus d'eux, est surmontée d'une tête humaine, coiffée d'un *amacalli* orné de bandes et de rosettes *meyotli*. La peinture faciale blanche et le cercle gris sur la joue droite caractérisent *Toci*. Les personnages en train de lutter sont armés d'un *maquahuil*, une épée de bois incrustée d'éclats de silex ou d'obsidienne. S'agit-il de la mise à mort spéciale dont il vient d'être question? ou bien est-ce un rappel de l'épisode relaté par Sahagún, de la corbeille remplie d'argile blanche et de plumes, dont les soldats essayaient de s'emparer, en gravissant le plus vite possible les marches du patio inférieur du temple de Huitzilopochtli?

Notons, par ailleurs, que d'autres rites mentionnés par Sahagún ou par Durán, n'apparaissent pas sur cette Planche, telles la décapitation de l'*ixiptla* de Toci, les danses avec des fleurs, la distribution de vêtements et d'armes aux guerriers, la pluie de grains de maïs et de graines de courges tombant du temple, appelé pour la circonstance "la mesa de Huitzilopochtli".

Dans le Codex Borbonicus, ce n'est pas Toci mais Chicomecoatl, comme nous l'avons déjà mentionné, qui figure aux planches 29 et 30. La divinité porte un *oztopilli*, le bâton en jonc de Tlaloc. Derrière une pyramide ornée de maïs, l'image de la divinité est revêtue de la peau de la victime. Sur la pyramide *Tlaquayan* (lieu où l'on mange), les Chicomecocoa, les prêtresses de ces déesses, sont en train de lancer du maïs dans toutes les directions. En bas, apparaît Teteoinnan-Toci, avec son balai; sa fête devait avoir lieu dans un autre temple.

Les divergences qui apparaissent souvent d'un manuscrit pictographique à l'autre, se retrouvent aussi dans les descriptions écrites en nahuatl ou en espagnol. Elles reflètent sans doute des traditions locales différentes et privilégient tel aspect ou tel attribut de la divinité, peut-être même certains moments de la cérémonie (Durand-Forest 1977).

L'on pourrait faire des constatations analogues à propos des autres fêtes religieuses, en particulier celle consacrée à Huitzilopochtli et qui était célébrée au cours du 15^e mois *Panquetzaliztli* ("levée de bannières").

Comme il se devait, les prêtres avaient tout d'abord observé un long jeûne et fait pénitence. Des chants et des danses étaient interprétés dans le patio du temple de la divinité: une farandole était exécutée, à laquelle prenaient part les futures victimes. Puis, celles-ci et les esclaves, achetés par les marchands pour être sacrifiés, étaient baignés rituellement dans une source (*huitzilatl*) qui coulait près de l'endroit appelé *Huitzilopochco* (endroit de l'oiseau-mouche de la gauche).

Quatre victimes étaient ensuite sacrifiées dans le Jeu de Balle situé près du temple de Huitzilopochtli. Puis Paynal (le rapide), le page de cette divinité, ou plutôt son *ixiptla*, débutait une course autour de la capitale. A chaque étape, il était procédé au sacrifice de quatre prisonniers.

Entre les esclaves, le cortège et les Uitznahua avait lieu un combat, qui symbolisait sans doute celui que Huitzilopochtli dut mener à sa naissance contre ses frères, les Centzon Uitznaua, les quatre cents méridionaux, c'est-à-dire les étoiles du Sud, qu'il put exterminer grâce à son *xiuhcoatl* (serpent de turquoise).

Ensuite, la statue de Huitzilopochtli, qui avait été confectionnée en *tzoalli* (pâte d'amarante), était partagée entre les participants et consommée. C'était une sorte de communion rituelle.

Puis, un serpent de bois était offert dans les quatre directions par un prêtre. On y mettait le feu. Ce *xiuhcoatl* rappelait sans doute celui auquel nous faisons allusion.

On sacrifiait, ensuite, d'autres prisonniers et les esclaves restants, dans le temple de *Huitznahuac*, situé au sud de la ville. Puis, les gens s'en retournaient chez eux. Des offrandes de nourriture, de boisson, de tabac et de vêtements étaient faites, alors, par les *Pochteca* (marchands). Les vieux et les vieilles buvaient du pulque bleu, *matlalocltli*.

Un combat prenait bientôt place entre les jeunes gens du *Calmecac* (collège religieux), les prêtres et les jeunes gens élevés au *Telpochcalli* (collège militaire). Si ces derniers l'emportaient, ils avaient le droit de s'emparer de tout ce qu'ils trouvaient, même au *Calmecac*. Dans le cas contraire, ils étaient sacrifiés.

A la fin de la fête, les gens se baignaient, se savonnaient, se lavaient la tête. Puis, ils rentraient chez eux.⁸

D'après un autre récit, les corps des prisonniers de guerre sacrifiés étaient rendus à leurs vainqueurs, pour qu'ils les consommassent. Nous rencontrons ici un cas d'anthropophagie rituelle (Durán 1951, II: 298 – 300).

Outre les 18 Fêtes annuelles, il y avait des fêtes mobiles, réparties tout au long des treizaines du *Tonalpohualli*, mais qu'il serait trop long d'exposer ici. D'autres cérémonies se célébraient tous les quatre ans, comme celle du percement des oreilles des enfants, ou tous les huit ans, comme la fête *Atamalqualiztli*, au cours de laquelle on consommait, après un jeûne de 7 jours, des tamales à l'eau.

D'abord on exécutait une danse. Les uns se déguisaient en colibris, en papillons, en frelons, en scarabées, d'autres étaient vêtus comme des pauvres, d'autres encore comme des dieux.

Des Mazatèque s'efforçaient d'avalier des serpents et des grenouilles vivants, contenus dans un récipient, en les attrapant avec la bouche et avec les dents mais non pas avec les mains. Une procession avait ensuite lieu autour du temple, suivie de danses. Puis on mangeait des tamales à l'eau. On les préparait ainsi pour que le maïs se repose tous les 8 ans, disait-on. Comme nous en avons déjà fait la remarque, il y a ici encore discordance entre le texte et l'illustration. La Planche des Codices Matritenses qui illustre cette Fête, résume tous ces événements et fournit même des détails que ne nous donnent pas les descriptions écrites.

Il en va de même d'un certain nombre de pages d'autres Codices, qui sont consacrées à des rites divers comme l'intronisation d'un prince, le culte de maïs, celui de Veicitlalin, l'étoile du matin, ou encore le culte des Paquets Sacrés.⁹

Dans une société où, comme nous l'avons vu, la divination et le cycle liturgique réglaient chaque moment important de la vie de chacun et de tous, les connaissances requises des prêtres-devins en ces matières étaient

8 Sahagún, L. II, ch. 15 (1956, I: 127) et Fêtes mobiles, ch. 34 (1956, I: 206).

9 Pour l'intronisation d'un prince, voir *Historia Tolteca-Chichimeca* (1976: 170 s. et Pl. 35), Nowotny (1961: 34) et Codex Borgia (sous-sections VI/12, 1976: 44, commentaire en allemand, 1976: 30, et en français, 1978: 30 s.).

Pour le culte du maïs, voir Codex Borgia (sous-section V/11, 1976: 43; commentaire en allemand, 1976: 29 s., et en français, 1978: 30).

Pour le culte de Ueicitlalin, voir Codex Borgia (sous-section VII/13, 1976: 45; commentaire en allemand, 1976: 30, et en français, 1978: 31), Nowotny (1961: 35).

Pour le culte des Paquets Sacrés, voir Codex Borgia (sous-section IV, 1976: 35 – 38; commentaire en allemand, 1976: 28 s., et en français, 1978: 29 s.).

sans nul doute très grandes, même s'ils disposaient alors d'un nombre plus considérable de Codices que nous.

L'on peut dire, en conclusion, que si les sources écrites viennent heureusement pallier la laconisme fréquent des Codices en ce qui concerne notamment le cycle liturgique des anciens Mexicains, il est d'autres domaines, en revanche, où la supériorité des Manuscrits est manifeste. C'est le cas, nous venons de le voir, du *tonalpohualli* et plus encore de certains rites que nous ne connaissons guère qu'au travers des Codices. Nous sommes encore loin, cependant, de saisir toute la signification des informations qu'ils nous donnent, faute de détenir le savoir et le savoir-faire, que nous évoquions au début de cette étude.

BIBLIOGRAPHIE

Caso, Alfonso

1958 "El calendario mexicano." En *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, 17.1: 41 – 96, México.

1967 *Los calendarios prehispánicos*. México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM (*Serie de Cultura Náhuatl, Monografías*, 6).

Castillo, Cristóbal del

1908 *Fragmentos de la obra general sobre historia de los mexicanos*. Publiés par Francisco del Paso y Troncoso. Firenze (*Biblioteca Náhuatl*, 5).

Codex Borbonicus

1974 *Codex Borbonicus*. *Bibliothèque de l'Assemblée Nationale (Y 120)*. Facsimilé. Commentaire de Karl Anton Nowotny; description codicologique de Jacqueline de Durand-Forest. Graz.

Codex Borgia

1976 *Codex Borgia*. *Biblioteca Apostolica Vaticana (Messicano Riserva 28)*. Introduction et commentaire de Karl Anton Nowotny. Graz.

1978 [édition française]. Traduction de E. J. de Durand et J. de Durand-Forest. Paris: Club du Livre.

Codex Cospi

1968 *Codex Cospi. Calendario Messicano 4093*. *Biblioteca Universitaria Bologna*. Introduction de Karl Anton Nowotny. Graz.

Codex Fejérváry-Mayer

1971 *Codex Fejérváry-Mayer 12014 M*. *City of Liverpool Museums*. Introduction de C. A. Burland. Graz.

Codex Laud

- 1966 *Codex Laud. Ms. Laud mis. 678. Bodleian Library Oxford.* Introduction de C. A. Burland. Graz.

Codex Telleriano Remensis

- 1964 *Codex Telleriano Remensis. Antigüedades de México basadas en la recopilación de Lord Kingsborough.* Prólogo de Agustín Yáñez; interpretación de José Corona Núñez. México.

Codex Vaticanus A

- 1900 *Codex Vaticanus A. Il Manoscritto Messicano Vaticano 3738 detto il Codice Rios.* Roma.

Codex Vaticanus B

- 1971 *Codex Vaticanus 3773, ou Codex Vaticanus B. Biblioteca Apostolica Vaticana.* Introduction de Ferdinand Anders. Graz.

Durán, Diego

- 1951 *Historia de las Indias de Nueva España y islas de Tierra Firme.* 2 tomes, México.

Durand-Forest, Jacqueline de

- 1977 "Description des divinités d'après les textes en nahuatl et leur représentation dans les codices." En *Journal de la Société des Américanistes*, 64: 9 – 17, Paris.

Historia Tolteca-Chichimeca

- 1976 *Historica Tolteca-Chichimeca. Ms. mex. 54 – 58 de la Bibliothèque Nationale de Paris.* Introduction de Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes et Luis Reyes García, México: CISINAH.

Nowotny, Karl Anton

- 1961 *Tlacuilolli. Die mexikanischen Bilderhandschriften. Stil und Inhalt. Mit einem Katalog der Codex-Borgia-Gruppe.* Berlin (*Monumenta Americana*, 3).

Sahagún, Bernardino de

- 1956 *Historia General de las cosas de Nueva España.* 4 tomes, México.

Seler, Eduard

- 1960 „Zauberei im alten México.“ En E. Seler: *Gesammelte Abhandlungen zur amerikanischen Sprach- und Alterthumskunde*, 2: 78 – 86, Graz.



Fig. 1: Cipactonal et Oxomoco.
 Codex Borbonicus, pl. 21.

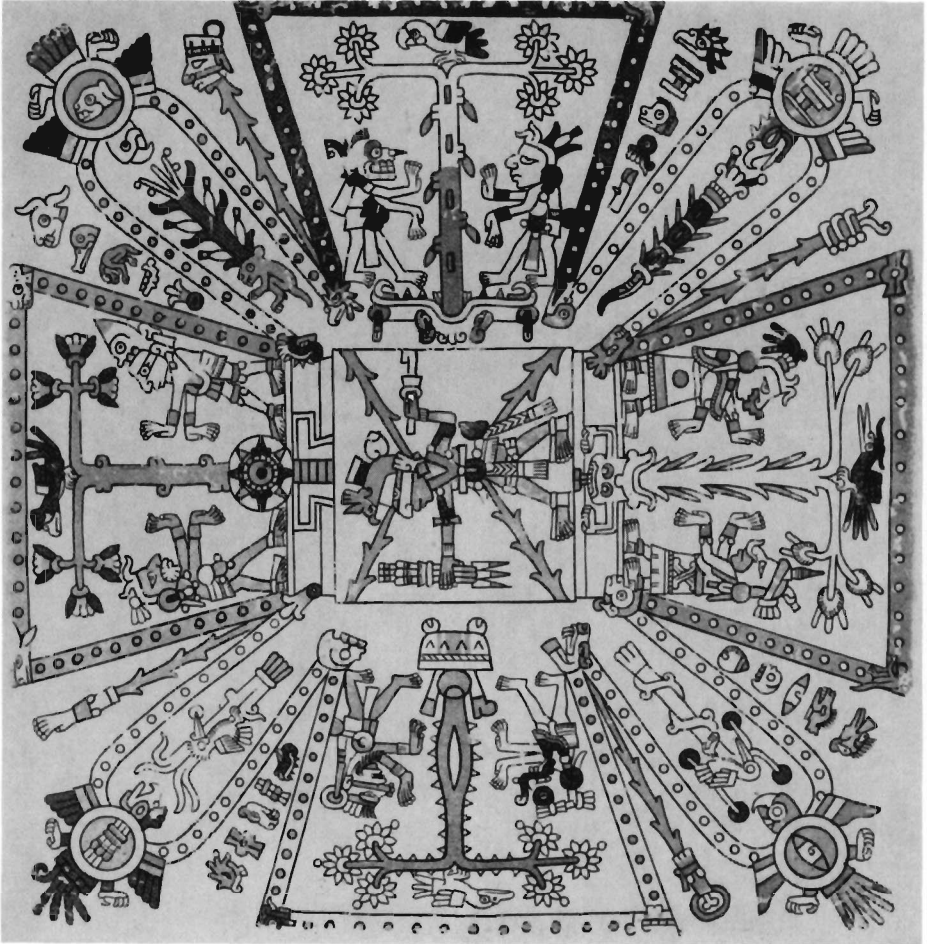


Fig. 2: Les neuf Seigneurs de la nuit
et les cinq régions du monde. *Codex
Fejérváry-Mayer*, pl. 1.

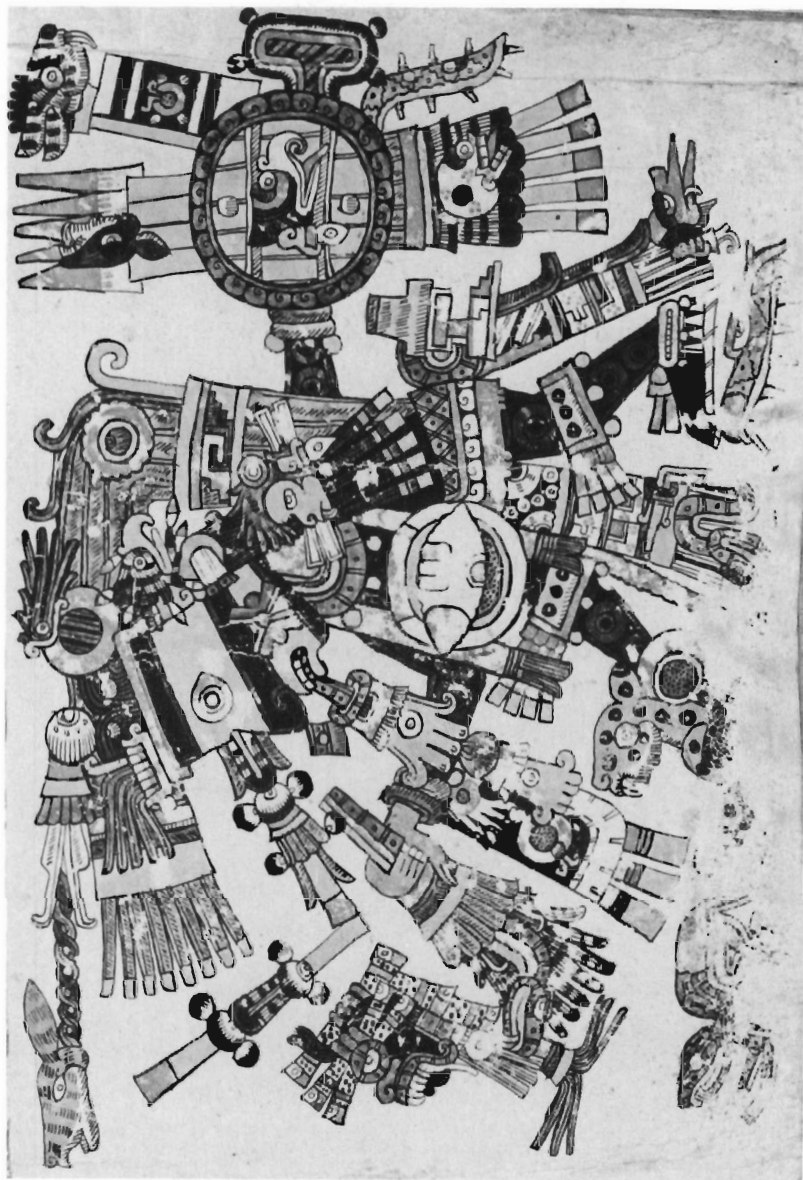


Fig. 3: Tezcatlipoca et les 20 signes de jours. *Codex Borgia*, pl. 17bas.

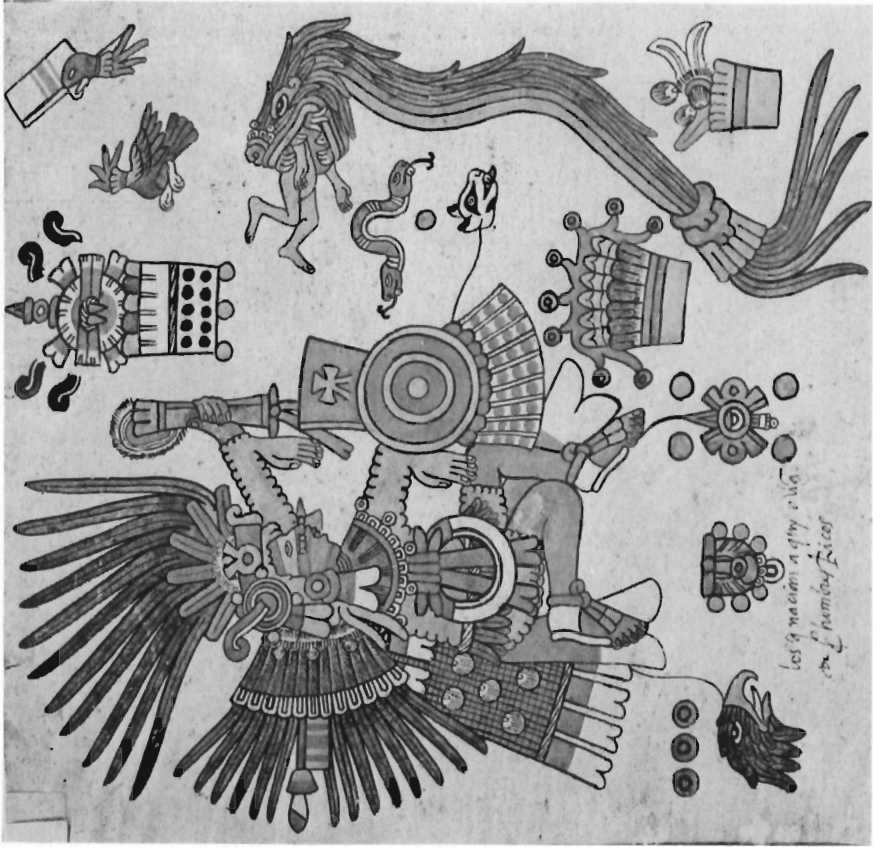


Fig. 4: 14^e treizaine ce itzcuintli (1 chien).
 Représentation de Xipe Totec et du Serpent-Quetzalcoatl comme Régents et 6 des 9 Seigneurs de la nuit. *Codex Borbonicus*, pl. 14.



Fig. 5: 2^e série de 26 ans (allant de "1 silex" à "13 maison"), répartis autour de deux divinités (Quetzalcoatl-Ehecatl et Tezcatlipoca, sans doute). *Codex Borbonicus*, pl. 22).

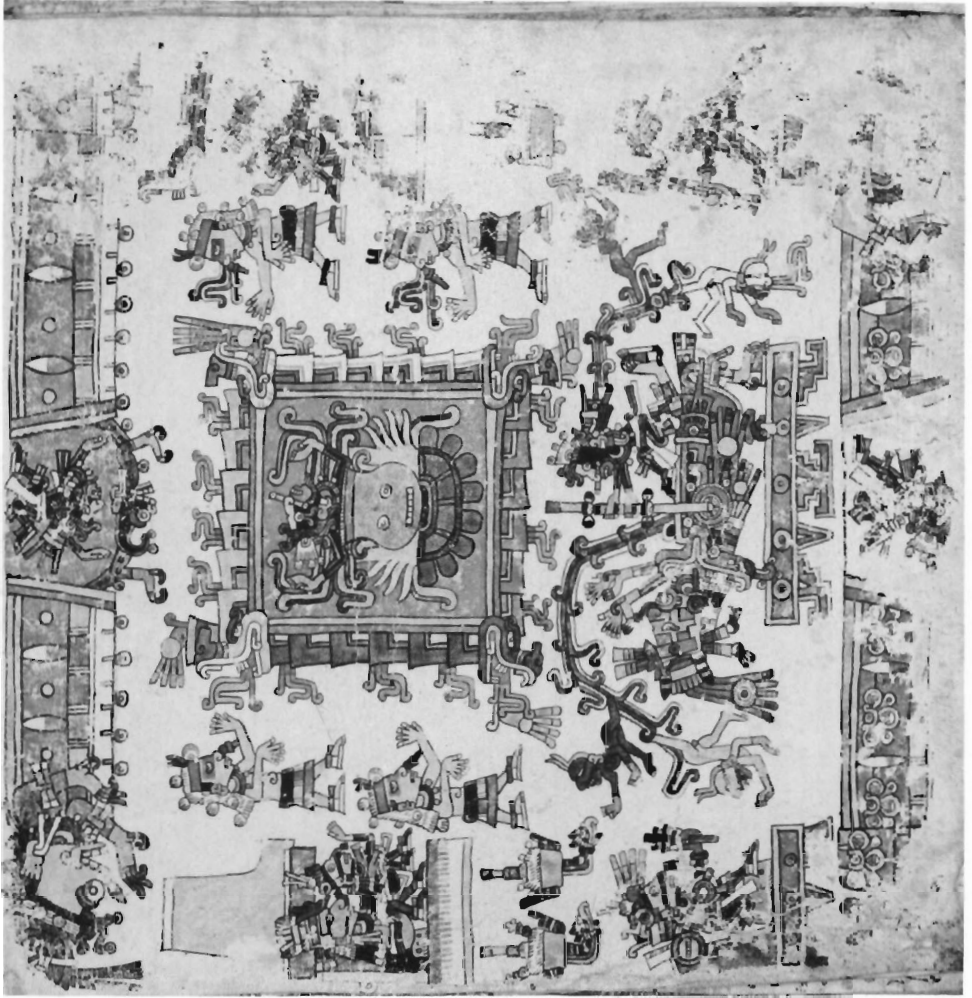


Fig. 6: Représentation du feu nouveau allumé sous le siège de Xochiquetzal, un personnage tiré du feu (à l'aide d'un forêt à bois) d'une pierre précieuse rosée sur le serpent de feu placé au-dessus de la divinité. *Codex Borgia*, pl. 46.

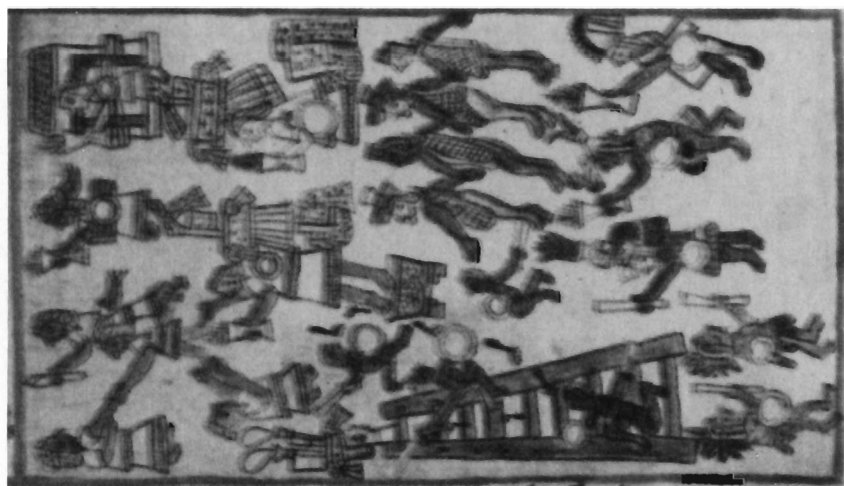


Fig. 7: Fête d'Ochpaniztli. *Codices Matritenses*, pl. 4.

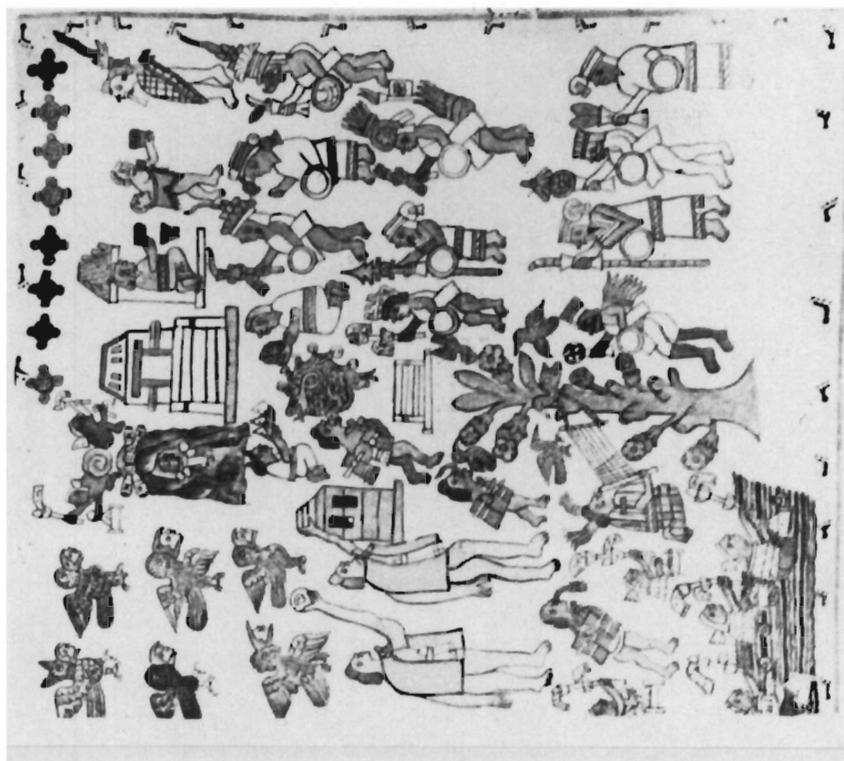


Fig. 8: Fête d'Atamalqualiztli. *Codices Matritenses*, Pl. 6.

