



Institut Pluridisciplinaire pour les Études sur les Amériques à
Toulouse (IPEAT)

Master mention Civilisations, Cultures et Sociétés
Parcours ESCAM

*Le rituel de *Petición de lluvias* dans le Guerrero
contemporain : la place de la femme dans les combats
d'hommes-jaguars et dans les rituels *guerrerenses**

Mémoire de deuxième année présenté par : Juliette Toupet

Sous la direction de :
Patrick Lesbre, CEIIBA

Année Universitaire 2023-2024

Remerciements

Dans la réalisation de ce mémoire de recherche je tenais à remercier plusieurs personnes pour leur implication, leur soutien, leur aide, pour tous les conseils, pour les interactions, les échanges, les débats, les remises en question, les interrogations et les rencontres. Tout d'abord, merci au corps enseignant de l'IPEAT, particulièrement à Patrick Lesbre et José Contel qui a été mon directeur de mémoire lors de ma première année, merci également au corps enseignant de l'Université de Querétaro où j'ai réalisé mon deuxième semestre de deuxième année de Master en 2023, à Ana Daisy Alonso Ortiz et particulièrement à Paulina Latapi qui m'aura suivi lors de l'évolution de mon mémoire là-bas. Merci à mes amis de l'IPEAT, Léa, Victor, Naïma, Lila, Antoine, Chloé, Emmanuelle et aux compagnons du Master de Querétaro, les échanges avec ces derniers ont été particulièrement riches dans le développement et les remises en question lors de l'écriture. Merci à ma famille, mes amis, mes colocataires pour leur soutien.

Sommaire

Remerciements.....	3
Table des figures.....	6
Introduction.....	7
CHAPITRE PREMIER : LES OLMÈQUES.....	12
I. La découverte et la naissance des Olmèques.....	12
II. Cosmvision olmèque.....	24
CHAPITRE II. LE RITUEL DE PETICION DE LLUVIA DANS LA MONTANA BAJA DE GUERRERO.....	38
I. Géographie et données socioculturelles au Guerrero.....	38
II. Le rituel.....	51
CHAPITRE III. ESPACES OCCUPÉS PAR LES FEMMES AUTOCHTONES.....	75
I. L’impact de la violence au Mexique.....	76
II. Les femmes indigènes dans l’espace public au Mexique.....	78
Conclusion.....	103
Annexes.....	105
Bibliographie.....	120

Table des figures

Figure n° 1 : Tableau chronologique de Duverger.....p. 14.

Figure n° 2 : Tableau chronologique de Willey & Phillips.....p. 14.

Figure n° 3 : Système scriptural olmèque : tableau synoptique.....p. 27.

Figure n° 4 : Sistema de cargos.....p. 121.

Introduction

Le syncrétisme autour du jaguar s'étend de la vallée de Mexico jusqu'aux forêts amazoniennes. Dans toutes ces régions, il a représenté et continue à représenter un symbole fort, et ce particulièrement dans la région appelée Mésoamérique où son empreinte est visible dans les vestiges préhispaniques mais aussi dans les traditions perpétuées jusqu'à aujourd'hui. Ces croyances autour du plus grand félin d'Amérique sont toujours d'actualité après toutes ces années, malgré un processus d'évangélisation survenu pendant la colonisation espagnole, qui a tenté d'éradiquer les coutumes et traditions¹. Bien que les croyances et tous les éléments qui en résultent, comme les rituels et les mythes, liés à cet animal aient évolué ils n'en restent pas moins profondément ancrés dans la tradition préhispanique. De fait, pendant les différentes ères qui ont dominé à différents moments les peuples préhispaniques, de nombreuses croyances et traditions se sont éteintes, mais d'autres, plus ancrées dans les traditions au sein des villages ou au sein même des familles ont pu perdurer, de manière quasiment identique à l'origine, et ce même pendant la colonisation espagnole. On appelle toutes ces traditions un patrimoine immatériel, car elles ont pu survivre malgré toutes les tentatives d'asservissement des populations et de toutes les tentatives d'appauvrissement et d'anéantissement de leurs cultures. Parmi elles, le rituel de *Petición de lluvia* qui se déroule principalement dans l'État du Guerrero, État situé dans le Sud-Ouest du Mexique. Ce rituel provient directement des croyances et des traditions de la civilisation olmèque qui est considérée comme la civilisation Mère de la Mésoamérique. Cette civilisation connue notamment pour son art propre, a à de nombreux moments représenté le jaguar dans les artefacts qui régissaient la vie des communautés et aussi au travers de contes qui ont perduré au fil des siècles. Le jaguar est double, voire triple, tant il représente des choses opposées les unes aux autres. Le jaguar a à lui seul de très nombreuses significations,

1 Serge, Gruzinski, *Les Hommes-dieux du Mexique. Pouvoir indien et société coloniale (XVIe-XVIIIe siècles)*, Édition des archives contemporaines, Paris, 1992.

qui s'adaptent parfois selon la situation dans laquelle on le retrouve : il peut être synonyme de puissance destructrice ou bien de puissance créatrice. En effet, le félin représente la beauté, le pouvoir, l'intelligence, la ruse, le mystère, la force, le courage et la fécondité, cette dernière s'associe aussi bien à la reproduction des êtres humains, qu'à la capacité de la terre à offrir des denrées cultivables. Il symbolise la fertilité, représente les phénomènes naturels, tels que le vent, la pluie ou encore les nuages. Il représente également la terre, ainsi que l'inframonde. Il est vu comme un dieu capable de communiquer et communier avec les cieux, la terre et l'inframonde, et donc d'unir par le biais du chamanisme les esprits des êtres vivants et ceux décédés. Son syncrétisme s'est amplifié grâce aux mythes et aux rituels, on ne peut d'ailleurs pas dissocier ces deux derniers. Les rituels qui lui sont associés sont principalement d'origine agraire et le renvoient directement à son pouvoir de fécondité sur les terres, et tout particulièrement les terres agricoles.

Au Mexique les rituels liés directement au jaguar se concentrent principalement dans les États du Sud du pays, terres où la civilisation olmèque était présente il y a quelques milliers d'années. L'ère géographique du jaguar est très large, s'étendant sur une large partie des Amériques, allant de l'Amérique du Sud, à l'Amérique Centrale et jusqu'en Arizona aux États-Unis. L'animal habite des endroits très divers, mais il est plus courant de le retrouver dans les forêts épaisses ou à proximité de cours d'eau². Comme le confirment des ONG environnementales comme WWF, le jaguar se plaît dans différents types d'habitat mais privilégie les forêts denses et les cours d'eau³. Selon le Secretaria de Medio Ambiente y Recursos Naturales, l'État du Guerrero compte parmi la faune et la flore la plus importante du pays, avec des zones tempérées, tropicales, sèches ou encore côtières, ce qui rend le territoire propice à la présence du félin⁴. A noter aussi que bien que le jaguar était probablement présent dans la vallée centrale à l'époque préhispanique, les principaux récits qui explicitent sa présence ne le mentionnent que faisant partie de jardins zoologiques dans la capitale

2 Caterina, Magni, *Les Olmèques : des origines au mythe*, Éditions du Seuil, Paris, 2003, p. 310.

3 WWF, « Mexique: protéger une icône à quatre pattes », Suisse, 2021.

4 Ministère de l'Environnement et des Ressources Naturelles (SEMARNAT) 2005.

aztèque : Mexico-Tenochtitlan⁵. C'est dans les États du Guerrero, de Oaxaca, du Chiapas et de Puebla qu'on en compte le plus grand nombre, parallèlement ces États comptent aussi un grand nombre de personnes autochtones. C'est donc au Guerrero, et plus particulièrement dans la ville de Zitlala située au Nord-Est de la capitale de l'État, Chilpancingo, que mon sujet de recherche se concentre. Comme les pouvoirs donnés au jaguar varient selon les régions, selon le mode de vie des populations, ici, à Zitlala, les pouvoirs qui lui sont associés sont en lien avec la terre et l'agriculture. Appelé « tigre » dans l'État du Guerrero ; l'appellation « tigre » nous renvoie au moment de la conquête, lorsque les colons espagnols ont appelé le jaguar, tigre⁶. Également nommé *ocelotl*, terme nahuatl. Il symbolise la terre et la fertilité, ces aptitudes le placent comme symbole au centre des rituels agraires qui ont lieu dans la région, et tout particulièrement à Zitlala. En effet le rituel de *Petición de lluvia* marque le début du cycle agricole, ce qui le lie directement au jaguar qui représente la fertilité des terres. Dans ces rituels, le jaguar va être le moyen par lequel les dieux vont interférer pour donner vie à la terre et ainsi offrir une bonne saison des pluies pour les récoltes, ce qui profitera aux agriculteurs et aux habitants du *pueblo*. Ce rituel s'étend sur plusieurs jours, de fin avril à début mai, il comprend des moments de partage, de danses, de musiques et est surtout connu pour ses combats-rituels, aussi appelés *pelea de tigres*. Le rituel qui s'étend sur plusieurs jours dans cette ville a pour objectif de demander aux intempéries d'être clémentes et justes, afin de garantir de bonnes récoltes pour la saison à venir et ainsi de produire et récolter les aliments nécessaires à toute la communauté. Rappelons que la civilisation olmèque est originaire des peuples nomades, appartenant à la famille des chasseurs-cueilleurs⁷, s'étant sédentarisés dans la région de la Mésoamérique⁸. Si cette sédentarisation a été possible à un moment donné, c'est très probablement car les terres étaient fertiles et permettaient de faire pousser les denrées alimentaires nécessaires à la survie de la communauté. On peut alors imaginer que les peuples s'en soient remis à un dieu pour lui demander d'être clément et qu'ainsi ils puissent produire et récolter leurs aliments. Ces

5 Jacques, Soustelle, *Les Aztèques*, Presses Universitaires de France, 2011, p. 52.

6 Gonzalo, Fernandez de Ovieda y Valdés, *Sumario de la natural historia de las Indias*, Toledo, 1526, p. 32.

7 Arthur, Demarest, *Les Mayas : Grandeur et chute d'une civilisation*, Taillandier, Paris, 2007, p. 66.

8 Jacques, Soustelle, *Les Olmèques : la plus ancienne civilisation du Mexique*, Arthaud, Paris, 1979, p. 10.

rituels à la vénération du dieu jaguar se seraient transmis et auraient survécu jusqu'à aujourd'hui sous la forme du rituel de *Petición de lluvias*, à Zitlala. C'est pour toutes les raisons citées ci-dessus que le jaguar et les communautés autochtones, principalement les communautés nahuas⁹, sont intimement liés par les rituels. Cependant, ce lien ne se manifeste pas seulement lors de ce rituel de plusieurs jours, mais bien tout au long de l'année : l'animal est présent tout au long de la vie quotidienne des habitants. Il est représenté dans les pièces d'artisanat, comme à l'époque olmèque. Pendant les rituels les habitants arborent des masques à tête de jaguar et se transforment ainsi en homme-jaguar. Mon sujet de recherche se portera précisément sur l'étude du rituel de *Petición de lluvias*, le rôle qu'ont les rituels au sein de la communauté, en pensant le jaguar au centre. J'aimerais d'autant plus apporter une approche nouvelle à ce sujet de recherche et m'intéresser à la place de la femme dans le rituel. Jusque là, les études au sujet de la place des femmes dans l'organisation ou la participation au rituel, sont très minces et elles méritent selon moi qu'on s'attarde davantage sur le travail qu'elles fournissent au sein et, pour la communauté. J'ai choisi Zitlala, car le symbolisme autour du félin est particulièrement fort dans cette ville et le rituel l'est d'autant plus. De plus, ces rituels sont organisés en grande majorité par les communautés nahuas.

Les aspects du rituel de *Petición de lluvia* traitant du déroulé de celui-ci ou de sa symbolique ont été étudiés dans diverses recherches publiées par des auteurs tels que : Françoise Neff, Samuel Villela ou encore José Luis Martínez Ruiz. Le dernier moment du rituel, appelé *Pelea de tigres*, a particulièrement été très étudié, ou du moins très observé, de par son importance, sa symbolique, mais aussi tout simplement par son caractère particulièrement impressionnant. C'est dans cette dernière partie du rituel que l'on peut observer et participer (si l'on peut et si l'on veut) aux combats-rituels d'hommes-jaguars. Ces combats sont très impressionnants de par les costumes revêtus, de par leur violence et de par l'engouement qu'ils provoquent dans toute la communauté. Ces combats représentent l'ultime étape du rituel et sûrement la plus importante car ils consistent à verser une goutte de sang pour une goutte de pluie, plus ils sont

9 Dans l'État du Guerrero, on trouve également les communautés, mixtèques, tlapanèque et amuzgo.

violents, mieux c'est¹⁰. Notons tout de même que ce n'est pas une violence dont le but est de détruire l'adversaire mais c'est bien une violence dans le but du rituel dont la finalité est de demander une bonne saison des pluies aux forces surnaturelles¹¹. Comme l'explique René Girard dans ses recherches, la ritualité, la religion et la violence forment une triade qui s'entrecroise dans les mythes et les rites ; il explique que la religiosité domestique la violence, elle la régule, l'ordonne et la canalise, pour l'utiliser contre toutes les formes de violence proprement intolérables, et ce dans un climat général de non violence et d'apaisement. Cela établit une étrange combinaison de violence et de non violence¹². Grâce aux travaux de Véronique Roussely¹³ et de Roberte Hamayon¹⁴, qui ont chacune respectivement travaillé sur les rituels avec une approche sur le corps, et sur la notion de jeux, on a une vision bien plus poussée de ce que sont réellement les affrontements dans ces rituels. Ces approches permettent de voir tout ce que ces affrontements cachent aux premiers abords, et donc permettent de mieux comprendre d'où ils proviennent, ainsi que leurs enjeux. Ces combats-rituels, aussi appelés la *pelea de tigres* sont une étape centrale dans le rituel de *Petición de lluvia*. Pour les habitants de Zitlala ces combats ne sont pas considérés comme tels, « il ne sont pas violents parce qu'il n'y a pas de haine »¹⁵. En effet, pour les habitants et les participants on ne parle pas de violence ou de haine, puisque les combats n'ont pas pour objectif de détruire l'adversaire mais ont bien un objectif purement rituel et syncrétique.

Dans ces communautés et dans ces rituels les femmes semblent être totalement exclues de la vie du rituel et semblent être relayées au second plan, en tant que préparatrices de l'évènement, ce qui est une tâche très importante, mais invisibilisée face aux rituels auxquels participent leurs fils, maris, frères, etc.. Elles sont laissées aux tâches secondaires, c'est à

10 CDI Mx, « Peleas de tigres : una petición de lluvia nahua. » *YouTube*, téléchargé par CDI Mx, 21 mars 2017, www.youtube.com/watch?v=H3Ro64Uu0EM.

11 Véronique, Roussely, *Les combats rituels de Zitlala au Mexique, Se battre por gusto*, Paris, L'Harmattan, Connaissance des hommes, 2018

12 René, Girard, Patrick, Gregory, *La violence et le sacré*, Vol. 487, Paris, Grasset, 1972.

13 Véronique, Roussely, *Les combats rituels de Zitlala au Mexique, Se battre por gusto*, Paris, L'Harmattan, Connaissance des hommes, 2018.

14 Roberte, Hamayon, *Jouer. Une étude anthropologique à partir d'exemples sibériens*, Paris, La Découverte, coll. Bibliothèque du Mauss, 2012.

15 Véronique, Roussely, *Les combats rituels de Zitlala au Mexique, Se battre por gusto*, Paris, L'Harmattan, Connaissance des hommes, 2018, p. 205.

dire : accueillir, préparer les repas pour toute la communauté et pour les personnes extérieures qui viendraient observer ce moment de fête, ou encore habiller les hommes participants aux combats-rituels d'hommes-jaguars. N'ont-elles jamais été intégrées aux épisodes importants du rituel ? Aimeraient-elles y participer ? On peut cependant nuancer ces propos, car bien que moins mis en avant selon les rituels, on y voit une participation, on verra également leurs représentations religieuses dans le Mexique préhispanique. J'ai seulement eu connaissance d'un article de presse locale qui mentionnait un village proche de celui de Zitlala où plusieurs femmes se seraient vêtues en jaguar et auraient combattu ensemble¹⁶, et d'une vidéo publiée sur Youtube¹⁷ mais les données restent très minces et tout un travail reste à faire. Cet élément qui montre que des femmes auraient participé à des combats rituels prouve qu'elles n'ont plus envie d'être invisibilisées lors de ces rituels et qu'elles aimeraient peut-être prendre davantage part aux événements importants de la vie du rituel. Ce ne sont que des suppositions puisque le travail reste encore à faire, mais ça me semble être une approche intéressante et inédite qui permettrait de mettre les femmes en avant, chose encore peu faite. D'autre part, on peut se demander si la représentativité des femmes a évolué, ce notamment depuis la colonisation, mais particulièrement depuis ces dernières années avec la montée des mouvements féministes en Amérique Latine. On peut imaginer qu'avec la montée des mouvements féministes, les femmes des communautés autochtones, ici des communautés nahuas, aient décidé de prendre leur place au sein de ces rituels, et d'y participer de manière active, notamment en combattant au même titre que leurs maris, ou leurs fils. On peut aussi s'imaginer que la tradition ancestrale veuille que ce soit les hommes qui combattent, laissant les femmes à d'autres tâches.

Mon étude se concentrera sur deux grands courants théoriques que sont : l'anthropologie et l'ethnologie, au sein de ces courants j'étudierai le perspectivisme, l'animisme, les rituels, les cultes, les mythes, les croyances, et j'intégrerai à cela le féminisme contemporain, bien que je

16 France 24, « Una gota de sangre por una de lluvia », indígenas mexicanas ganan espacio en batalla ritual, 2022.

17 Vice Español, « Una de sangre por una de lluvia | Miscelánea Mexicana ». *YouTube*, téléchargé par VICE en Español, 1 mars 2016.

pense que les préoccupations de ces femmes ne soient pas encore incluses dans le féminisme actuel qui se veut encore trop restreint et arbitraire allant dans le sens de la pensée occidentale. Le perspectivisme, est un mouvement développé par Eduardo Viveiros de Castro dans son ouvrage *Le regard du jaguar*¹⁸, qui traduit l'idée que le point de vue d'une espèce sur les autres dépendait toujours du corps où elle réside. Cette notion se rapproche fondamentalement de l'animisme. Le symbolisme du jaguar dans ces communautés, démontre une appropriation d'animaux mythiques¹⁹, qui provient de la théorie de l'animisme mais aussi de l'holisme. Selon Rudolf Otto, lorsqu'on attribue un pouvoir magique à un objet ou à un animal, ici le jaguar, son appropriation se convertit en rituels²⁰.

Pour ce travail de recherche, l'objectif final aurait été de faire un travail de terrain afin de voir la réalité des choses, voir tout le déroulement du rituel, pouvoir échanger avec les participants selon leurs souhaits. Cependant, la région d'étude qui se trouve dans l'État du Guerrero, ne se prête pas à une étude de terrain, du fait de la présence du crime organisé sur une grande partie du territoire. La question de la violence présente dans cet État sera abordée en introduction de la troisième partie. Cela m'oblige à travailler sous un autre angle, en basant mes recherches sur les travaux déjà effectués par les chercheurs spécialisés, mais également sur des témoignages, des entretiens, ou des visionnages de reportages ou de films présentant ces événements. Un autre angle a été abordé, il serait de modifier le lieu d'étude de terrain afin de pouvoir accéder à une zone géographique davantage propice tout en observant le même rituel, avec un procédé similaire à celui du Guerrero.

Mon travail se divisera en trois grandes parties. Premièrement, il me semble plus qu'important de présenter la civilisation olmèque, puisque que c'est de cette civilisation que sont nées toutes celles qui ont suivi. Je présenterai ainsi leur développement, et tous les éléments de leur vie quotidienne qui montrent l'importance que le jaguar représentait pour ces sociétés. La deuxième partie sera consacrée exclusivement à la présentation du rituel dans

18 Eduardo, Viveiros de Castro, *Le regard du jaguar*, La Tempête Éditions, 2021.

19 José Ramon, Espinosa Julian, *El Jaguar, Entre lo ritual y lo cotidiano*, México, Ediciones Verbolibre, 2014, p. 25.

20 Ibid.

sa globalité, les différentes phases de celui-ci, sa symbolique. Quant à la dernière partie elle sera centrée sur la place qu'occupe la femme dans ces rituels mais aussi dans la vie quotidienne et plus généralement dans l'espace public mexicain et *guerrereense*, pour cela je m'appuierai sur des vidéos et sur des travaux sur le féminisme décolonial latino-américain.

En suma, la vida cotidiana de Zitlala se manifiesta en todas sus actividades diarias y sus habitantes las conjugan con el mito del jaguar como icono central de sus actividades sociales y religiosas²¹.

21 José Ramón, Espinosa Julián, *El Jaguar; Entre lo ritual y lo cotidiano*, México, Ediciones Verbolibre, 2014, p. 104.

CHAPITRE PREMIER : LES OLMÈQUES

Ce premier chapitre se divisera en deux parties contenant chacune trois sous parties. La première sera centrée sur la naissance de la civilisation Olmèque, sa découverte, le territoire qu'elle occupait, et son expansion sur les plans culturel et religieux. Quant à la deuxième, elle se focalisera sur la cosmovision, avec l'observation et l'analyse de l'art qui est une caractéristique forte de cette civilisation, ainsi que la relation entre l'homme et le jaguar, toujours au travers de l'art.

I. La découverte et la naissance des Olmèques

1. Les Origines

L'olmécologie commence à la fin du 19^e siècle, en 1862, lorsqu'un voyageur appelé José María Melgar y Serrano se rend à Hueyapan dans l'État du Veracruz après la découverte d'un monolithe qui n'est autre que la première tête colossale (voir annexe n°1) mise à jour. Pendant plus d'un quart de siècle, les recherches seront laissées de côté, avant de reprendre en 1925. Différents chercheurs : ethnographes, archéologues, se succèdent alors sur le terrain. Frans Blom et Oliver La Farge, pionniers des découvertes concernant la civilisation olmèque mettront la main sur beaucoup de pièces d'art de style olmèque et sans le savoir placent sur la carte le site le plus important de cette civilisation : La Venta²². D'autres chercheurs plus tard apportent leur pierre à l'édifice des recherches concernant la civilisation Olmèque, comme Jacques Soustelle, Piña Chan, Caterina Magni, David C. Grove ou Michael Coe.

²² Jacques, Soustelle, *Les Olmèques : la plus ancienne civilisation du Mexique*, Arthaud, Paris, 1979, p. 17-21.

Des olmécologues, tels que Jacques Soustelle²³ ou Caterina Magni²⁴ estiment la naissance de la civilisation olmèque à environ 1000 ou 1200 ans avant notre ère. Les chercheurs et notamment les olmécologues se sont accordés pour donner cette période comme référence lorsqu'il est question de la naissance de cette civilisation. La civilisation olmèque est communément appelée : civilisation Mère²⁵, car elle a servi de point de départ à toutes les cultures et civilisations qui lui ont succédé²⁶. L'architecture, l'art, le système d'écriture pictographique inventés par les Olmèques, tous ces éléments et bien d'autres ont servi de base à la construction des hautes civilisations précolombiennes postérieures et sont restés la norme jusqu'à la conquête espagnole quelques milliers d'années plus tard.

Comme dit précédemment, la naissance des Olmèques est estimée à environ 10 ou 12 siècles avant notre ère. On observe que les plus grands sites olmèques découverts jusqu'à aujourd'hui sont généralement occupés dès 1 400 voire 1 500 avant J.-C. mais ne deviennent olmèques qu'à partir de 1 200 avant J.-C. ; c'est respectivement le cas de Tlacoatzotitlan (ou Teopantecuanitlan) au Guerrero²⁷, et San Lorenzo dans l'État de Veracruz²⁸. Quant au nom de cette civilisation, Olmèque, il fut donné par Herman Beyer qui était un archéologue allemand. Olmèque signifie en nahuatl « Pays du caoutchouc » et a été donné de par la localisation géographique sur laquelle vivait ce peuple²⁹. En espagnol, la traduction serait « *gente del país del hule* »³⁰. A Manatí, village situé dans l'État de Veracruz, plusieurs artefacts en fibres végétales ont été retrouvés et notamment des balles en caoutchouc qui ont été datées vers 1500 avant J.-C.³¹. Dans un article scientifique mené par plusieurs experts, sont présentées les analyses faites sur les balles en caoutchouc retrouvées à El Manatí, sur leur composition et

23 Jacques, Soustelle, *Les Olmèques : la plus ancienne civilisation du Mexique*, Arthaud, Paris, 1979, p. 15.

24 Caterina, Magni, *Les Olmèques : des origines au mythe*, Éditions du Seuil, Paris, 2003, p. 19.

25 Ibid, p. 40.

26 Jacques, Soustelle, *Les Olmèques : la plus ancienne civilisation du Mexique*, Arthaud, Paris, 1979, p. 7.

27 Caterina, Magni, *Les Olmèques : des origines au mythe*, Éditions du Seuil, Paris, 2003, p. 66.

28 Ibid, p. 51.

29 Martine, Gouriou et Olivier, Guilhem, *Ocelotl : Le culte au seigneur des animaux dans l'ancien Mexique*, Ateliers de Caravelle, n° 3, 1995, IPEALT, Toulouse.

30 Paulina, Latapi, *Historia de México, desde cuestiones socialmente vivas*, McGraw Hill, Interamericana editores, México, 2020, p. 80.

31 Caterina, Magni, *Les Olmèques : des origines au mythe*, Éditions du Seuil, Paris, 2003, p. 60.

leur origine³². Aujourd'hui encore, malgré les recherches récentes, notamment de Paulina Latapi³³ et d'Ann Cyphers³⁴ la civilisation olmèque reste la plus mystérieuse de toutes par bien des aspects, et le nom que se donnaient les Olmèques eux mêmes est resté encore inconnu. On ne sait encore que peu de choses sur les structures sociales et la vie quotidienne des habitants.

La civilisation olmèque est directement liée au concept de Mésoamérique. Les traits diversifiés qui composent cette population forment un fond commun qui s'étend du Mexique jusqu'au Nord-Ouest du Costa Rica. L'étendue du territoire ne permet pas une unité géographique ou climatique, cependant une unité culturelle existe bel et bien³⁵. Christine Niederberger a défini la conception du terme olmèque en le limitant à deux notions : la première de style et la seconde de civilisation à résonances pan-méso-américaines³⁶. Ainsi l'affirme Caterina Magni suite à la définition donnée par Christine Niederberger :

Ainsi, d'un schéma simpliste qui voyait la culture olmèque comme un phénomène réductible à une région donnée, nous sommes passés à une perspective plus ample. La thèse d'un ensemble multiethnique s'étendant à partir de 1200 avant J.-C. sur la plus grande partie de la Mésoamérique se consolide³⁷.

La Mésoamérique se serait construite et développée suite à l'arrivée de populations nordiques nomades appartenant au phylum uto-aztèque. Ce groupe apparaît dans une région où deux populations autochtones sont déjà établies depuis longtemps : la famille oto-mangue et dans une moindre mesure la famille macro-maya. En plus d'un métissage ethnique et culturel, les migrants nordiques nomades vont se sédentariser et de ce fait se « nahuatliser ». Dès le moment où ces populations nahuas vont investir ce territoire, elles vont l'homogénéiser et

32 Nora A., Pérez, Victor Hugo, Guzman, José Luis, Ruvalcaba, et al, « Unraveling the Olmec rubber balls from El Manatí, Mexico : a technological and compositional analysis », *Archaeol Anthropol Sci* 16, n°27, 2023.

33 Paulina, Latapi, *Historia de México, desde cuestiones socialmente vivas*, McGraw Hill, Interamericana editores, México, 2020, p. 80.

34 Ann, Cyphers, « San lorenzo y el amanecer de la civilización olmeca », *Arqueología mexicana*, edición especial, num. 104, México, 2022, p. 80.

35 Caterina, Magni, *Les Olmèques : des origines au mythe*, Éditions du Seuil, Paris, 2003, p. 17.

36 Christine, Niederberger, « Las sociedades mesoamericanas : las civilizaciones antiguas y su nacimiento », *Las sociedades originarias*, Historia General de América Latina, UNESCO, Paris.

37 Caterina, Magni, *Les Olmèques : des origines au mythe*, Éditions du Seuil, Paris, 2003, p. 45.

ainsi ce territoire pourra devenir la Mésoamérique. La Mésoamérique naît donc vers 1200 avant J.-C., au même moment que la civilisation olmèque qui commencera à se développer de manière plus forte. C'est sous l'impulsion des Nahuas qui sédimentent un fonds commun culturel qu'elle naît. On remarque aussi en comparant la carte archéologique olmèque avec la carte linguistique de la Mésoamérique, que les sites principaux se trouvent en zone nahua. On constate donc le lien entre olméquité et nahuatlité³⁸. Caterina Magni précise concernant la nahuatlité :

*Une précision s'impose : au cours de l'époque I, la part de nahuatlité est encore réduite ; elle ne cessera de croître avec le temps, pour parvenir à un premier pic vers l'an 600 après J.-C., correspondant à l'apogée de Teotihuacan. Après une période de stagnation, voire de reflux, un deuxième sommet est atteint à la fin de l'époque IV et durant l'époque V. En effet, l'arrivée des Toltèques puis des Aztèques accélère le mouvement. La thèse pan-méso-américaine permet d'appréhender les Olmèques comme un ensemble multiethnique, dont la présence synchrone est attestée sur la quasi totalité de la Mésoamérique naissante. La composante nahua contribue à la compréhension de l'unité et de la continuité culturelle de la Mésoamérique.*³⁹

La population olmèque était donc étendue sur une large partie de la Mésoamérique, Alfredo López Austin⁴⁰ en donne une définition intéressante :

Puede suponerse que las diferencias climática y étnica y el desigual desarrollo produjeron una gran diversidad cultural. Así fue, en efecto, en el pasado, y así sigue siendo en nuestros días. Sin embargo, resulta sorprendente que la historia compartida por estos pueblos haya producido desde épocas muy tempranas una base cultural común, sobre lo cual se desarrolló la diversidad. Esta base ha sido denominada núcleo duro de la tradición mesoamericana. Si se profundiza en las técnicas agrícolas, en la organización social y política, en la taxonomía del cosmos, en las concepciones de la estructura y funcionamiento del cosmos, en las creencias y prácticas religiosas, en la simbología y en muchos otros aspectos de la vida humana, podrá comprobarse que hunden sus raíces en el mencionado núcleo duro, y que este en buena parte subsiste hasta nuestros días. Aunque parezca contradictorio, Mesoamerica se caracteriza por el

38 Caterina, Magni, *Les Olmèques : des origines au mythe*, Éditions du Seuil, Paris, 2003, p. 48.

39 Ibid, p. 49.

40 Alfredo, López Austin, *Las razones del mito : la cosmovisión mesoamericana*, Ediciones Era, 2020, p. 12.

binomio unidad/ diversidad cultural. En el fondo de la cultura, mas allá de la diversidad del medio natural y de las etnias, se halla el poder constructor de la permanente comunicación humana.

Pour définir la chronologie de la Méso-Amérique et situer l'avènement de la civilisation olmèque on peut se reposer sur les datations et les données de trois chercheurs spécialistes de du Précolombien : Christian Duverger, Gordon R. Willey et Phillip Phillips.

Figure n° 1 : Tableau chronologique de Duverger

ÉTAPES	DATATIONS	CARACTÉRISTIQUES
Chasseurs-cueilleurs	De l'arrivée de l'homme à 7000 avant J.-C.	
Paléo-sédentaires	7000 à 1200 avant J.-C.	
Époque I	1200 à 500 avant J.-C.	Horizon unificateur Olmèque
Époque II	500 av. J.-C. à 200 ap. J.-C.	« Floraisons régionales »
Époque III	200 à 800 après J.-C.	Méso-Amérique bipolaire
Époque IV	800 à 1300 après J.-C.	Horizon unificateur toltèque
Époque X	1300 à 1519 après J.-C.	Horizon unificateur aztèque

Source : Christian Duverger, *La Méso-Amérique*, Flammarion, Paris, 1999.

Figure n°2 : Tableau chronologique de Willey & Phillips

ÉTAPES	DATATIONS
Lithique	De l'arrivée de l'homme à 8000 – 7000 avant J.-C.
Archaïque	8000-7000 à 2500 avant J.-C.
Pré-Classique	2500 avant J.-C. 0 300 après J.-C.
Classique	300 à 900 après J.-C.
Post-Classique	900 après à la conquête (1519)

Source : Willey Gordon R., Phillip Phillips, *Method and Theory in American Archeology*, University of Chicago Press, 1958.

Les chronologies ci-dessus nous montrent différentes visions des périodes qu'a vécue la Méso-Amérique, mais également les périodes proto-olmèque et épi-olmèque. On a tendance à

entendre davantage les termes utilisés par les deux derniers chercheurs avec le Pré-Classique, le Classique et le Post-Classique, il n'en reste pas moins intéressant de voir la division entreprise par Duverger, notamment l'Époque I qui démontre un horizon unificateur olmèque à partir de 1200 avant J.-C. et jusqu'à 500 ans avant notre ère.

Les centres religieux et politiques qui vont naître et qui deviennent olmèque à partir de 1200 avant J.-C. ne sont pas apparus de manière brutale, mais suite à une lente évolution. Ils permettront d'attester d'une présence olmèque sur la côte du Golfe, dans le bassin de Mexico, la vallée de Oaxaca, le Chiapas, le Guatemala, etc. Les données archéologiques permettent de prouver l'occupation olmèque, même si les artefacts portatifs ne sont pas une donnée fiable puisqu'ils peuvent être déplacés d'une région à une autre lors d'échanges commerciaux. Les statues monumentales, les pétroglyphes, les gravures et les peintures rupestres, eux attestent bien de la présence de la civilisation dans différentes zones de la Mésoamérique. La présence olmèque est jusqu'à aujourd'hui affirmée au Mexique, Guatemala, Belize, Salvador, Honduras, Nicaragua et au Costa Rica⁴¹. Sur un territoire aussi large occupé par une même civilisation, on peut se questionner sur les manières de communiquer et la linguistique. Caterina Magni, à ce propos, nous dit :

Habituellement, on rattache les Olmèques au groupe mixe-zoque de la famille linguistique macro-maya. Récemment, une nouvelle tendance se fait jour, se fondant sur la pluralité des langues qui coexistent, voire se superposent, sur un même territoire. Le débat s'élargit, confortant la thèse d'un ensemble multilinguiste⁴².

Très rapidement, si on remonte encore un peu plus loin dans l'origine des Olmèques, on arrive à entre 20000 et 40000 années avant notre ère. C'est environ à cette époque que des peuples originaires d'Asie auraient rejoint le Nouveau-Monde par le détroit de Béring, alors franchissable grâce aux immenses blocs de glace qui joignaient les continents l'un à l'autre. Ces populations se seraient alors petit à petit déplacées jusqu'à arriver au Nord du Mexique et continuer leur progression jusqu'au Sud du continent quelques dizaines de milliers d'années

41 Caterina, Magni, *Les Olmèques : des origines au mythe*, Éditions du Seuil, Paris, 2003, p. 45.

42 Ibid, p. 48.

plus tard, afin d'occuper l'entièreté du territoire Américain⁴³. C'est grâce à l'archéologue Richard Mac Neish, qui a consacré ses recherches sur les débuts de l'agriculture en Méso-Amérique, que l'on peut dater approximativement vers quelle date les populations se sont sédentarisées pour ensuite créer un groupe uniforme et aboutir à la civilisation olmèque que l'on connaît aujourd'hui. Il observe que contrairement à l'imaginaire qu'on se fait des débuts de l'agriculture en Méso-Amérique, ce n'est pas le maïs qui a été domestiqué en premier, celui-ci n'apparaît qu'environ 1000 ans après la domestication de la Calebasse, la courge, le haricot, le piment, l'avocat ou encore le coton. C'est entre 5000 et 3500 ans avant notre ère que le maïs commence progressivement à être domestiqué, mais la petite production ne sert encore que d'appoint et les peuples continuent pendant quelques siècles à mener une vie semi-nomade. C'est vers 2000 années avant Jésus-Christ que le maïs et l'agriculture plus généralement fournissent suffisamment de nourriture pour subvenir aux besoins des populations. A partir de ce moment, des hameaux commencent à voir le jour, s'ensuivent les fabrications de la poterie, et c'est donc de là que différents groupes de populations vont finir par se regrouper et constituer la civilisation olmèque⁴⁴.

Une des dernières découvertes qui pourrait être une des plus importantes récemment est celle d'un squelette humain à Tulum datant d'il y a entre 13 000 et 12 000 ans, sa particularité est que cette découverte prouve que les populations du continent américain sont bien originaires du continent asiatique. Les analyses ADN ont établi deux choses : l'origine asiatique du squelette (descendants de ceux qui ont traversé le détroit de Béring) et le lien de parenté génétique avec les autochtones actuels. On peut en déduire que les routes utilisées pour migrer sont multiples. Toutefois, d'autres découvertes restent encore à faire avant de pouvoir affirmer à quelle période serait arrivée les premières populations en Amérique⁴⁵.

43 Paulina, Latapi, *Historia de México, desde cuestiones socialmente vivas*, McGraw Hill, Interamericana editores, México, 2020, p. 27-31.

44 Jacques, Soustelle, *Les Olmèques : la plus ancienne civilisation du Mexique*, Arthaud, Paris, 1979, p. 14.

45 Paulina, Latapi, *Historia de México, desde cuestiones socialmente vivas*, McGraw Hill, Interamericana editores, México, 2020, p. 27-31.

2. Le territoire olmèque

La civilisation olmèque connue pour être la civilisation la plus mystérieuse de la Méso-Amérique (carte de la Mésoamérique, voir annexe n°2) continue de diviser certains chercheurs concernant son lieu de naissance. Si la majorité des chercheurs sont partisans de la théorie selon laquelle la civilisation olmèque serait née sur la côte du Golfe, d'autres pensent qu'elle serait née sur le côté de la côte Pacifique⁴⁶. Notons aussi que les fouilles se concentrent encore principalement sur la côte du Golfe, même si petit à petit elles commencent à se tourner vers le versant Pacifique. Miguel Covarrubias fixe les origines de la civilisation olmèque dans les États du Guerrero et de Oaxaca, Roman Piña Chan au Morelos, Rafael Girard et John Graham au Guatemala⁴⁷. Quelques chercheurs, comme Louise Iseult Paradis pensent que la civilisation olmèque aurait pu voir le jour dans l'actuel Guerrero⁴⁸, tandis que la majorité des chercheurs pensent néanmoins qu'elle vient des actuels États de Veracruz et Tabasco, là où les premières têtes colossales ont été retrouvées⁴⁹. Louise Iseult Paradis, dans son article publié dans l'ouvrage collectif en hommage à Matthew W. Stirling⁵⁰, soutient l'hypothèse qui dit que la civilisation olmèque aurait pu voir le jour dans l'État du Guerrero. Les arguments qui poussent certains chercheurs à soutenir cette théorie sont que, bien qu'aucune source de jade n'est été retrouvée dans cet État pour l'instant, le jade retrouvé dans le parc de la Venta à Tabasco pourrait provenir du Guerrero⁵¹. Si l'on pousse l'analyse plus loin, le jade olmèque qui compose les artefacts retrouvés dans l'État du

46 Caterina, Magni, *Les Olmèques : des origines au mythe*, Éditions du Seuil, Paris, 2003, p. 43.

47 Ibid, p. 43.

48 Louise, Iseult-Paradis, « Guerrero and the Olmec », in, *Olmec Archeology : The Olmec and Their Neighbors. Essay in Memory of Matthew W. Stirling*. Michael D. Coe and David Grove, organizers. Elizabeth P. Benson, Ed. Dumbarton Oaks Research Library and Collections, Washington, D.C., 1981.

49 Ann, Cyphers, *San lorenzo y el amanecer de la civilizacion olmeca*, Arqueologia mexicana, edicion especial, num. 104, México, 2022, p. 7.

50 Louise, Iseult-Paradis, « Guerrero and the Olmec », in, *Olmec Archeology : The Olmec and Their Neighbors. Essay in Memory of Matthew W. Stirling*. Michael D. Coe and David Grove, organizers. Elizabeth P. Benson, Ed. Dumbarton Oaks Research Library and Collections, Washington, D.C., 1981.

51 Ibid, p. 202.

Guerrero ont plusieurs particularités : leur surface est hautement polie, et de couleur bleu-gris et vert foncé. Le Guerrero pourrait donc bien être la source du style de l'art olmèque. Pour attester ou réfuter totalement cette hypothèse il reste encore énormément de travail de la part des chercheurs. En revanche, si ces hypothèses sont avérées, la naissance et le développement de la civilisation olmèque ne pourront plus uniquement reposer sur les États actuels de Veracruz et de Tabasco, comme c'est le cas depuis le début de l'olmécologie⁵². A l'époque de la sortie du livre de Jacques Soustelle, *Les Olmèques*⁵³, très peu de fouilles archéologiques avaient été faites dans l'État du Guerrero, donc peu de données étaient disponibles car les fouilles s'avèrent extrêmement complexes et coûteuses. La morphologie de la région en rend l'accès et les recherches davantage difficiles, en effet la région est coupée de montagnes abruptes et de canyons, tandis qu'en son centre le bassin du Balsas est isolé au Nord et au Sud par de puissants sierras⁵⁴. Cependant, Caterina Magni, dans son ouvrage plus récent nous permet de rendre compte des découvertes faites dans l'État du Guerrero en recensant les dernières fouilles qui y ont été faites⁵⁵. Louise Iseult Paradis avait souligné le caractère marginal de cette région, qui avait adopté un style olmèque sans pour autant faire disparaître les cultures locales déjà existantes, il existait une réelle cohabitation entre les différentes cultures présentes sur un même territoire⁵⁶.

Bien que le lieu de naissance de la plus ancienne civilisation américaine connue à ce jour continue à diviser, ses limites géographiques sont bien plus claires. On estime que les Olmèques se sont étendus sur l'entièreté du territoire de la Més-Amérique. Ce territoire s'étend des actuels États de Veracruz, Tabasco et du Guerrero au Mexique, jusqu'au nord-ouest du Costa-Rica. Cette civilisation, qui comme le dit Jacques Soustelle, a rayonné, de

52 Louise, Iseult-Paradis, « Guerrero and the Olmec », in, *Olmec Archeology : The Olmec and Their Neighbors. Essay in Memory of Matthew W. Stirling*. Michael D. Coe and David Grove, organizers. Elizabeth P. Benson, Ed. Dumbarton Oaks Research Library and Collections, Washington, D.C., 1981, p. 202-204.

53 Jacques, Soustelle, *Les Olmèques : la plus ancienne civilisation du Mexique*, Arthaud, Paris, 1979.

54 Ibid, p. 87.

55 Caterina, Magni, *Les Olmèques : des origines au mythe*, Éditions du Seuil, Paris, 2003, p. 66.

56 Louise, Iseult-Paradis, « Guerrero and the Olmec », in, *Olmec Archeology : The Olmec and Their Neighbors. Essay in Memory of Matthew W. Stirling*. Michael D. Coe and David Grove, organizers. Elizabeth P. Benson, Ed. Dumbarton Oaks Research Library and Collections, Washington, D.C., 1981.

Veracruz au Michoacan et du Guerrero jusqu'au Costa-Rica⁵⁷. Dans l'annexe n°2 vous trouverez la carte de la Mésoamérique olmèque.

La découverte de la civilisation a été très tardive, cachée sous les vestiges des civilisations qui lui ont succédé et qui s'en sont inspirés⁵⁸. Les premières découvertes des têtes colossales ont été les premiers artefacts olmèques. Elles ont été retrouvées au parc de La Venta dans l'actuel Tabasco à partir de 1862. Aujourd'hui les trois centres cérémoniels les plus importants qui ont été découverts se trouvent à La Venta, à San Lorenzo et à Laguna de los Cerros. A eux seuls, ces trois sites, recensent plus de cent quatre-vingts objets monumentaux ou de haute qualité sur un total d'environ deux cent quarante-six pièces retrouvées. Dans le même temps, bien que les pièces les plus impressionnantes aient été retrouvées dans les États qui longent la côte du Golfe du Mexique, au Guerrero, de nombreuses pièces ont aussi été retrouvées. Les pièces découvertes au Guerrero, notamment des masques et des jades ciselés ne permettent malheureusement pas d'identifier si ces pièces ont vraiment été confectionnées dans cette région car on ne sait pas si elles étaient rattachées à des monuments, à des édifices religieux ou notoires. Ce manque d'informations rend les pièces très difficiles à dater, et la seule évidence qu'on ait est qu'elles appartiennent bien au style Olmèque. Cependant, comme nous le dit Caterina Magni, quelques années après les affirmations de Jacques Soustelle : « La variété et les richesses des vestiges olmèques au Guerrero sont frappantes et son originalité n'est plus à démontrer »⁵⁹. Comme cité précédemment⁶⁰, la découverte du site de Tlacoatzotitlan (ou Teopantecuanitlan) dans les années 1980 dans l'État du Guerrero est comparable aux sites d'envergure de la côte du Golfe. Ce site combine art monumental, architecture publique et système de drainage imposant, ce qui jusqu'alors n'avait été observé que sur la côte Atlantique. Ce site est occupé dès 1400 avant J.-C. et devient totalement olmèque vers 1200 avant J.-C., son apogée se situe autour de 900-800 avant J.-C.⁶¹. En 1988 et 1991, des sépultures datées de l'époque I sont découvertes au sein de deux colonies au sud-

57 Jacques, Soustelle, *Les Olmèques : la plus ancienne civilisation du Mexique*, Arthaud, Paris, 1979, p. 33.

58 Ibid, p. 7.

59 Caterina, Magni, *Les Olmèques : des origines au mythe*, Éditions du Seuil, Paris, 2003, p. 66.

60 cf. Supra, p. 13.

61 Caterina, Magni, *Les Olmèques : des origines au mythe*, Éditions du Seuil, Paris, 2003, p. 66.

est de Chilpancingo : Coovisur et Temixco II. Des restes humains, des offrandes et des céramiques de style olmèque y sont retrouvés⁶². Le Guerrero abrite trois des cinq sites olmèques avec peintures rupestres recensés jusqu'à aujourd'hui : les grottes d'Oxtotitlan (Acatlan), de Juxtlahuaca (Colotlipa) et de Cacahuaziziqui (Copanatoyac). La dernière grotte citée a été signalé par Samuel Villela en 1989. Il faut aussi ajouter les gravures rupestres de Texayac et de la Cueva de Tepila, deux abris sous roche localisés au sud-est de Chilpancingo, dans la municipalité de Quechultenango⁶³ Les découvertes exceptionnelles qui prouvent que les Olmèques étaient bien présents dans cette région de la Méso-Amérique sont les peintures rupestres découvertes dans des cavernes. En effet contrairement aux pièces d'artisanats, les peintures rupestres ne sont bien évidemment pas déplaçables et nous permettent d'affirmer la présence de cette civilisation à une période donnée. Les peintures des cavernes de Juxtlahuaca et d'Oxtotitlan ont toutes deux été découvertes dans l'État de Guerrero, elles constituent une valeur esthétique et symbolique exceptionnelles⁶⁴. En annexe n°3 vous trouverez les peintures rupestres retrouvées au Guerrero.

Une énième pièce confirme la présence des Olmèques dans la région du Guerrero, c'est la découverte d'une stèle à San Miguel Amuco. Cette stèle décrite par David C. Grove, représenterait un « sacrificateur ». Cette stèle a été gravée sur une pierre de provenance locale et a donc très probablement été sculptée sur place (voir annexe n°4).⁶⁵

Les recherches comme dit précédemment ne cessent d'évoluer et les découvertes qui en découlent permettent de contredire ou bien de consolider les données récoltées jusque là. Par exemple pendant très longtemps, comme nous l'explique Ann Cyphers⁶⁶, le site de San Lorenzo localisé dans l'actuel État du Veracruz a été un des sites archéologiques les plus sous estimés, on a très longtemps pensé qu'il ne faisait que 53 hectares et qu'il ne comptait que 1000 habitants, avec un niveau d'organisation politique très bas alors qu'à son apogée c'était

62 Caterina, Magni, *Les Olmèques : des origines au mythe*, Éditions du Seuil, Paris, 2003, p. 67.

63 Ibid.

64 Jacques, Soustelle, *Les Olmèques : la plus ancienne civilisation du Mexique*, Arthaud, Paris, 1979, p. 88.

65 Ibid, p. 99.

66 Ann, Cyphers, *San lorenzo y el amanecer de la civilización olmeca*, Arqueología mexicana, edición especial, num. 104, México, 2022, p. 14.

le site le plus important de Mésoamérique. Ce site est comparable à celui de Teotihuacán à son apogée. San Lorenzo se différencie en étant une capitale économique et politique, en ayant une population très importante et une société complexe, diversifiée et productive. Ann Cyphers nous dit que⁶⁷ :

Llego a controlar un sistema regional de comunicación y transporte que atravesó las llanuras costeras y los humedales, estableció un territorio geopolítico diferenciado y sistemas comerciales regionales y de larga distancia durante su periodo de mayor esplendor : 1400-1000 a. C. Fue el primer pueblo en elaborar arte monumental en piedra, cuyos temas principales se relacionan con el poder y el cosmos. Su creación fue la materialización de una capacidad social y política preexistente que consolido la producción especializada y organizo la gran fuerza de trabajo necesaria para el transporte a larga distancia de rocas de varias toneladas desde su fuente de origen, ubicada a 60 km. La organización social estratificada y los sistemas políticos centralizados fueron respaldados por la religión y dirigidos por gobernantes hereditarios. Las nociones sobrenaturales relacionadas con el agua y el inframundo conformaron la base de los privilegios ideológicos de la realeza.

L'environnement du site de San Lorenzo a contribué à son évolution et à celle de la civilisation olmèque. Le site entouré de rivières, comme la majorité des grandes civilisations à cette époque, offrait une opportunité de communication avec d'autres régions. Ces voies fluviales jouaient un rôle essentiel dans le développement des échanges, du commerce et de la défense de tous les villages. Ce qui est certain c'est que San Lorenzo jouissait d'une grande notoriété et a permis le développement de la civilisation olmèque, de ses savoirs, de sa culture et de son art. Ce réseau hydrographique permettait aussi l'irrigation⁶⁸. Grâce aux analyses des restes végétaux et animaux de San Lorenzo, de La Venta et de la région de Los Tuxtlas, il a été possible de reconstituer le régime alimentaire de ses habitants ; si l'agriculture fournissait les produits de base, la chasse, la pêche et la cueillette jouaient aussi un rôle essentiel⁶⁹. Dans l'État du Guerrero, le climat y est très différent mais les populations

67 Ann, Cyphers, *San lorenzo y el amanecer de la civilización olmeca*, Arqueología mexicana, edición especial, num. 104, México, 2022, p. 14.

68 Caterina, Magni, *Les Olmèques : des origines au mythe*, Éditions du Seuil, Paris, 2003, p. 105.

69 Ibid, p. 106.

ont su s'y adapter. Des restes montrent que leur régime était à base de maïs, de lapins, cervidés, crustacés et de chiens. Un ouvrage hydraulique imposant appareillé de roches mégalithiques témoigne d'une agriculture intensive dans la région⁷⁰.

3. Une expansion culturelle et religieuse

Précédemment nous avons évoqué les différentes théories diffusées entre les chercheurs concernant le lieu de naissance de la culture olmèque, et donc quel a été le point de départ de l'expansion de cette civilisation. Bien que certains chercheurs pensent que cette civilisation aurait pu voir le jour dans l'État du Guerrero, nous allons analyser son expansion en se basant sur la théorie qui stipule qu'elle est née dans les actuels États qui longent la côte du Golfe du Mexique : Tabasco et Veracruz.

Premièrement, on sait que la civilisation olmèque s'est étendue dans toute la Més-Amérique, bien que dans cette partie on se limite presque exclusivement à son expansion au sein même du Mexique actuel puisque ma recherche se porte sur l'État du Guerrero. Ensuite, on connaît ses limites chronologiques : elle a vu le jour environ 1200 ans avant notre ère, même si les premiers sites commencent à être édifiés vers 1500-1400 avant J.-C. et a laissé place quelques centaines d'années avant notre ère à ses successeurs qui n'ont cessé de prendre appui sur les racines laissées par les Olmèques. Au moment de la conquête, qui est fulgurante et violente, la religion, l'art, les bases économiques et sociopolitiques, le système administratif et judiciaire du Mexique ancien s'écroulent. Cependant, il y a un domaine où la permanence est manifeste, c'est celui du sacré ; malgré l'évangélisation massive, « la religion indienne » continue à exister encore aujourd'hui. Cette permanence du sacré crée un contraste, car bien que les civilisations préhispaniques se soient effondrées lors de la conquête, leurs croyances ont persisté, ce qui ne marque pas la fin d'un monde précolombien⁷¹. Un métissage ethnique

70 Caterina, Magni, *Les Olmèques : des origines au mythe*, Éditions du Seuil, Paris, 2003, p. 111.

71 Ibid, p. 20.

et culturel survient et crée une population dite « hybride » avec des croyances et des pratiques culturelles qui ont subsisté, Caterina Magni ajoute :

*L'irruption étrangère entraîne immédiatement un métissage ethnique et culturel. L'émergence de la Nouvelle-Espagne, certes ensanglantée, s'accompagne de la naissance d'une culture hybride et d'un peuple nouveau ni indien, ni espagnol, mais métis.*⁷²

Comme dit précédemment dans la partie concernant l'origine des Olmèques⁷³, cette civilisation ne se cantonne pas à un espace réductible mais s'étend bien sur tout le territoire de la Més-Amérique. Ces témoignages viennent majoritairement d'artefacts de style olmèque découverts sur place. Au vu de l'étendue du territoire sur lequel régnait cette civilisation, on comprend que, comme les travaux de Christine Niederberger l'ont prouvé, celle-ci était multi-ethnique, avec une pluralité de langues parlées⁷⁴. Cette civilisation était donc bien pluriethnique et multilinguiste avec des langues et des croyances différentes qui se superposaient et coexistaient.

Les chercheurs sont tous unanimes sur le caractère conquérant de la civilisation olmèque et estiment que ce n'était pas une civilisation guerrière qui se serait étendue par la force. Si les chercheurs sont pratiquement certains que la civilisation olmèque n'a pas été une civilisation guerrière c'est notamment car aucune représentation de bataille ou de guerre n'a été trouvée dans les arts olmèques. En effet, que ce soit les peuples actuels ou anciens, lorsqu'une bataille survenait, les épopées des peuples étaient très souvent représentées sous forme d'art, que ce soit sur des récipients, dans les grottes. La poterie était pourtant un art très utilisé par la civilisation olmèque, de très nombreux récipients ont été retrouvés, mais aucun de ceux qui ont été découverts ne dévoilaient des représentations assimilables à une bataille ou une guerre⁷⁵.

72 Caterina, Magni, *Les Olmèques : des origines au mythe*, Éditions du Seuil, Paris, 2003, p. 19-20.

73 cf. Supra, p. 16.

74 Caterina, Magni, *Les Olmèques : des origines au mythe*, Éditions du Seuil, Paris, 2003, p. 45.

75 Jacques, Soustelle, *Les Olmèques : la plus ancienne civilisation du Mexique*, Arthaud, Paris, 1979, p. 141.

L'expansion de la civilisation s'est, grossièrement, faite du Nord vers le Sud. En partant du principe qu'elle est née dans les États actuels de Veracruz et de Tabasco, en provenant au départ de peuples nomades venus d'encre plus au Nord des États-Unis d'Amérique actuel, parcourant ainsi plus de mille-cinq-cents kilomètres à travers les forêts humides du Chiapas et du Guatemala ou encore les reliefs du Guerrero. La progression des Olmèques vers le Costa Rica s'est faite lentement et non brutalement. Cette évolution a fait naître des centres religieux et politiques tout au long de leur avancée⁷⁶. Les Olmèques diffusent leur style artistique dans toute la Méso-Amérique et des centres cérémoniels et politiques voient le jour sur toute la zone. Des temples et des pièces d'artisanats fleurissent de La Venta au Costa-Rica.

D'après les chercheurs, notamment Jacques Soustelle⁷⁷ et Caterina Magni⁷⁸ on peut diviser l'expansion olmèque en plusieurs parties : vers le plateau central du Mexique, vers le Pacifique c'est à dire la région géographique qui nous intéressera tout particulièrement pour la suite de ce travail de recherche, vers les vallées de Oaxaca et vers le Mexique du Sud-Est et l'Amérique Centrale. Nous allons analyser brièvement l'expansion olmèque en partant du Nord pour aller vers le Sud, comme cela s'est probablement déroulé à cette époque. Bien que les données soient encore peu fournies sur l'expansion vers cette région, quelques rares pièces néanmoins significatives ont pu être mises au jour. Le plateau central du Mexique, comprenant les vallées de Mexico, de Puebla et de Toluca se trouve à une altitude moyenne de 2000 mètres ce qui diffère totalement avec les États de la côte du Golfe qui se trouve beaucoup plus proche du niveau de la mer. On sait depuis la conquête que ces régions centrales du pays ont accueilli des civilisations très importantes et ont eu une résonance très forte dans toute la région Méso-Américaine. Cependant, pendant la période olmèque, ces régions étaient perçues comme marginales, avec un climat et des paysages très différents de ce dont ils avaient l'habitude. Les chercheurs estiment qu'ils se sont engagés sur un tel terrain à la recherche de pierres rares et dans l'objectif d'ouvrir des routes de commerce. Les

76 Caterina, Magni, *Les Olmèques : des origines au mythe*, Éditions du Seuil, Paris, 2003, p. 45.

77 Jacques, Soustelle, *Les Olmèques : la plus ancienne civilisation du Mexique*, Arthaud, Paris, 1979.

78 Caterina, Magni, *Les Olmèques : des origines au mythe*, Éditions du Seuil, Paris, 2003.

éléments manquent encore pour dire à quel point l'apparition des Olmèques dans leur vie a joué sur l'évolution de leur organisation et de leur société. C'est sur le site de Las Bocas qu'un nombre important de statuettes comparables à d'autres statuettes de la zone métropolitaine ont été retrouvées, elles appartiennent incontestablement au style olmèque⁷⁹. A Tlatlico, des tombes et des céramiques ont été découvertes, types de céramiques qui étaient déjà connus dans la zone de Tabasco-Veracruz⁸⁰. Toutefois on observe qu'entre des localités qui sont proches l'une de l'autre, l'influence olmèque ne s'est pas nécessairement manifestée et certains sites sont demeurés de simples communautés paysannes pré-classique. Le point commun et important de ces localités est qu'elles donnent toutes accès à un passage : passages nécessaires pour le commerce, qui, on le rappelle était dirigé par les Olmèques à cette époque. On ne sait pas encore précisément ce qui a amené les Olmèques à sortir de leur zone de confort pour pénétrer dans ces terres, si ce n'est pour partir à la recherche de matières premières comme le jade et la serpentine⁸¹. Pour l'art mineur, Caterina Magni confirme que les Olmèques utilisaient le jade-jadéite, la serpentine et l'obsidienne⁸². A noter que l'obsidienne verte, très rare, ne se trouvait que dans la région de Pachuca, dans l'État d'Hidalgo⁸³, ce qui confirme qu'il existait des réseaux économiques et marchands. Pour finir, bien que l'implantation olmèque dans les Vallées de Mexico ne fut que sporadique, elle a très probablement eu un rôle catalyseur, et a très probablement implanté dans ces terres des idées religieuses et des schémas de structures sociales⁸⁴.

L'expansion olmèque vers le Pacifique a déjà été développée plus tôt, notamment en expliquant les différentes thèses sur le lieu de naissance des Olmèques⁸⁵. On peut toutefois ajouter quelques éléments sur la présence olmèque sur ce territoire encore si différent des Vallées de Mexico et de la Côte du Golfe. Sur la Côte de l'Océan Pacifique, le fleuve Balsas ouvre une brèche allant de l'Ouest à l'Est. Tandis que l'État du Guerrero est tourmenté par

79 Jacques, Soustelle, *Les Olmèques : la plus ancienne civilisation du Mexique*, Arthaud, Paris, 1979, p. 80.

80 Ibid, p. 81.

81 Ibid, p. 84.

82 Caterina, Magni, *Les Olmèques : des origines au mythe*, Éditions du Seuil, Paris, 2003, p. 83.

83 Jacques, Soustelle, *Les Olmèques : la plus ancienne civilisation du Mexique*, Arthaud, Paris, 1979, p. 84.

84 Ibid, p. 79-86.

85 cf. *Supra*, p. 18.

beaucoup de reliefs, souffre de la sécheresse et de l'érosion, le Morelos est quant à lui beaucoup plus verdoyant. Ce n'est évidemment pas pour ses terres fertiles que le Guerrero a attiré la civilisation olmèque mais bien plus pour ses pierres et ses jades qui sont abondants dans le bassin du Balsas. Toutes les pièces d'arts retrouvées dans la région n'ont pas d'origine précise, faute de pouvoir être associées à d'autres vestiges qui auraient peut-être permis une datation, seul leur style permet d'affirmer l'influence et la présence olmèque. Cependant comme précisé, Tlaczotitlan est un site d'envergure découvert dans l'État du Guerrero en 1980 dont l'apogée est datée entre 1000 et 700 avant J.-C.. Comme dit précédemment, les autres découvertes qui permettent d'attester de la présence olmèque sont les grottes. Nous reviendrons plus tard sur l'importance et la signification de la caverne dans les croyances olmèques, et sur ce que représentent les peintures rupestres retrouvées dans les grottes du Guerrero⁸⁶. De très nombreux objets de style olmèque ont été retrouvés dans le Guerrero, on retrouve notamment un grand nombre de masques, de statuettes, etc., dans les musées et les collections, toutes en excellente facture⁸⁷. On sait également que ces pièces ont bien été faites dans la région puisqu'elles viennent de pierres présentes dans celle-ci⁸⁸.

L'expansion olmèque dans les Vallées de Oaxaca est évidente. Le Oaxaca contient une multitude de pièces représentant des êtres humains ou surnaturels de style olmèque. La représentation la plus flagrante où s'illustre le style olmèque est le site de Monte Alban, et notamment les *Danzantes* gravés sur les dalles de Monte Alban (voir annexe n°5).

Ces similitudes avec le style olmèque prouvent leur expansion jusqu'à cette région, d'ailleurs si on se focalise sur la géographie, il n'y a que 350 kilomètres entre la zone de La Venta et du Monte Alban, ce qui place ces deux sites très importants sur des distances relativement courtes⁸⁹. Concernant cette région, les fouilles n'ont pas encore été jusqu'à l'Océan Pacifique pour voir l'étendue d'une possible présence olmèque, en revanche on pense que l'État de Oaxaca aurait pu servir de porte d'entrée pour ensuite se diriger encore plus loin vers le sud,

86 cf. *Infra*, p. 38.

87 Jacques, Soustelle, *Les Olmèques : la plus ancienne civilisation du Mexique*, Arthaud, Paris, 1979, p. 88.

88 Ibid, p. 78.

89 Ibid, p. 103.

en traversant le Chiapas, pour ensuite rejoindre le Guatemala et jusqu'au Costa Rica, en passant par l'Isthme de Tehuantepec pour se diriger le long du Soconusco, qui longe la côte Pacifique. De plus, cette hypothèse est très plausible puisque le climat présent sur cette route est très proche de celui de Veracruz et de Tabasco, il aurait facilité l'avancée des Olmèques⁹⁰.

L'expansion olmèque vers l'Amérique Centrale commence au Chiapas, au Sud-Ouest du Mexique, actuellement à la frontière du Guatemala. La forêt tropicale de cette région marque le point d'accès à l'Amérique Centrale⁹¹. Les recherches au Sud du Mexique restent encore faibles et ne nous permettent pas d'apporter beaucoup d'informations. Cependant, les éléments trouvés attestent de la présence olmèque jusqu'aux confins du territoire Més-Américain, ou du moins, des éléments d'influence olmécoïde. La région du Soconusco qui s'étend sur la côte Pacifique entre le Chiapas et le Guatemala est particulièrement riche archéologiquement. La présence olmèque se traduit à travers la statuaire monumentale, on trouve notamment les rondes-bosses anthropomorphes de Buena Vista ou de Ojo de Agua (Mazatan) et bien d'autres comme le site de Xoc⁹². Si l'on suit un tracé, suivi par des chercheurs comme Piña Chan, Stirling ou Carlos Navarrete, depuis San Lorenzo et La Venta, en passant par San Miguel et Cardenas, on obtient une ligne de force qui part de Tabasco-Veracruz et qui plonge vers le Sud⁹³. Dans la région du Chiapas, on relève de nombreux vestiges purement olmèques et d'autres d'influence olmèque. Si l'on continue vers le Sud, on ne cesse de rencontrer sur notre passage de nombreux sites et de nombreux vestiges, témoins de la présence des Olmèques il y a quelques millénaires, comme par exemple la zone autour d'Ocozocuatla et de Chiapa del Corzo⁹⁴. Si les Olmèques ont été jusqu'au Costa-Rica c'est sûrement dû aux riches gisements de jade présents dans la région, ces derniers auraient attirés les marchands ou les explorateurs Olmèques⁹⁵. Les fouilles dans ces régions s'avèrent être

90 Jacques, Soustelle, *Les Olmèques : la plus ancienne civilisation du Mexique*, Arthaud, Paris, 1979, p. 111.

91 Ibid, p. 113.

92 Caterina, Magni, *Les Olmèques : des origines au mythe*, Éditions du Seuil, Paris, 2003, p. 72.

93 Ibid, p. 115-116.

94 Ibid, p. 116.

95 Ibid, p. 78.

d'autant plus difficiles que les Mayas qui ont succédé aux Olmèques ont laissé une empreinte très forte et ont recouvert les anciens vestiges.

On se rend compte que bien que la région du Guerrero ne soit pas encore au centre des recherches en comparaison avec des sites comme ceux présents au Veracruz, les fouilles qui y ont été effectuées attestent d'une présence olmèque presque voire tout aussi importante que celle de la côte du Golfe. A noter aussi que récemment les fouilles se sont accentuées dans plusieurs parties du Mexique qui jusque là avaient été laissées en second plan.

II. Cosmvision olmèque

Dans les cultures du Mexique Ancien⁹⁶ - terme repris par Paulina Latapi pour parler de la période préhispanique et remettre le Mexique au centre et non la conquête - la cosmvision avait une très grande importance :

Los olmecas hacían todo con la mira en el cosmos. Aunque no podemos saber con exactitud todos los conceptos religiosos de las 23 familias fundadoras de la Isla de San Lorenzo, los islotes guardan muchos mensajes. Eran una infraestructura económica muy importante y, al mismo tiempo, su forma y ubicación guardaban significados cosmológicos, en particular los relacionados con la asimetría socio política que existía durante el auge de San Lorenzo. Los islotes indican que ciertos conceptos cosmológicos regían la vida de la gente desde por lo menos la colonización del lugar, alrededor de 1800 a. C.. En este tiempo no plasmaron los conceptos en escultura de piedra porque todavía no había concebida. Posteriormente ocupó un lugar central en las nociones que guiaban el diseño y el simbolismo de las obras monumentales. El mito de origen de los olmecas es patente en los grandes tronos de los gobernantes porque su legitimación estaba vinculada con el Monstruo Cósmico, la deidad principal, y también con los ancestros divinos, que eran los fundadores legendarios de su grupo. Estos ancestros tenían su origen en cuevas y montañas, sinónimos de la deidad principal. Los

⁹⁶ Paulina, Latapi, *Historia de México, desde cuestiones socialmente vivas*, McGraw Hill, Interamericana editores, México, 2020, p. 22.

*gobernantes olmecas se consideraban a si mismos descendientes de un ancestro divino cuyos orígenes remontaban a una cueva, que representaba al mismo tiempo una entrada al inframundo y la boca del Monstruo*⁹⁷.

Dans cette partie on s'intéressera à la cosmovision olmèque et généralement je donnerai des éléments sur la cosmovision préhispanique (maya, aztèque, toltèque, ...). Ces croyances se sont retranscrites dans l'art ou encore les manuscrits pictographiques. On se concentrera tout particulièrement sur la cosmivision qui entourait le jaguar, animal sacré qui continue de rassembler les communautés lors de rituels contemporains.

1. L'art

Dans la Méso-Amérique et tout particulièrement dans la civilisation olmèque et les autres civilisations qui l'ont suivie, l'art avait une importance toute particulière. Ce passage sur l'art olmèque en général servira d'introduction aux points qui suivront. A mon avis, l'art est indissociable des mythes, des croyances et des rituels qui ont existé et qui existent encore. C'est notamment grâce au style artistique de toutes les pièces retrouvées, datées de cette époque que les chercheurs ont pu associer cette manière de faire à une civilisation précise. Le style olmèque peut se caractériser de différentes manières, les plus évidentes sont les suivantes : les traits « négroïdes », avec les prétendus traits éthiopiens décelés par le voyageur mexicain qui avait découvert la première tête colossale, certains chercheurs ont même essayé de faire un rapprochement entre le développement de l'Égypte à une période pas si lointaine de celle où s'est développée la civilisation olmèque, en pensant que des populations venues du continent africain avaient pu se trouver ici et inspirer les Olmèques pour leur art⁹⁸ ; les figures anthropomorphes, aussi appelées « homme-jaguar » ou « *were-jaguar* » en anglais, ces figures sont un mélange entre un être humain et un animal, le plus souvent un jaguar ; les

97 Ann, Cyphers, *San lorenzo y el amanecer de la civilización olmeca*, Arqueología mexicana, edición especial, num. 104, México, 2022, p. 22-23.

98 Caterina, Magni, *Les Olmèques : des origines au mythe*, Éditions du Seuil, Paris, 2003, p. 151.

« *baby-face* » représentent des bébés ou des enfants très jeunes avec des traits félins⁹⁹. Les pierres ou les matériaux utilisés pour fabriquer ces pièces d'art provenaient pour la plupart des régions occupées par les Olmèques, c'est à dire que sur les territoires où on trouvait du jade, les pièces trouvées étaient principalement faites en jade. Cependant, des pièces d'art ont aussi pu être échangées entre des régions différentes à des fins commerciales, ainsi on peut retrouver des pièces faites d'un certain matériau loin de leur région d'origine¹⁰⁰. Les matériaux utilisés sont le jade-jadéite, la serpentine, l'obsidienne, le basalte et l'andésite¹⁰¹, et l'on a aussi retrouvé des peintures rupestres à l'intérieur de cavernes dans le Guerrero, à Juxtlahuaca et à Oxtotitlan.

On peut distinguer deux grandes familles d'art dans la civilisation olmèque. L'art majeur et l'art mineur, l'art majeur s'apparente à tout ce qui était grandiose, principalement en termes d'importance et de taille. Dans l'État du Guerrero, en termes d'art monumental on retrouve notamment la stèle de San Miguel Amuco¹⁰², et en termes d'art mineur on retrouve des têtes en pierre sculptée ou encore des masques en bois¹⁰³. L'art mineur quant à lui, fait référence aux plus petites pièces mais aussi aux pièces qui faisaient partie de la vie quotidienne des populations. En effet, beaucoup de pièces en poterie et en argile servaient à la cuisine, aux repas, etc. et étaient utilisées journalièrement.

Pour reconnaître plus facilement les éléments de l'art olmèque, il est intéressant d'en connaître les règles et les conventions¹⁰⁴. Le *pars pro toto* signifie : « une partie pour le tout », c'est à dire que sur une pièce d'art, un seul élément d'un animal, par exemple un croc ou une patte peut désigner l'animal tout entier (voir schéma ci-dessous).

99 Caterina, Magni, *Les Olmèques : des origines au mythe*, Éditions du Seuil, Paris, 2003, p. 176-177.

100 Ibid, p. 44.

101 Ibid.

102 Ibid, p. 69.

103 Jacques, Soustelle, *Les Olmèques : la plus ancienne civilisation du Mexique*, Arthaud, Paris, 1979, p. 92.

104 Caterina, Magni, *Les Olmèques : des origines au mythe*, Éditions du Seuil, Paris, 2003, p. 116.

Figure n° 3 : Système scriptural olmèque : tableau synoptique

Motifs anthropomorphes	Motifs zoomorphes	Motifs hybrides	Motifs végétaux	Éléments terre/feu	Éléments ciel/eau
Visage face/profil	Tête ou gueule féline face/profil	Visage ou museau face/profil	Losange	Motif en U renversé	Motif en E renversé ou non
Posture assise : en tailleur (demi)-agenouillée, jambes écartées	Corps félin avec tâches (cercles, croix) ou ligne de partage	Serre-tête avec franges	Cercle flanqué de deux éléments végétaux identiques	Orifice circulaire/ demi-circulaire	Motif de la croix

Source : Caterina, Magni, *Les Olmèques : des origines au mythe*, Éditions du Seuil, Paris, 2003, p.116-118.

La polysémie, plus complexe à analyser si l'on n'est pas expert de l'art olmèque, signifie qu'un même signe peut renvoyer à différents sens, en général c'est le contexte qui peut permettre de déchiffrer ledit signe, par exemple :

La croix olmèque, par exemple, est un motif cosmologique signifiant le partage de la surface terrestre en quatre quartiers. Lorsqu'elle se juxtapose à un œil, elle fait allusion à la cécité ou à l'absence de lumière comme sur l'image récurrente du borgne.¹⁰⁵

Le polymorphisme, lui, signifie qu'un signe peut revêtir plusieurs formes tout en conservant une seule et unique signification : « le « disque de jade », symbole de l'eau précieuse, peut être représentée aussi bien par un seul cercle que par plusieurs cercles concentriques »¹⁰⁶.

Un nombre très important de pièces d'art purement olmèque, ou olmécoïde a été retrouvé à travers toute la Méso-Amérique, allant des Vallée de Mexico, en passant par les forêts tropicales du Chiapas et jusqu'au Costa Rica. Les preuves de l'importance de l'art dans cette culture ne manquent pas. Dans la culture olmèque, les thèmes principaux sont la figure

¹⁰⁵ Caterina, Magni, *Les Olmèques : des origines au mythe*, Éditions du Seuil, Paris, 2003, p. 122.

¹⁰⁶ Ibid.

anthropomorphe, l'hybridation homme-animal et le sujet animalier, bien qu'ils se rejoignent tous autour d'un même aspect : la relation entre l'homme, l'animal et la terre. L'animal le plus représenté est le jaguar, que ce soit dans l'art ou au travers des mythes et des rituels, il a une place centrale dans la culture et la vie quotidienne de la civilisation olmèque¹⁰⁷. C'est d'ailleurs sur les représentations du jaguar dans l'art et la culture olmèque que nous allons nous centrer ici, premièrement car mon sujet de recherche a pour vocation à se diriger sur les rituels autour du jaguar et aussi par sa nature importante pour cette civilisation. Nous allons tenter de déchiffrer pourquoi il existe tout ce symbolisme autour du jaguar et ses différentes incarnations dans l'art précolombien. Afin d'expliquer les catégories sémantiques de l'art olmèque, Catarina Magni nous dit :

Si quelques scènes de l'art olmèque reflètent manifestement la « pensée mythique » et si d'autres décrivent sans ambiguïté des rites, certaines renvoient simultanément au mythe et au rite ou se placent à la charnière du domaine mythologique et du champ cérémoniel.¹⁰⁸

A l'imagerie mythique et/ou rituelle, nous pouvons ajouter l'imagerie du pouvoir.

En résumé, nous pouvons définir idéalement trois grandes typologies artistiques, non exclusives :

1. Les représentations de nature franchement mythique pouvant constituer la séquence d'une narration mythologique plus vaste. Ensemble que l'on peut qualifier d'art mythographique.
2. Les représentations de nature franchement rituelle qui s'attachent à transcrire de manière fragmentaire la réalité d'une cérémonie.
3. L'art « socio-historique » susceptible d'utiliser des éléments du mythe pour signifier ou légitimer un pouvoir, un rang social. »¹⁰⁹

107 Catarina, Magni, *Les Olmèques : des origines au mythe*, Éditions du Seuil, Paris, 2003, p. 99-100.

108 Ibid, p. 99.

109 Ibid.

Catarina Magni nous énonce aussi les deux expressions stylistiques distinctes avec le traitement naturaliste et le traitement fantastique :

Le style « fantastique » s'appliquerait à transcrire la réalité mythique au scénario fixe et définitif. Le style naturaliste traduirait la réalité sociale et rituelle, à caractère mobile et fluctuant, donc susceptible de variation.¹¹⁰

Au Guerrero, on peut notamment penser aux peintures rupestres de Oxtotitlan où on semble voir une représentation d'une copulation entre un homme et un jaguar¹¹¹. Les représentations du jaguar dans les grottes découvertes au Guerrero prouvent l'importante et intéressante relation entre l'homme et l'animal. L'une des représentations semblent montrer une femme ayant une relation sexuelle avec un jaguar (voir annexe n° 3), ce qui selon Stirling représenterait l'origine mythique de l'être humain avec une figure de jaguar¹¹².

2. Relation Homme-jaguar

Le jaguar, *ocelotl* en nahuatl, bien que son territoire soit plus restreint aujourd'hui du fait de la présence de l'homme dans ses forêts, à l'époque précolombienne, son territoire s'étendait du Sud-Ouest des États-Unis, jusqu'à la Patagonie, à l'autre extrémité du continent. La baisse de sa population à partir de l'époque de colonisation peut s'expliquer par les récompenses qui étaient offertes pour quiconque tuerait un jaguar :

El año de 1522 años yo y otros regidores de la ciudad de Santa María del Antigua del Darién hicimos en nuestro cabildo y ayuntamiento una ordenanza, en la cual prometimos cuatro o cinco pesos de oro al que matase cualquiera tigre de éstos, y por este premio se mataron muchos de ellos en breve tiempo, de la manera que es dicho, y con cepos asimismo¹¹³.

110 Caterina, Magni, *Les Olmèques : des origines au mythe*, Éditions du Seuil, Paris, 2003, p. 99.

111 Jacques, Soustelle, *Les Olmèques : la plus ancienne civilisation du Mexique*, Arthaud, Paris, 1979, p. 88.

112 David C., Grove, « Olmec Cave Paintings : Discovery from Guerrero, Mexico », *Science*, vol. 164, n°3878, 1969, p. 421-423.

113 Gonzalo, Fernández de Oviedo y Valdés, *Sumario de la natural historia de las Indias*, Toledo, 1526, p. 33.

Si ce passage montre comment une partie des jaguars du Mexique ont pu disparaître, on peut supposer que dans le reste de la Mésoamérique, des primes ont aussi pu être offertes en échange d'un jaguar tué.

Le jaguar est omniprésent dans les histoires précolombiennes, un réel culte lui a été rendu depuis la naissance de la civilisation olmèque. Quelque soit le rôle donné à l'animal, qu'il soit présenté comme bon ou moins bon selon les situations, on le retrouve toujours dans la mythologie des peuples qui ont partagé et qui partagent encore aujourd'hui un territoire avec cet être. Michael D. Coe a écrit concernant la relation entre l'homme et le jaguar :

Pour les populations indiennes des forêts tropicales, vivant essentiellement de la chasse, il est clair que le jaguar et l'homme ont une extraordinaire ressemblance : ils chassent tous les deux les mêmes animaux. La différence majeure existant entre eux est que l'homme possède la culture et par conséquent, fait cuire sa nourriture, alors que le jaguar lui, la mange crue¹¹⁴.

Concernant la citation ci-dessus, le fait que l'homme et le jaguar soient tous les deux chasseurs, et soient tous les deux en quête des mêmes proies, fait qu'ils sont naturellement rivaux.

Dans son article, Martine Gouriou¹¹⁵ explique que le jaguar pourrait avoir été à l'origine un animal totémique, protecteur d'un clan en particulier qui aurait fait remonter son origine à cet animal. Ensuite le dit clan aurait peu à peu imposé ses croyances. Le jaguar, comme déjà présenté plus tôt¹¹⁶, était détenteur de divers pouvoirs, tantôt maléfiques, tantôt bénéfiques. Pour les Olmèques, la fécondité de la terre et celle de la femme faisaient lien, tout comme la naissance de la végétation était similaire à la naissance d'un nouveau né. L'animal, associé à beaucoup d'éléments naturels comme la pluie, le vent ou le soleil, était aussi associé à la terre et était donc le protecteur de la naissance, aussi bien de la terre que des hommes. Cette

114 Jacques, Soustelle, *L'Univers des Aztèques*, Hermann, Paris, 1979, p. 41.

115 Martine, Gouriou, « Du terrestre à l'astral : Les métamorphoses du Jaguar », in, *Ocelotl : Le culte au seigneur des animaux dans l'ancien Mexique*, Ateliers de Caravelle, n° 3, 1995, IPEALT, Toulouse, p. 20.

116 cf. *Supra*, p. 5.

dernière remarque expliquerait la signification des statuettes « Bébé Jaguar »¹¹⁷. Selon Michael D. Coe, ces statuettes illustreraient le thème le plus important pour les Olmèques, c'est à dire la dualité terre-mère ou enfant-jaguar qui signifie l'origine de la vie. Les Olmèques croyaient en la naissance de l'humanité grâce à l'union entre une femme et un jaguar. Cette hypothèse est née de l'étude du Monument 1 de Rio Chiquito et du Monument 2 de Potrero Nuevo, où les « Bébés-Jaguars » représente la race mi-humaine, mi-féline¹¹⁸. Au Guerrero, sur le site archéologique de Tlacoztitlan, on trouve sur deux marches d'un escalier des figures de bébés-jaguars¹¹⁹.

Ce qui est certains c'est que l'animal a une importance toute particulière pour cette civilisation, importance et signification qui se seront perpétrées sur plusieurs millénaires, survivant à la colonisation et à tout le processus d'évangélisation et de christianisation des autochtones par les colonisateurs espagnols, jusqu'à survivre aujourd'hui sous la forme de rituels, de mythes et de récits transmis de génération en génération.

Beaucoup des pièces retrouvées depuis 1862, depuis la découverte de la première tête colossale retrouvée à Hueyapan dans l'actuel État de Veracruz, invitent à s'interroger plus amplement sur les relations entre l'Homme et le jaguar, le symbolisme autour de l'animal mais aussi les liens avec la nature et les animaux en général. On pourra également s'intéresser aux connexions avec l'agriculture, et les relations hommes-femmes afin de faire une analyse la plus globale qu'elle soit suite aux recherches qui ont eu lieu jusqu'à aujourd'hui.

Dans l'art olmèque, la figure hybride a été surreprésentée, des pièces d'art avec des visages humains ou des corps humains aux traits félins ont été retrouvés dans de nombreuses régions de la Méso-Amérique. Dans la pensée olmèque il existe un principe de métamorphose, l'homme peut revêtir des apparences animales et vice-versa, l'animal peut revêtir des apparences humaines. Dans toute l'Amérique, il existe des mythes concernant les métamorphoses et les rites. Dans la pensée indienne, un déguisement extérieur, que ce soit de

117 Martine, Gouriou, « Du terrestre à l'astral : Les métamorphoses du Jaguar », in, *Ocelotl : Le culte au seigneur des animaux dans l'ancien Mexique*, Ateliers de Caravelle, n° 3, 1995, IPEALT, Toulouse, p. 20.

118 Michael D., Coe, *Les premiers mexicains*, p. 82.

119 Caterina, Magni, *Les Olmèques : des origines au mythe*, Éditions du Seuil, Paris, 2003, p. 131.

la peinture corporelle, des ornements ou des costumes, peut-être perçu comme une réelle transformation d'un homme en animal, ici en jaguar¹²⁰. Ce phénomène renvoie directement au nahualisme, ou nagualisme, qui signifie et désigne le double animal de l'homme, et rapidement : le pouvoir de certains individus à se transformer en un animal. Roberto Martínez González, explique le nahualisme bien plus précisément dans sa thèse¹²¹. Il y explique, qu'à la naissance d'un bébé, celui-ci reçoit une entité animique particulière, appelée *tonalli*, cette entité détermine différentes choses comme son destin sur terre et son caractère personnel. Simultanément à cette naissance, une créature non-humaine, appelée *nahualli* lui est assignée en guise de protection toute sa vie durant. Un lien étroit existe entre les deux êtres, et l'on dit que s'il arrive quelque chose à l'un, l'autre subira les mêmes atteintes. Une des caractéristiques du phénomène est la capacité à se métamorphoser, c'est à dire, à abandonner temporairement son apparence humaine au profit d'une forme animale, végétale, voire météorologique¹²². Dans ces transformations on peut noter la prééminence du jaguar, par exemple, dans le *Codex Azoyú*, le « Seigneur Léopard » déguisé en jaguar laisse penser qu'il va participer à une cérémonie de demande de pluie¹²³. Il est d'autant plus intéressant de faire remarquer que ces manuscrits ont été retrouvés dans le Guerrero, là où ont lieu les combats rituels d'hommes se déguisant en jaguar¹²⁴.

La relation homme-jaguar est un thème central de la religion ou de la pensée olmèque. Quand on parle de religion ici, on pense plutôt à la « pensée religieuse » olmèque, c'est à dire qu'on croit en des êtres dotés de pouvoirs, tel que le jaguar et la Terre Mère qui dans cette pensée religieuse olmèque occupent une place plus que privilégiée¹²⁵. Ce principe de métamorphose renvoie directement à l'un des sujets de mon travail de recherche autour du rituel de *Petición de lluvia* au Guerrero, où des hommes se déguisent en jaguar. On dit d'eux quand ils se

120 Caterina, Magni, *Les Olmèques : des origines au mythe*, Éditions du Seuil, Paris, 2003, p. 280-282.

121 Roberto, Martínez González, « Le nahualisme ». In: *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*. Annuaire. Tome 113, 2004-2005. 2004. p. 435-442.

122 Caterina, Magni, *Les Olmèques : des origines au mythe*, Éditions du Seuil, Paris, 2003, p. 283.

123 Gouriou, Martine, Guilhem, Olivier, *Ocelotl : Le culte au seigneur des animaux dans l'ancien Mexique*, Ateliers de Caravelle, n° 3, 1995, IPEALT, Toulouse, p. 69.

124 Ibid.

125 Caterina, Magni, *Les Olmèques : des origines au mythe*, Éditions du Seuil, Paris, 2003, p. 159.

déguisent en jaguar qu'ils se transforment, dans l'esprit olmèque et dans l'esprit de leurs héritiers contemporains, se revêtir comme un jaguar signifie la transformation, la métamorphose en cet animal sacré.

Pour comprendre la pensée religieuse olmèque, il faut sortir de son schéma de pensée occidental, on parle de degré d'humanité¹²⁶. La différence entre l'homme et les autres éléments du cosmos n'est pas de nature mais de degré, contrairement à la pensée occidentale. Les animaux sont des êtres humains déguisés, ce phénomène peut s'expliquer par les quatre Soleils, selon les anciens Mexicains, nous vivons actuellement dans le cinquième Soleil, et quatre nous ont précédé¹²⁷. Ces quatre Soleils proviennent du Calendrier aztèque, notamment* des quatre carrés qui l'accompagnent et qui signifient *nau-i-ollin* ou « Quatre-Mouvement » ; *ollin* signifiant « mouvement » et « tremblement de terre ». Signe que notre univers est né le jour des « Quatre-Mouvement » et qu'il succombera lors de tremblements de terre. Chaque Soleil marque le début et la fin d'un univers. Le premier des quatre Soleils s'appelle : *Nau-i-Ocelotl*, « Quatre-Jaguar », les jaguars auraient alors dévoré les hommes, cependant le jaguar représentait pour les anciens Mexicains, les forces obscures de la terre, le mystère au cœur des montagnes, pour les Mexicains récents il représentait Tezcatlipoca, dieu du ciel nocturne étoilé qui ressemblait à la robe tacheté du jaguar¹²⁸. Le deuxième soleil : *Nau-i-Eecatl*, « Quatre-Vent », dans cet univers c'est la tempête qui a mis fin au Soleil en transformant les hommes en singe. Le troisième : *Nau-i-Quiauitl*, « Quatre-Pluie » l'univers qui a été détruit par une pluie de feu, période symbolisé par le dieu de la pluie Tlaloc qui est aussi dieu du tonnerre et de l'éclair, des montagnes et des volcans. Le quatrième : *Nau-i-Atl*, « Quatre-Eau », marqué par un déluge d'une durée de cinquante-deux ans. Seulement un couple survécut à ce déluge mais puisqu'ils avaient désobéi aux instructions de Tezcatlipoca, ils ont été transformés en chiens. Lors de ce dernier univers, le Serpent à Plumes est descendu dans le monde souterrain et a arrosé tous les ossements des morts de son sang pour que naisse

126 Caterina, Magni, *Les Olmèques : des origines au mythe*, Éditions du Seuil, Paris, 2003, p. 310-314.

127 Jacques, Soustelle, *Les Quatre Soleils*. Souvenirs et réflexions d'un ethnologue au Mexique, [Éditions Plon, « Collection Terre Humaine », 1967], CNRS Éditions, France, 2009, p. 5.

128 Ibid.

la race des hommes actuels¹²⁹. Jusque là, on voit que l'humanité a survécu grâce à la transformation animale. Cette pensée nous renvoie également au livre sur le perspectivisme d'Eduardo Viveiros de Castro, *Le regard du Jaguar*, où il explique, que les animaux nous voient d'un point de vue animal, tandis que nous, êtres humains, voyons les animaux du point de vue de l'homme¹³⁰. A travers cette pensée, on observe très clairement un système animiste. L'animisme désigne toutes les croyances qui attribuent des propriétés humaines à des non-humains ou des propriétés animées à des objets, où les êtres naturels sont dotés d'un principe spirituel propre. Cela suppose qu'il est possible pour les hommes d'établir avec des entités des rapports d'un type particulier et généralement individuel : protection, séduction, hostilité, alliance ou encore échanges de services¹³¹.

Dans l'art olmèque, on remarque que la représentation de la femme est rare¹³². Ce manque de représentation invite à s'interroger sur les relations qui pouvaient exister entre les hommes et les femmes pendant l'ère olmèque, mais aussi à sa place dans la pensée symbolique et religieuse. Peut-être que leur relation permettra d'aiguiser le travail contemporain concernant la place des femmes dans les rituels autour du jaguar et de l'agriculture dans le Guerrero actuel. On pense, suite aux pièces trouvées jusqu'à aujourd'hui, que la société olmèque était patriarcale car il y a une réelle prolifération des effigies masculines tandis que les femmes ne sont quasiment jamais représentées. Cependant, cette tendance peut être nuancée, car deux paramètres importants permettent d'atténuer ce constat. Il existe un langage métaphorique à connotations féminines, et un nombre important de représentations masculines sont caractérisées par une attitude propre à celle des femmes.¹³³

Une autre signification est très importante dans la pensée olmèque, c'est la signification de la caverne. La caverne, pour cette civilisation, et pour nombre de celles qui ont suivi, même

129 Jacques, Soustelle, *Les Quatre Soleils*. Souvenirs et réflexions d'un ethnologue au Mexique, [Éditions Plon, « Collection Terre Humaine », 1967], CNRS Éditions, France, 2009, p. 6.

130 Eduardo, Viveiros de Castro, *Le regard du jaguar*, La Tempête Éditions, 2021.

131 Ibid.

132 Caterina, Magni, *Les Olmèques : des origines au mythe*, Éditions du Seuil, Paris, 2003, p. 251.

133 Ibid.

après la colonisation comme nous l'explique Serge Gruzinski¹³⁴ dans son ouvrage, représente les entrailles de la terre. La caverne fait notamment référence à la fertilité : les entrailles terrestres sont associées à l'ensemble de l'appareil reproducteur féminin. En Méso-Amérique, la grotte constitue le lieu d'origine¹³⁵, mais pas seulement, elle constitue également un endroit unificateur et central, point où convergent le commencement et la fin. Elle permet l'accès à l'inframonde où résident les ancêtres. La caverne fait lien entre le monde et l'inframonde et permet en résumé de faire communiquer les défunts avec les personnes encore sur terre, mais aussi permet une communication avec des êtres surnaturels : les dieux. La caverne est directement associée à la fertilité, fertilité qui est elle aussi associée au jaguar. Les entrailles de la terre renvoient à l'inframonde, qui lui aussi renvoie directement au jaguar, ainsi toutes ses significations se rejoignent en un même point : l'animal sacré qu'est le jaguar¹³⁶. Dans l'art maya le jaguar est associé au soleil nocturne dans son voyage souterrain d'ouest en est. Il est par conséquent opposé et complémentaire à l'oiseau qui représente le soleil diurne. Dans les mythes, une plus grande importance est donnée au soleil nocturne et au jaguar, sûrement car il était l'emblème de la royauté¹³⁷.

Le jaguar est en relation avec les entrailles terrestres et donc avec la fertilité car les entrailles, qui représentent l'appareil reproducteur féminin sont l'endroit où les nouveaux-nés voient le jour. La caverne représente aussi l'origine du monde et elle est le médiateur entre le monde des vivants et celui des morts. Dans tout cela, le jaguar incarne la communication cosmique.¹³⁸

134 Serge, Gruzinski, *Les Hommes-dieux du Mexique. Pouvoir indien et société coloniale (XVIe-XVIIIe siècles)*, Édition des archives contemporaines, Paris, 1992.

135 Dans le Mexique central postclassique, l'emplacement mythique de l'origine des « Sept Tribus Nahuatl » se nomme Chicomoztoc, l'« Endroit des Sept Grottes ». Dans les représentations on observe quatre personnes qui viennent de sortir de la grotte. Les ancêtres seraient sortis de la grotte de Chicomoztoc en l'an 1-Roseau, le jour 1-Alligator. Chicomoztoc représente l'« Endroit de l'Émergence ». Voir annexe n°6 et annexe n° 7. Jean-Loïc, Le Quellec, « VII. L'émergence des animaux et de l'humanité », *La caverne originelle. Art, mythes et premières humanités*, sous la direction de Le Quellec Jean-Loïc. La Découverte, 2022, pp. 617-657.

136 Caterina, Magni, *Les Olmèques : des origines au mythe*, Éditions du Seuil, Paris, 2003, p. 264-265.

137 Claude-François, Baudez, « *Le jaguar, sujet et objet du sacrifice maya* », *Journal de la Société des américanistes*, vol. 94, n° 1, 2008, p. 178.

138 Ibid.

Nous allons maintenant rapidement nous intéresser au chamanisme. Selon la mythologie précolombienne, aux origines du monde et de ses premiers habitants, il n'y avait pas de distinctions entre les humains, les animaux et les végétaux, chacun pouvait à sa guise interférer entre les différentes enveloppes de ces entités. A un moment donné, le monde se serait diversifié et chacun aurait assimilé sa propre apparence avec l'incapacité de changer d'enveloppe corporelle. Le chamane est l'exception, il est le seul à avoir conservé cette capacité, et peut parfois revivre cette indistinction originare. Il est celui qui rétablit la communication entre le monde humain et l'autre monde.¹³⁹ Ce dernier point est très bien analysé dans l'ouvrage de Serge Gruzinski grâce aux témoignages des chamanes interrogés par les Espagnols, et les témoignages de ces derniers¹⁴⁰. Le terme « chamane » a été introduit en Occident par un ecclésiastique russe nommé Avvakum Petrovitch après avoir assisté à une cérémonie de divination chez les Mongols. Le mot « chamane » dans la langue toungouze qui est une langue parlée en Sibérie, désigne un homme ou une femme qui entretient un contact privilégié avec les esprits, avec pour rôle de se mettre en communication avec un esprit-animal pour obtenir son aide¹⁴¹. La définition donnée par les anthropologues est la suivante :

[...] le chamanisme se définit par un mode de pensée caractéristique des sociétés de chasseurs (même s'il s'est propagé par la suite à d'autres types de société). Les animaux, comme les plantes, sont habités par des esprits (l'équivalent de l'« âme » humaine), qui sont autant de forces et principes vitaux qui animent la nature : ils permettent aux plantes de pousser, aux animaux de se reproduire, à la pluie de tomber. Ils sont donc responsables de la vie (et par conséquent de la maladie et de la mort)¹⁴².

Le chamanisme se retrouve dans beaucoup de régions du monde, notamment dans le Grand Nord, dans une partie de l'Asie et dans les Amériques indiennes. Entendu dans un sens étroit,

139 Caterina, Magni, *Les Olmèques : des origines au mythe*, Éditions du Seuil, Paris, 2003, p. 310.

140 Serge, Gruzinski, *Les Hommes-dieux du Mexique. Pouvoir indien et société coloniale (XVIe-XVIIIe siècles)*, Édition des archives contemporaines, Paris, 1992.

141 Jean-François, Dortier, « Le chamanisme », *Sciences Humaines*, vol. 133, no. 12, 2002, p. 2.

142 Ibid, p. 4.

le chamane est celui qui entre en contact avec les esprits-animaux lors de cérémonies de transe et qui assure des fonctions de thérapeute et d'aide¹⁴³.

3. Croyances autour des éléments naturels

Les éléments naturels et ceux liés aux paysages sont constamment représentés dans la cosmovision olmèque et se retrouvent encore dans les croyances actuelles au Mexique. Dans le Mexique contemporain, on peut les retrouver dans les rituels ou encore les croyances communes. Les symboles sont nombreux : monts, grottes, sources, rivière, etc. Concernant le symbolisme autour du mont : le mont sacré est une grande réserve dans le sens d'entreposer, malgré son altitude, il fait partie de l'autre monde (inframonde), ses pentes se prolongent à la surface de la terre et son intérieur conserve les propriétés de l'humidité et de la mort¹⁴⁴. Celui qui pénètre à l'intérieur d'une grotte peut accéder à l'autre monde, au royaume du sacré. Les grottes, les sources, les ravins abrupts, jusqu'aux fourmilières sont des seuils, des passerelles qui créent une communication entre la maison de l'homme (*el ecunemo*) et ce qui lui est étranger (*el anecunemo*)¹⁴⁵. Les richesses sont gardées à l'intérieur du mont sacré et forment les nuages, vents, sources, rivières et fleuves qui forment les mers¹⁴⁶. La grande cavité est le paradis du seigneur de la pluie¹⁴⁷.

L'île de San Lorenzo et les petites îles qui l'entourent sont des répliques du modèle du cosmos connu comme « *el cerro sagrado* » ou « *la montaña sagrada* ». Chacun des monts ou *cerro* ou *montaña* en espagnol, était entouré d'eau et représentait le symbole du Monstre cosmique (*Monstruo cósmico* en espagnol) et du mont sacré qui émerge de l'inframonde.¹⁴⁸

143 Jean-François, Dortier, « Le chamanisme », *Sciences Humaines*, vol. 133, no. 12, 2002, p. 6.

144 Alfredo, López Austin, *Las razones del mito : la cosmovisión mesoamericana*, Ediciones Era, 2020, p. 46.

145 Ibid, p. 47-48.

146 On peut aussi penser au Tonacatepetl qui représentait l'endroit de la réserve de maïs. Quetzalcoatl et Azcatl se rendirent dans la réserve pour nourrir les dieux et les humains.

Patrick, Johansson K., « El maíz en un mito náhuatl precolombino y en un cuento contemporáneo : un estudio comparativo », *Anales De Antropología*, 31., p. 257.

147 Alfredo, López Austin, *Las razones del mito : la cosmovisión mesoamericana*, Ediciones Era, 2020, p. 47-48.

148 Ann, Cyphers, *San lorenzo y el amanecer de la civilización olmeca*, *Arqueología mexicana*, edición especial, num. 104, México, 2022, p. 23.

La bouche béante du Monstre Cosmique a la capacité de mener à l'inframonde, qui est l'origine de la pluie et de la nourriture des êtres humains. On retrouve des représentations de l'image de la caverne au Morelos à Chalcatzingo et au Guerrero dans les grottes d'Oxtotitlan¹⁴⁹. A Oxtotitlan, on remarque que l'artiste a tiré profit de la cavité naturelle pour peindre sur la falaise la gueule du jaguar, cette dernière marque l'accès de la grotte¹⁵⁰

Ces croyances concernant l'entrée de l'inframonde et bien d'autres sont toujours d'actualité comme on le verra dans la deuxième partie où on observe que de nombreux rituels se trouvent toujours réalisés sur des monts, ou auprès de sources¹⁵¹.

Lors d'un colloque sur les félins il y a une cinquantaine d'années dirigé à Dumbarton Oaks, Michael Coe a proposé l'idée que le jaguar était l'emblème de la royauté olmèque et l'a associé au dieu Tezcatlipoca, aux montagnes et aux grottes¹⁵². Même si l'analyse a satisfait la majorité de l'audience, d'autres participants au colloque comme Mary Millery et Terrance Grieder ont fortement critiqué l'utilisation de noms de dieux aztèques et mayas aux représentations cosmologiques olmèques, montrant que les oublis concernant les grandes différences de temporalité sont toujours d'actualité¹⁵³. On ne peut pas non plus assurer l'existence d'un dieu adoré par les Olmèques avec les mêmes caractéristiques que Quetzalcoatl, Tezcatlipoca ou Bacab. La représentation des félins dans la sculpture et la céramique olmèque n'est pas complète et reconnaissable comme telle et parfois les insinuations visuelles sont légères mais suffisantes pour créer des controverses sur l'interprétation de la pensée olmèque¹⁵⁴.

149 Caterina, Magni, *Les Olmèques : des origines au mythe*, Éditions du Seuil, Paris, 2003, p. 251.

150 Ibid, p. 256.

151 cf. *Infra*, partie II, p. 43.

152 Ann, Cyphers, *San lorenzo y el amanecer de la civilizacion olmeca*, *Arqueologia mexicana*, edicion especial, num. 104, México, 2022, p. 32.

153 Ibid.

154 Ibid.

« *El eje cósmico* »¹⁵⁵, terme utilisé par Alfredo López Austin correspond à l'Endroit de la Mort, au Mont Sacré et à l'Arbre Fleuri. Pour les anciens Nahuas, il existait trois types d'étages de niveaux cosmiques :

- Chicnauhtopan : les neuf étages qui sont au dessus de nous.
- Tlalticpac : à la superficie de la terre, correspondant aux quatre intervalles entre la terre et le ciel.
- Chicnauhmiclan : les neuf étages de la région de la Mort.

Les trois niveaux cosmiques étaient habités par *el Dios viejo del fuego*. *El eje cósmico* est régulièrement représenté comme Arbre Fleuri¹⁵⁶.

155 Alfredo, Lopez Austin, *Las razones del mito : la cosmovision mesoamericana*, Ediciones Era, 2020, p. 46-47.

156 Ibid.

CHAPITRE II. LE RITUEL DE PETICION DE LLUVIA DANS LA MONTANA BAJA DE GUERRERO

El papel de estos especialistas religiosos en sus comunidades de origen esta, sin duda, estrictamente ligado a la memoria colectiva del pueblo que a través de ella debe de enfrentar los nuevos retos de la modernidad y « resinificar » sus identidades, así como preservar sus principales características culturales mediante nuevos procesos de adaptación¹⁵⁷.

Comme l'a introduit Paulina Latapi dans son ouvrage historique sur le Mexique : « *Nuestra sociedad es producto de la historia. Fue construida por personas que vivieron antes que nosotros. Para bien y para mal dejaron su huella en quienes vivimos hoy* »¹⁵⁸. Il est essentiel de comprendre que les sociétés contemporaines, partout dans le monde, sont façonnées par un héritage historique, sociétal et culturel transmis par les générations précédentes. Dans le cas du Mexique, l'héritage provient du Mexique Ancien, plus communément appelé préhispanique, mais également de l'époque coloniale. Les rituels contemporains en sont l'exemple même, tout en gardant des symbolismes nettement lié au Mexique Ancien, des éléments chrétiens ont été intégrés. Cependant, on peut aussi l'imaginer sous une perspective plus large, avec un héritage plus lointain que les frontières actuelles :

[...] esos espacios geográficos, con sus componentes naturales, sociales, económicos y culturales, no fueron un simple escenario para el México de hoy en día, sino elementos con los cuales interactuaron los antiguos mexicanos para construir nuestra historia y la identidad actual.¹⁵⁹

157 Gregorio, Serafino, *Los « últimos » tlahmaquetl nahuas : continuidades e innovación en la Montaña de Guerrero, México*, Anales de Antropología, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 2015, p. 289.

158 Paulina, Latapi, *Historia de México, desde cuestiones socialmente vivas*, McGraw Hill, Interamericana editores, México, 2020, p. 1.

159 Ibid, page 19.

Dans ce chapitre nous nous concentrerons davantage sur le Guerrero et particulièrement sur les *pueblos* de Zitlala et Acatlan où se déroule le rituel de *Petición de lluvia* et qui tient ses origines des symbolismes tournées notamment vers l'eau, la pluie et le jaguar.

I. Géographie et données socioculturelles au Guerrero

Cette partie a pour objectif d'introduire l'endroit où a lieu le rituel de *Petición de lluvia*, en présentant l'État du Guerrero et les villes de Zitlala et Acatlan, les populations habitant ce territoire ainsi que les climats présents dans la région qui expliquent très certainement l'importance et les raisons de l'existence de ce rituel.

1. L'État du Guerrero et la région de la Montaña

Pour situer géographiquement et de manière socio-culturelle la zone géographique sur laquelle se concentre mon étude, il est important de commencer à grande échelle, c'est à dire, à l'échelle nationale pour finir par se concentrer sur le village, afin de recontextualiser.

Le Mexique est un pays situé en Amérique du Nord, avec comme pays frontaliers les États-Unis d'Amérique au Nord et le Guatemala et le Belize au Sud. Culturellement il est relié à ce que l'on nomme l'Amérique Latine, qui englobe tous les pays hispanophones et lusophones du continent Américain. Il est bordé de l'Océan Atlantique et de la Mer Caraïbe à l'Est et de l'Océan Pacifique à l'Ouest. Le Mexique est un pays avec une grande diversité de paysages et de climats, allant des déserts, aux montagnes, jusqu'à la jungle, comprenant aussi un plateau central situé à environ 2000 mètres d'altitude et qui s'étend sur une grande partie du territoire. Le climat est caractérisé par une saison sèche et une saison des pluies dont on parlera davantage dans la partie concernant les climats, la pluie et les croyances qui leur sont liées¹⁶⁰.

160 cf. *Infra*, p. 52-61.

Le Mexique est un pays multiculturel, avant la colonisation, le territoire comptait de nombreux peuples différents et de nombreuses langues. Aujourd'hui, bien que beaucoup aient disparu, on retrouve des communautés indigènes avec leurs langues propres. Selon la législation mexicaine, il existe 68 langues indigènes dans le pays.¹⁶¹ La législation nationale reconnaît que :

“La Nación Mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas, que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.

La conciencia de su identidad indígena deberá ser criterio fundamental para determinar a quiénes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas.

Son comunidades integrantes de un pueblo indígena aquellas que formen una unidad social, económica y cultural, asentadas en un territorio y que reconocen autoridades propias de acuerdo con sus usos y costumbres.

El derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación se ejercerá en un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional.” (Article 2° Constitutionnel).¹⁶²

Une des disciplines qui a largement aidé et permis de diffuser cela est la recherche ethnographique, dans le sens où les registres ethnographiques rendent visibles la diversité culturelle de la population mexicaine¹⁶³. Le Mexique compte 112 336 538 habitants en 2010 et une population indigène sur le territoire national de 10 775 237 habitants, la « *numeralia* » nationale estime la population indigène à 11 132 562 habitants. En annexe n° 8, 9 et 10, on trouvera les différents graphiques illustrant : la population indigène sur le territoire national, la *numeralia* nationale et la population indigène dans les recensements compris entre 1895 et 2010. Avant, la population indigène était recensée en fonction de si les individus parlaient

161 Gobierno de México, « ¿Sabías que en México hay 68 lenguas indígenas, además del español? », 2018.

162 Saul, Millan, Carlos, Heiras, Alessandro, Questa, Ivan, Téllez Pérez (coords), *Las culturas indígenas de México : atlas nacional de etnografía*, INAH, Ciudad de México, 2018, p. 24.

163 Ibid, p. 15.

leur langue maternelle, en sachant qu'il était considéré que la domination de la langue n'était possible qu'à partir de 5 ans, ce qui excluait un certain nombre de personnes. *La Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de México* a défini en 2001 que toute personne vivant dans un foyer où le chef de famille, le conjoint, ou un « *ascendientes* » déclarait parler une langue indigène, était considérée comme personne indigène¹⁶⁴.

Si on s'appuie sur le chiffre qui nombre 10 775 237 (ce chiffre ne comprend pas les 357 325 personnes qui habitent dans des foyers indigènes parlant une langue vernaculaire insuffisamment chiffrée, étudiée) personnes étant indigènes sur le territoire national, 2 587 452 font partie de la communauté nahua (voir annexe n° 11). Le travail ethnographique permet aussi en partie d'inviter les lecteurs ou plus généralement la population mexicaine à prendre conscience qu'il est tout aussi important de valoriser les cultures indigènes contemporaines que les sociétés indigènes du passé¹⁶⁵. Les travaux ethnographies représentent également un risque, Saul Millan l'exprime comme ceci dans son ATLAS¹⁶⁶ :

Si en el primer caso el riesgo consiste en perder de vista la singularidad de los hechos culturales que se describen, en el segundo el peligro estriba en considerar que cada comunidad indígena del país representa una cultura en sí misma, de tal manera que habría tantas configuraciones culturales como localidades existentes.

L'État de Guerrero (voir annexe n° 12) se trouve au sud-ouest du pays, avec pour capitale Chilpancingo. La région compte 500 kilomètres de côtes avec l'Océan Pacifique. C'est un État montagneux qui est traversé par la Sierra Madre del Sur et qui comptent plusieurs sommets au dessus de 3000m d'altitude, notamment celui de Teotepac qui atteint les 3705m. Ces hauts sommets sont régulièrement entrecoupés par des vallées accidentées, le climat y est chaud de type subtropical et les reliefs créent beaucoup de microclimats différents. L'État jouit d'une forte diversité culturelle et naturelle, les différentes populations indigènes qui y

164 Saul, Millan, Carlos, Heiras, Alessandro, Questa, Ivan, Téllez Pérez (coords), *Las culturas indígenas de México : atlas nacional de etnografía*, INAH, Ciudad de México, 2018, p. 19.

165 Ibid, p. 15.

166 Ibid, p. 18.

habitent partagent une vie et une histoire commune, qui ont parfois mené à des conflits¹⁶⁷. Comme à l'échelle nationale, la population indigène qui prédomine dans l'État de Guerrero est la population nahua, au total dans le Mexique c'est 61 % des populations indigènes qui parlent le nahuatl et 2 587 452 individus (voir annexe n° 11). On retrouve également la communauté amuzgo (voir annexe n°13) qui compte 67 349 personnes entre l'État de Oaxaca et celui de Guerrero ; la communauté mixtèque (voir annexe n° 14) qui compte 771 455 entre les États de Guerrero, Puebla et Oaxaca et la communauté tlapanèque (voir annexe n° 15) qui compte 167 029 personnes et qui n'est présente qu'au Guerrero. L'État est divisé en 7 régions : Acapulco, Tierra Caliente, Norte, Centro, Montaña, Costa Grande, Costa Chica. Les régions de l'État où on retrouve le plus de populations indigènes sont le Alto Balsas qui se trouve aux abords du fleuve du même nom, et la région de la Montagne.

2. Zitlala et Acatlan : *pueblos* nahuas

Mon étude se concentre sur deux *pueblos* situés au cœur de l'État de Guerrero : Zitlala et Acatlan. Officiellement ces villages se trouvent dans la Région Centro mais sont associés à la Région de la Montaña Baja car c'est là où débutent les montagnes¹⁶⁸. Finalement, les données exposées ci-dessus servent comme référence afin d'identifier les frontières qui lient ou séparent les différentes cultures indigènes du territoire mexicain¹⁶⁹.

Zitlala est la ville sur laquelle va se concentrer mon sujet de recherche. Pour illustrer la position géographique de Zitlala je vais m'appuyer sur deux ouvrages qui seront essentiels comme base dans ma recherche, un qui est spécialisé sur la fête de la Santa Cruz¹⁷⁰ et l'autre

167 Gregorio, Serafino, *Los « últimos » tlahmaquetl nahuas : continuidades e innovación en la Montaña de Guerrero, México*, Anales de Antropología, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 2015, p. 3.

168 José Luis, Martínez Ruiz, « Zitlala : La Santa Cruz, los tlacololeros maiceros y los jaguares de la lluvia y del monte », *Agua en la cosmovisión de los pueblos indígenas en México*, dirigé par Martínez Ruiz, José Luis et Murillo Licea, Daniel, Comisión Nacional del Agua, México, 2016, p. 83.

169 Saul, Millan, Carlos, Heiras, Alessandro, Questa, Ivan, Téllez Pérez (coords), *Las culturas indígenas de México : atlas nacional de etnografía*, INAH, Ciudad de México, 2018.

170 Espinosa Julian, José Ramon, *El Jaguar, Entre lo ritual y lo cotidiano*, México, Ediciones Verbolibre, 2014.

qui fait office d'atlas en recensant beaucoup de données sur le Mexique¹⁷¹. Zitlala en langue nahuatl signifie « lieu des étoiles ». La ville de Zitlala comprend vingt-huit localités de plus de cinquante habitants réparties sur un territoire d'une superficie de 308,2 kilomètres² et qui lors du recensement de 2010 comptait 22 587 habitants, dont six localités de plus de mille habitants qui concentrent à elles seules 70 % de la population du municipio de Zitlala. Quant à Zitlala, la ville est rattachée à la région de la Montaña, cette région couvre un territoire au relief accidenté d'un peu moins de 7000 kilomètres². Dans la région de la Montaña, l'altitude varie entre 600 et 3000 mètres. La région est parcourue de petits cours d'eau qui affluent du Rio Balsas. Les reliefs et les conditions climatiques arides en font une région où la vie est particulièrement difficile. La commune de Zitlala est majoritairement composée d'une population nahua, bilingue nahuatl/espagnol. Ces populations pratiquent l'agriculture, d'où les conditions de vie difficiles dues au manque d'eau lors des saisons sèches. La saison des pluies est particulièrement importante pour ces communautés car elle marque généralement la promesse de meilleures récoltes et donc d'une vie plus agréable.

Acatlan, l'autre *pueblo* présent dans cette étude compte presque 4000 habitants et se trouve à seulement quelques kilomètres plus au sud de Zitlala et à environ 6 kilomètres de Chilapa de Alvarez. Sa population est elle aussi en grande majorité indigène et Nahua.

Comme mentionné ci-dessus, l'État de Guerrero compte une grande population indigène et notamment Nahua. Zitlala, un des deux villages sur lequel se concentre notre étude possède une population Nahua de 99 %¹⁷². Ce chiffre ne correspond pas aux données citées plus tôt et venant de source gouvernementale, il n'empêche que la population nahua est très élevée dans ces villages et ne prend peut-être pas seulement en compte les personnes qui parleraient le nahua, mais tous ceux s'identifiant comme faisant partie de cette communauté. La région de la Montaña dans laquelle se trouve Zitlala et Acatlan, est une des sept régions du Guerrero et fait environ 7000 km², 60 % de ses habitants sont indigènes. Cette région se divise en trois

171 Véronique, Roussely, *Les combats rituels de Zitlala au Mexique, Se battre por gusto*, Paris, L'Harmattan, Connaissance des hommes, 2018.

172 Maria, Del Carmen Diaz Vásquez et Rosalba, Diaz Vásquez, « El impacto de la violencia en la vida cotidiana de los pueblos nahuas del estado de Guerrero, México », *Cuadernos Inter-c-a-mbio sobre Centroamérica y el Caribe*, vol. 13, n°2, julio-diciembre 2016, p. 37

parties, la Montaña Baja, la Montaña Media et la Montaña Alta ; Zitlala et Acatlan se situent dans la Montaña Baja. Ces régions sont habitées par trois populations indigènes différentes : les Mixtèques, les Tlapanèques¹⁷³ et la plus importante en termes de recensement, la population nahua. Les trois « sous régions » conservent une unité culturelle tout en ayant des aspects différents. La Montaña Baja est considérée comme la région qui compte le plus de pauvreté dans un État déjà considéré comme étant un des plus pauvres du pays¹⁷⁴. En effet, avec l'État de Oaxaca et celui du Chiapas, le Guerrero est un des États avec les plus hauts taux de marginalisation, de pauvreté et de pauvreté extrême du pays. Un des éléments qui a causé cela est son isolement, par exemple sa division territoriale en 7 régions a créé des déséquilibres en termes de critères géographiques, économiques, sociaux, politiques et culturels, avec une distribution des ressources étatiques inéquitables. De plus la forte population indigène et le peu d'intérêts économiques présents dans la région n'encouragent pas les politiques à investir des moyens pour permettre aux populations une vie meilleure¹⁷⁵. Un autre élément plus récent participe à l'isolement et la marginalisation de l'État et de ses populations : la présence du crime organisée, qui en fait un des États avec le plus haut taux de criminalité du pays, je développerai ce point dans la dernière partie¹⁷⁶.

Pour en revenir rapidement à Zitlala et Acatlan, comme dit précédemment elles sont toutes les deux peuplées en grande majorité de populations indigènes et notamment nahuas qui est une des 4 populations indigènes originaires qui ont résisté et persisté dans la région malgré les facteurs de marginalisation, d'extrême pauvreté et de la récente et croissante violence survenue dans l'État ces dernières décennies¹⁷⁷. La population nahua est celle qui occupe le plus d'espace géographique dans le Guerrero¹⁷⁸. L'histoire et l'origine de la population nahua

173 cf. les termes qu'emploie Danièle Dehouve.

174 Maria, Del Carmen Diaz Vázquez et Rosalba, Diaz Vázquez, « El impacto de la violencia en la vida cotidiana de los pueblos nahuas del estado de Guerrero, México », Cuadernos Inter-c-a-ambio sobre Centroamérica y el Caribe, vol. 13, n°2, julio-diciembre 2016, p. 40.

175 Irma Guadalupe, Aguirre Pérez, « Del silencio a La Palabra. La Experiencia de Las Lideresas indígenas de Xochistlahuaca, Guerrero », Feminismo/s, n°3 : Mujer y Participación Política, 2004, México, p. 102.

176 cf. *Infra*, partie III, p. 91-123.

177 Maria, Del Carmen Diaz Vázquez et Rosalba, Diaz Vázquez, « El impacto de la violencia en la vida cotidiana de los pueblos nahuas del estado de Guerrero, México », Cuadernos Inter-c-a-ambio sobre Centroamérica y el Caribe, vol. 13, n°2, julio-diciembre 2016, p. 37.

178 David, Delgado Viveiros, « La petición de lluvia en la región Centro-montaña de Guerrero y su importancia en la conservación de recursos naturales », La revista Brasileira de Agroecologia, vol. 2, n° 1, 2007, p. 131.

remonte à bien avant l'arrivée des Aztèques dans cette région. Quand on pense aux Nahuas, on pense très souvent aux Aztèques qui ont fondé la Capitale de l'empire Aztèque : México-Tenochtitlan ; ceux qui se trouvaient dans le Guerrero depuis déjà plusieurs générations n'étaient pas directement liés aux Aztèques et encore moins à leur Empire. Les populations nahuas du Guerrero ont d'ailleurs été colonisées par leurs cousins, les Nahuas Aztèques et ont ensuite été colonisées par les Espagnols¹⁷⁹. Mexico-Tenochtitlan, la capitale de l'Empire est fondée en 1325, son emprise s'étend sur toute la région. A partir de 1428, le nouveau seigneur de Mexico entreprend la conquête militaire d'Azcapotzalco et suite à la victoire, la domination aztèque s'étend sur une grande partie de la Mésoamérique¹⁸⁰. Dans le Codex Mendoza sont recensées toutes les conquêtes aztèques. Tlapan a notamment été conquis par le souverain aztèque Tizoc¹⁸¹.

3. Climat et cosmovision autour de la pluie

Avant de parler du climat et de la cosmovision autour de l'élément de l'eau, je souhaite introduire le sujet en parlant du mythe, du rite et également donner une brève définition du terme cosmovision. Johanna Broda définit la cosmovision comme :

*la visión estructurada en la cual los antiguos mesoamericanos combinaban de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que vivían, y sobre el cosmos en que se situaba la vida del hombre*¹⁸².

179 Marina, Goloubinoff et Aline, Hémond, « El « Vía Crucis del agua ». Clima, calendario agrícola y religioso entre los nahuas de Guerrero », *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*, dirigé par Lammel, Annamaria et Goloubinoff, Marina et Katz, Esther (eds), Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, México, Antropología y Etnología, 2008, p. 79.

180 Daniel, Levine, « VII. Les guerres civiles dans les sociétés de l'Amérique préhispanique », Jean Baechler éd., *La Guerre civile*. Hermann, 2018, p. 78.

181 Frances F., Bernan, Patricia, Rieff Anawalt, *The codex mendoza*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Oxford, 1992, p. 3.

182 Johanna, Broda, « El agua en la cosmovisión de Mesoamerica », *Agua en la cosmovisión de los pueblos indígenas en México*, dirigé par Martínez Ruiz, José Luis et Murillo Licea, Daniel, Comisión Nacional del Agua, México, 2016, p. 13.

La chercheuse, Johanna Broda, nous donne ici une définition directement en lien avec les éléments naturels sur lesquels s'appuyaient les populations mésoaméricaines dans leurs croyances, leurs mythes et les rituels ; je reviendrais juste après avoir globalement présenté des définitions du mythe et du rite, sur la cosmovision autour de la pluie¹⁸³.

Que ce soit lors de la période mésoaméricaine ou à la période contemporaine, les rituels et les croyances ont toujours eu un lien puissant avec les éléments naturels, le climat, les paysages, les montagnes, l'eau ou encore la pluie. Il est assez évident de se questionner sur les relations qu'entretiennent le mythe et le rite, notamment dans la tradition mésoaméricaine. Alfredo Lopez Austin donne une définition du mythe dans son ouvrage sur la cosmovision mésoaméricaine, à savoir que cette définition n'est pas valable universellement et ne correspond peut-être pas à une définition du mythe comme s'il en existait un seul, mais il en existe bien une grande quantité dans des contextes et des aires géographiques extrêmement distincts :

*mito : hecho histórico de producción de pensamiento social, inmerso en discursos de larga duración, consistente en creencias y narraciones acerca del origen y conformaciones de los seres mundanos en el tiempo primordial*¹⁸⁴.

De toute époque, il est courant de lire ou d'entendre que le mythe est une forme primitive et infantile de la mémoire collective et qu'avec son évolution, son perfectionnement et la continuité de sa transmission au fil des générations, il se transforme en pensée historique¹⁸⁵. Dans les langues et les pensées européennes, le mythe est synonyme de fictif et « *prelogico* », créant chez les individus le sentiment que le concept de mythe est quelque chose de péjoratif, faux et archaïque. Alfredo Lopez Austin nous donne une définition de la relation entre mythe et histoire :

Sin embargo, la supresión de la nota falsedad del concepto y el término mito no lo convierte en sinónimo de historia. [...] Pero mientras que el mito se refiere a sucesos

183 cf. *Infra*, p. 52-61.

184 Alfredo, López Austin, « La cosmovisión de la tradición mesoamericana », *Arqueología mexicana*, edición especial, n°68, México, 2022, p. 40.

185 *Ibid*, p. 56.

*proprios de las dimensiones espacio-temporales procesional y limitanea, la historia se inscribe en el presente en transcurso propio de la existencia ecunémica. [...] Y es necesario ver que tanto mito como historia son verdaderos, pero que la verdad de uno y de otra tienen un diferente significado.*¹⁸⁶

Pour en revenir sur la relation entre mythe et rite, quand on s'intéresse à ces sujets, on peut parfois se questionner sur savoir si c'est le mythe qui est arrivé avant le rite ou l'inverse, dans le sens où : est ce que le rite existe parce qu'il y a un mythe qui s'est créé ou est ce que les deux se sont formés de manière indépendante l'un à l'autre, sans interdépendance. En effet, certains soutiennent que le mythe provient du rite, que ce serait sa verbalisation¹⁸⁷, tandis que d'autres soutiennent l'inverse, que c'est le mythe qui a créé le rite afin de passer de la verbalisation à l'action¹⁸⁸. Il est certain que certains passages du mythe sont représentés dans les rituels, par exemple les danses rituelles expriment souvent le récit d'un mythe ou encore dans les rituels de la pluie comme on le verra plus tard. Cependant aucun des arguments cités précédemment ne permet d'affirmer si oui ou non le mythe précède et permet le rite :

*Es mas razonable explicar que mito y rito son expresiones privilegiadas de la cosmovisión. Aunque la cosmovisión se manifiesta – obviamente – en todos los campos de acción social, mito y rito, la exponen de manera mas completa, pese a que no son transparentes.*¹⁸⁹

Dans son autre ouvrage sur *Las razones del mito*, Alfredo Lopez Austin complète sa définition du mythe et du rite :

Para unos, el rito es una representación de las hazanas míticas ; para otros el mito es un intento de expresión de los complejos caminos de dialogo con lo terrible e imperceptible. Ninguna de las propuestas es satisfactoria. Planteemos la solución en otros términos : un mismo aspecto conceptual, perteneciente al amplio campo de la cosmovisión, es expresado por diferentes vías entre las que se encuentran la ritual y la mítica. Mito y

186 Alfredo, López Austin, « La cosmovisión de la tradición mesoamericana », Arqueología mexicana, edición especial, n°68, México, 2022, p. 56.

187 Ibid.

188 Ibid.

189 Ibid, p. 53-55.

*rito, por tanto contienen elementos similares, paralelos, equivalentes, por proceder de la misma fuente. Después, como creaciones sociales emparentadas, intercambian imágenes y episodios enriquecidos por sus peculiaridades expresivas, pero en el proceso préstamo no solo participan mito y rito ; también están presentes otras vías de expresión.*¹⁹⁰

Dans toute la Mésoamérique, qui occupait une aire géographique assez large, malgré une diversité de climats, ceux-ci avaient les mêmes caractéristiques sur deux points concernant la pluviosité : les pluies pouvaient être extrêmement irrégulières et parfois jusqu'à dangereuses en termes d'intensité et de durée ; et, les saisons étaient les mêmes, avec une saison sèche en hiver et une saison des pluies en été¹⁹¹. Un autre trait commun concernant les pluies sur le territoire mésoaméricain sont les irrégularités concernant les dates de début et de fin de la saison des pluies, ce qui contraint les agriculteurs à être dépendants et intimement liés aux hasards du ciel¹⁹². Dans l'Altiplano Central (haut plateau central) qui culmine généralement à environ 2000 m d'altitude, avec des pics pouvant aller jusqu'à 4000/5000 m d'altitude, et 3000 m pour l'État de Guerrero, et qui recouvre une grande superficie au centre du Mexique, les conditions climatiques sont assez extrêmes. Pendant la saison sèche, il existe un constant manque d'eau, pendant que durant la saison des pluies, celles-ci peuvent être extrêmement excessives et devenir dangereuses¹⁹³. Dans son ouvrage *Las razones del mito : la cosmovision mesoamericana*, Alfredo Lopez Austin décrit le cycle des saisons ainsi :

En el trópico las lluvias y las secas dividen el año en dos únicas estaciones. ¿ Por qué la tierra se cubre con su manto de vegetación tierna ? Por qué madura la vegetación ? Por qué retornan las fases en forma regular ? El joven impone a los dioses del inframundo el tributo anual de las lluvias. El fruto de su proeza, sin embargo no se agota con las aguas. El héroe conquista el retorno anual de las semillas-corazones. El es maíz, hijo de maíz, y la existencia generacional solo se alcanza cuando la invisible semilla-corazón depositada en la gran bodega del Monte Sagrado sale de su estado muerto para

190 Alfredo, López Austin, *Las razones del mito : la cosmovisión mesoamericana*, Ediciones Era, 2020, p. 124.

191 Alfredo, López Austin, « La cosmovisión de la tradición mesoamericana », *Arqueología mexicana*, edición especial, n°68, México, 2022, p. 11.

192 Ibid, page 13.

193 Johanna, Broda, « El agua en la cosmovisión de Mesoamerica », *Agua en la cosmovisión de los pueblos indígenas en México*, dirigé par Martínez Ruiz, José Luis et Murillo Licea, Daniel, Comisión Nacional del Agua, México, 2016, p. 17.

*resucitar en el mundo. El héroe saca a su padre ; lo reanima ; pero cumplido el milagro de la vida ha de cumplirse el de la muerte*¹⁹⁴.

Cette citation explique une des manières dont étaient vues les saisons à l'époque préhispanique, la perception cosmique et symbolique de la saison sèche et de la saison des pluies, comme la mort et la renaissance. Les peuples Nahuas ont depuis l'époque préhispanique utilisé la métaphore binaire de « *in celicayotl* » et « *in itzmolincayotl* » pour se référer à la force du retour des êtres ; c'est une métaphore végétale qui signifie « *la frescura, la germinación* », en lien avec le renouveau¹⁹⁵.

On observe que les habitants de la Mésoamérique ont rapidement associé les intempéries, le climat et les saisons aux éléments naturels qui les entouraient à des dieux¹⁹⁶. L'incertitude des pluies les obligeait certainement à se rattacher à des croyances, mais les éléments naturels ont aussi été symbolisés par des dieux et repris symboliquement lors de rituels :

Simultáneamente, en la construcción de su cosmovisión y en los ritos correspondientes, estos pueblos mezclaron conocimientos exactos con creencias mágicas acerca de la existencia y la personificación de los fenómenos meteorológicos y de los cerros ; todos ellos eran concebidos como seres vivos¹⁹⁷.

Dans les paysages associés à la cosmovision, nous avons déjà évoqué dans la partie précédente des éléments naturels comme les grottes, les montagnes, les sources. Les paysages escarpés du territoire mésoaméricain et l'existence fréquente d'eau souterraine ont été interprétés par les cultures du Mexique Ancien comme la preuve ou le signe de l'existence d'une connexion sous le sol aux grottes et à la mer. Dans la cosmovision mésoaméricaine, les eaux marines se liaient au ciel afin de former les limites de l'univers. Pour les Mexicas (Nahuas), la mer était surtout le symbole de la fertilité qui délimitait les limites du monde

194 Alfredo, López Austin, *Las razones del mito : la cosmovisión mesoamericana*, Ediciones Era, 2020, p. 92.

195 Ibid, p. 93.

196 Ibid.

197 Johanna, Broda, « El agua en la cosmovisión de Mesoamerica », *Agua en la cosmovisión de los pueblos indígenas en México*, dirigé par Martínez Ruiz, José Luis et Murillo Licea, Daniel, Comisión Nacional del Agua, México, 2016, p. 13.

connu. Et, le rôle de la mer était de porter les vents porteurs de la pluie qui précède la saison des pluies¹⁹⁸. D'autres éléments naturels comme le Mont Sacré étaient reliés à la mer, les richesses gardées en son intérieur forment les nuages, les vents, les sources et les fleuves qui forment les mers¹⁹⁹. La mer était réellement perçue comme le symbole ultime de la fertilité²⁰⁰. Les collines étaient perçues comme des grands récipients d'eau, ou comme des foyers remplis d'eau, elles contenaient les eaux souterraines qui occupaient tout l'espace sous le sol, la terre. Cet espace était appelé le Tlalocan – le paradis du dieu de la pluie – c'est de là que sortaient les eaux qui formaient ensuite les rivières, les fleuves, les lacs et les mers²⁰¹. Le Tlalocan fait référence à Tlaloc, le dieu de la pluie qui est la personnification du culte pour l'eau et les collines. Sur tout le territoire mésoaméricain, beaucoup de dieux existaient faisant référence aux éléments naturels ; Xiuhtecuhli : dieu du feu, Teteo Innan et Tezcatlipoca : déesse et dieu de la terre, Huitzilopochtli : dieu de la Nuit/Vent, Chicomecoatl : déesse du maïs, Chalchiuhtlicue : déesse de l'eau²⁰² ; mais il est vrai qu'un des plus connus et représentés était probablement Tlaloc. Le nom de Tlaloc était utilisé dans l'Altiplano Central, car c'est le nom qui lui a été donné par les Mexicas (Nahuas)²⁰³, mais cette divinité existait aussi sous d'autres noms dans d'autres régions, par exemple sur le territoire maya, il était appelé Chaak et chez les Zapotèques : Cociyo²⁰⁴. Malgré leurs noms différents selon les langues, les cultures et les territoires, les dieux de la pluie avaient tous les mêmes caractéristiques. Les phénomènes naturels comme les pluies qui permettent la pousse des plantes et des conditions nécessaires pour l'agriculture présentent aussi des menaces comme les tempêtes, les éclairs, la grêle ou

198 Johanna, Broda, « El agua en la cosmovisión de Mesoamerica », *Agua en la cosmovisión de los pueblos indígenas en México*, dirigé par Martínez Ruiz, José Luis et Murillo Licea, Daniel, Comisión Nacional del Agua, México, 2016, p. 14.

199 Alfredo, López Austin, *Las razones del mito : la cosmovisión mesoamericana*, Ediciones Era, 2020, p. 48.

200 Johanna, Broda, « El agua en la cosmovisión de Mesoamerica », *Agua en la cosmovisión de los pueblos indígenas en México*, dirigé par Martínez Ruiz, José Luis et Murillo Licea, Daniel, Comisión Nacional del Agua, México, 2016, p. 19.

201 Ibid, page 14.

202 Danièle, Dehouve, « Los nombres de los dioses mexicas: hacia una interpretación pragmática. » *Trace*, Ciudad de México, n° 71, 2017, p. 22-29.

203 Ibid, page 14.

204 Zach, Zorich, « Fighting with Jaguars, Bleeding for Rain », *Archaeological Institute of America*, *Archaeology*, vol. 61, n°6, novembre-décembre 2008, p. 48.

encore les inondations ont créé la personnification du dieu Tlaloc²⁰⁵. Rappelons nous que comme dit précédemment les agriculteurs étaient toujours dépendants des hasards du ciel, ce qui installait certainement un sentiment de peur, d'attente et de dépendance, ce qui explique la forme sous laquelle ils étaient représentés :

*No en vano en todo el territorio represento a los dioses pluviales con grandes fauces de dientes agudos y colmillos salientes, símbolos de su veleidad y de su frecuente indiferencia ante las necesidades y el sufrimiento de los hombres*²⁰⁶.

Pendant la Période Classique, le dieu de la pluie semble avoir été la divinité principale du culte officiel de Teotihuacan. Plusieurs siècles après la Période Classique il aurait eu son importance dans le Templo Mayor à Tenochtitlan, la capitale Mexica. On remarque une omniprésence des symboles représentant Tlaloc dans toutes les phases de la construction de la pyramide, plus de 160 offrandes et des milliers d'objets directement liés à Tlaloc ont également été retrouvés, ainsi que des figurines, des récipients et des petites sculptures d'animaux liés au culte de l'eau²⁰⁷. Beaucoup de restes d'animaux marins ainsi que des végétaux marins ont été retrouvés avec la finalité d'invoquer la fertilité marine, qui rappelle le est vue comme le symbole absolu de la fertilité, au sein de l'empire mexica²⁰⁸. Tlaloc entretient un lien étroit avec la Montagne Sacré :

*Estas ofrendas se relacionan además simbólicamente con el culto a las montañas sagradas. Según lo demuestra el Códice Borbonico – valiosísimo documento pictórico procedente de la cuenca de México -, los mexicas identificaban a Tlaloc con el prototipo de la Montaña Sagrada. El cerro y el dios constituían una sola entidad, cubierta con la piel del lagarto, el cipactli, que era la tierra misma*²⁰⁹.

205 Johanna, Broda, « El agua en la cosmovisión de Mesoamerica », *Agua en la cosmovisión de los pueblos indígenas en México*, dirigé par Martínez Ruiz, José Luis et Murillo Licea, Daniel, Comisión Nacional del Agua, México, 2016, p. 17.

206 Alfredo, López Austin, « La cosmovisión de la tradición mesoamericana », *Arqueología mexicana*, édition especial, n°68, México, 2022, p. 13.

207 Johanna, Broda, « El agua en la cosmovisión de Mesoamerica », *Agua en la cosmovisión de los pueblos indígenas en México*, dirigé par Martínez Ruiz, José Luis et Murillo Licea, Daniel, Comisión Nacional del Agua, México, 2016, p. 17.

208 Ibid.

209 Ibid.

Tlaloc avait recours à des êtres qui l'aidaient pour faire venir la pluie :

Tlaloc comandaba un ejercito de ayudantes : los tlaloques, pequeños seres que vivían en los cerros, personificación misma de los cerros, y se hacían presentes en las tormentas golpeando unos barreños para producir el trueno y provocar la lluvia. Otros seres pequeños, los Ehecatontin, eran los ayudantes de Ehecatl Quetzalcoatl, dios del viento, trabajaban en apoyo y coordinación con el dios de la lluvia barriendo el camino para que pudiera llegar la lluvia²¹⁰.

Tlaloc est aussi représenté dans le Codex Borgia, il est généralement représenté avec des yeux exorbités et des dents de jaguar²¹¹. Dans les folios 28 et 67 du Codex Borgia, les yeux exorbités de Tlaloc représenteraient des gouttes d'eau. Ces yeux exorbités sont aussi représentés par le corps d'un serpent, où ses crocs représentent aussi les crocs de Tlaloc. Chalchiuhtlicue, déesse de l'eau, est représenté avec des éléments similaires comme le serpent²¹². Sur la page 67 du Codex Borgia on peut observer ce qui semble être une rivière coulant depuis l'intérieur de la montagne et allant vers Tlaloc²¹³. Une des interprétations les plus connues du Codex Borgia est celle de Seler, selon lui ce Codex représentait le cycle de Venus. Sur la page 38 du Codex Borgia, il interprète la présence de Tlaloc ainsi :

In the region of water and birth pulque gods are led forward. Xolotl lies in the water, from which trees grow. Next to it Tlaloc pours water on a light creature, which produces a storm that goes high up. In the end red square Tonacatecuhtli and Chalchiuhtlicue (water gods) are in copulation. They bring forth a figure with maize cobs and rain²¹⁴.

On peut donc observer que dans les cultures préhispaniques de Mésoméridique, le culte de l'eau occupait un lieu central dans la cosmologie, les cérémonies et les rites. Ces populations

210 Johanna, Broda, « El agua en la cosmovisión de Mesoamerica », *Agua en la cosmovisión de los pueblos indígenas en México*, dirigé par Martínez Ruiz, José Luis et Murillo Licea, Daniel, Comisión Nacional del Agua, México, 2016, p. 17.

211 Mary, Miller, Karl, Taube, 1993, *The Gods and Symbols of Mexico and the Maya*, New-York & London, Thames & Hudson, p. 166-167.

212 Doris, Heyde, « Water Symbols and Eye Rings in the Mexican Codices », *INDIANA – Estudios Antropológicos sobre América Latina y el Caribe*, Vol. 8, 1983, p. 42.

213 Ibid.

214 Samantha, Gerritse, *Narrative and Ritual in the Codex Borgia: A Structural Analysis of Pages 29 to 46 of this Postclassic Mexican Manuscript*. Diss. MA thesis, Leiden University, 2013.

avaient une totale conscience de l'importance de l'eau en tant que fondement de la vie et de la reproduction de la nature et de la société²¹⁵.

Lors de la conquête, de nombreux récits parlant des rites, des croyances ou encore des pratiques autochtones ont été perdus, mais il reste quelques témoignages des chroniqueurs espagnols concernant les fêtes du calendrier mexica qui permettent de compléter certaines informations citées ci-dessus. On sait que les rituels de la pluie et du maïs formaient deux cycles intimement liés, avec division basique de l'année mexica en une saison sèche, aussi appelée *tonalco* qui signifie « *del calor del Sol* », et une saison des pluies aussi appelée *xopan* qui signifie « *el tiempo verde* ». Il existait trois groupes de fêtes :

- le cycle de la saison sèche et la *Petición de lluvia s*
- la fête des semailles et les rituels de la saison des pluies lorsque le maïs mûrissait
- la récolte et le culte aux collines.²¹⁶

Les conditions extrêmes du climat, des saisons et de la géographie ont conduit à créer cette cosmovision autour du dieu de la pluie et a aussi déterminé les relations que les populations autochtones entretiennent avec l'environnement qui les entourent :

*Las ideas, percepciones, conocimientos y en general los sistemas de representación simbólica del agua han sido significativos y fundamentales para la religiosidad, la cosmovisión indígena y su filosofía de vida. Lo que ha implicado una visión y una concepción de la naturaleza que determina como se relaciona la sociedad indígena, en este caso con los recursos hídricos y con los fenómenos naturales asociados*²¹⁷.

Comme dit plus tôt les agriculteurs étaient dépendants des caprices du ciel, ce qui a créé une obsession pour contrôler les pluies, caractéristique déterminante de la religion et donc

215 Johanna, Broda, « El agua en la cosmovisión de Mesoamerica », *Agua en la cosmovisión de los pueblos indígenas en México*, dirigé par Martínez Ruiz, José Luis et Murillo Licea, Daniel, Comisión Nacional del Agua, México, 2016, p. 25.

216 Ibid, p. 21.

217 José Luis, Martínez Ruiz et Daniel, Murillo Licea, *Agua en la cosmovisión de los pueblos indígenas en México*, Comisión Nacional del Agua, México, 2016, p. 1.

entretenait un lien avec les conditions naturelles du paysages et de l'environnement²¹⁸. Ces peurs liées au climat et aux intempéries sont une des raisons principales de la création des rituels liés à la pluie et à l'eau. Aujourd'hui on remarque que les Nahuas vivant aux alentours du Rio Balsas dans la Montagne du Guerrero sont extrêmement dépendants des hasards climatiques par ses caractéristiques de région semi désertique. Pour les populations nahuas du Guerrero, le lien profond qu'elle entretient avec la pluie s'explique grandement par leurs inquiétudes vis à vis du climat :

Las precipitaciones son unas de las más escasas de México : En su mayoría, los nahuas practican una agricultura pluvial llamada de temporal, aun cuando se utilicen técnicas de riego elaboradas en ciertos lugares del río Balsas. Cuando las lluvias llegan tarde o caen con mucha irregularidad, la cosecha peligra, lo que genera una fuerte angustia entre la población. Solo una relación profunda, regular y ritualizada con los seres sobrenaturales responsables de los elementos puede paliar esta incertidumbre²¹⁹.

En annexe n° 16, vous trouverez un schéma des précipitations, ce qui permet de comprendre pourquoi les éléments climatiques occupent une place primordiale dans la pensée et les pratiques des populations nahuas. Cette situation critique représente une situation de crise sociohydrique, les actes rituels perpétrés dans la cosmovision indigène de l'eau du Mexique contemporain montrent à quel point la culture et le lien profond entretenu par les cultures indigènes vis à vis de l'eau est exprimée comme une vraie philosophie de vie²²⁰. Comme l'explique José Luis Martínez Ruiz dans son introduction :

No es nuestra postura concebir una idealización de los sistemas simbólicos de representación del agua como superiores a las formas modernas o tecnológicas o comerciales de concebir el agua, pero tampoco queremos dejar de lado la riqueza cultural, cognitiva y practica que implica una concepción de la naturaleza y sus recursos

218 Johanna, Broda, « El agua en la cosmovisión de Mesoamerica », *Agua en la cosmovisión de los pueblos indígenas en México*, dirigé par Martínez Ruiz, José Luis et Murillo Licea, Daniel, Comisión Nacional del Agua, México, 2016, p. 17.

219 Marina, Goloubinoff et Aline, Hémond, « El « Via Crucis del agua ». Clima, calendario agrícola y religioso entre los nahuas de Guerrero », *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*, dirigé par Lammel, Annamaria et Goloubinoff, Marina et Katz, Esther (eds), Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, México, Antropología y Etnología, 2008, p. 75.

220 José Luis, Martínez Ruiz et Daniel, Murillo Licea, *Agua en la cosmovisión de los pueblos indígenas en México*, Comisión Nacional del Agua, México, 2016, p. 2.

*con una visión de sacralidad y medida que nos ofrece sus dones, a través de lo cual la humanidad se constituye y permanece en el planeta azul*²²¹.

Malgré l’alternance aussi marquée de la saison sèche et de la saison des pluies, les populations ne les considèrent pas comme une opposition mais comme une complémentarité, « *en la que una nace de la otra* »²²². C’est pour ces raisons qu’on comprend que les éléments climatiques occupent une place très importante dans les pensées et les pratiques des populations nahuas²²³.

II. Le rituel

Dans cette partie, je vais me concentrer sur comment la cosmovision, les croyances et les rituels se mettent réellement en place dans la vie quotidienne et dans la vie rituelle des populations nahuas et indigènes du Guerrero et plus particulièrement des villes de Zitlala et Acatlan. Dans un premier temps, une partie mettra en lumière la vie quotidienne de la communauté, notamment autour de l’agriculture, mais également en lien avec les croyances et les temps de rituels étendus sur toute l’année. Puis il y aura une chronologie des étapes du rituel de *Petición de lluvia*, qui est le temps rituel le plus important pour les communautés nahuas de ces deux villes. Et pour finir, nous allons nous centrer sur une partie du rituel appelée *Pelea de tigres*, en mettant en lien la cosmovision autour de l’eau et de la pluie et celle avec le jaguar, et comment ces combats prennent place dans cet État.

221 José Luis, Martínez Ruiz et Daniel, Murillo Licea, *Agua en la cosmovisión de los pueblos indígenas en México*, Comisión Nacional del Agua, México, 2016, p. 1.

222 Marina, Goloubinoff et Aline, Hémond, « El « Via Crucis del agua ». Clima, calendario agrícola y religioso entre los nahuas de Guerrero », *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*, dirigé par Lammel, Annamaria et Goloubinoff, Marina et Katz, Esther (eds), Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, México, Antropología y Etnología, 2008, p. 80-81.

223 Ibid.

1. Vie quotidienne

La vie quotidienne des populations nahuas du Guerrero, et plus précisément des villes de Zitlala et Acatlan est marquée par l'agriculture, la vie rituelle, les fêtes mais également la violence.

Pour introduire ce qu'est la vie quotidienne, je vais me baser sur un écrit de Rosalba Dias Vasquez :

[...] las fiestas, son días de integración comunitaria para descansar y celebrar la alegría de la vida, también son mecanismos de integración comunitaria que implican un esfuerzo colectivo. Tal es el caso de la preparación de la comida, el arreglo de la iglesia, la elaboración de los cohetes y toritos e, inclusive, participar en una danza implica un esfuerzo de resistencia, pues, durante los tres o cuatro días que dura una fiesta, las personas participantes no descansan más que para dormir algunas horas. Su obligación es presentarse en la casa del mayordomo, en el templo, en los recorridos por la calles, lo mismo sucede con los músicos que acompañan a las danzas. De esta manera, la vida ritual y festiva de las comunidades nahuas expresa esa forma denominada mesoamericana de concebir la vida, en donde todos los objetos naturales y los productos culturales se ordenaban en diversos planos y niveles del universo, [y que] aún se percibe inscrita en la mentalidad de los pueblos indígenas actuales²²⁴ .

La vie quotidienne est la dimension fondamentale de l'existence sociale parce qu'elle inclut un ensemble d'activités qui caractérisent les reproductions spécifiques créatrices de la possibilité globale et permanente de la reproduction sociale²²⁵. Dans toutes les sociétés il y a une vie quotidienne, sans elle il n'y a pas de société. Donc une société est caractérisée par sa vie quotidienne :

la vida cotidiana es, por lo tanto, el fenómeno universal presente en toda sociedad en la que se desarrolla y expresa la reproducción social. Se trata del cúmulo de actividades

224 Maria, Del Carmen Diaz Vázquez et Rosalba, Diaz Vázquez, « El impacto de la violencia en la vida cotidiana de los pueblos nahuas del estado de Guerrero, México », Cuadernos Inter-c-a-mbio sobre Centroamérica y el Caribe, vol. 13, n°2, julio-diciembre 2016, p. 44-45.

225 Ibid.

*que realizan las personas en determinadas condiciones sociales para vivir y seguir viviendo, representa la dimensión social central en la que todo individuo desarrolla su personalidad y pone en acción todas sus capacidades intelectuales, afectivas y emotivas. [...] Así se asegura la continuidad de los usos y costumbres, las normas y los valores vigentes en esa sociedad ; sin embargo, esto se puede alterar con la irrupción de nuevas formas de violencia, que, con frecuencia, alteran el tiempo, el espacio, las prácticas sociales.*²²⁶

Les populations indigènes de l'État du Guerrero, et chacune des villes de Zitlala et Acatlan partagent une vie quotidienne et une histoire communes. Dans ces villes, au sein de la communauté, persistent des us et coutumes, c'est à dire tout un système de charges que chaque citoyen, qu'il soit homme ou femme, doit effectuer de manière gratuite et obligatoire, en plus de son travail. La vie quotidienne de ces communautés se caractérise principalement par des activités agricoles et en moindre mesure par des activités de commerce. Concernant l'agriculture, on parle d'*agricultura de temporal*, c'est à dire une agriculture qui se base sur les temps de saison sèche et de saison des pluies. La saison agricole dans cette région a lieu de juin à septembre, où on retrouve principalement les cultures de la *milpa*, comprenant le maïs, le *frijol* (haricot) et le *chile* (piment). Les populations de la région de la Montagne prennent leurs racines depuis des époques ancestrales comme on a pu le voir dans les parties précédentes. Ces populations au fil des siècles ont continué à se développer autour du cycle du maïs, élément qui avec le temps est devenu central dans la vie quotidienne et également symboliquement dans les religions²²⁷. Le maïs est la base de la nourriture « *campesina* », elle représente deux tiers de l'alimentation quotidienne au sein des populations indigènes de la région, et joue un rôle important dans la configuration de la culture régionale. Sa forte consommation montre l'attachement que la population maintient face à l'agriculture de *temporal*. Elle occupe une place importante dans le symbolisme et les mythes de création du

226 Maria, Del Carmen Diaz Vázquez et Rosalba, Diaz Vázquez, « El impacto de la violencia en la vida cotidiana de los pueblos nahuas del estado de Guerrero, México », Cuadernos Inter-c-a-ambio sobre Centroamérica y el Caribe, vol. 13, n°2, julio-diciembre 2016, p. 44-45.

227 Serafino, Gregorio, *Los « ultimos » tlahmaquetl nahuas : continuidades e innovación en la Montaña de Guerrero, México*, Anales de Antropología, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 2015, p. 293.

maïs et de l'eau, notamment, les rituels agraires qui célèbrent l'association être humain-maïs comme activité principale²²⁸. L'ensemble des éléments sociaux donnés ci-dessus, associés au climat, chaud et humide, en lien avec les travaux ancestraux effectués dans les champs, a été défini comme « cycle agricole »²²⁹. La principale activité économique des populations indigènes est l'agriculture de *temporal* aussi appelée « *de subsistencia* » ou pour la propre consommation, c'est à dire qu'elle n'a pas pour but d'être commercialisée pour des tiers, mais seulement à être consommée par la communauté. La particularité de ce type d'agriculture, qui se développe dans cette région abrupte, c'est celle connue comme « *tlacolol* », qui prend place sur des terrains « *laderas y terrenos cerriles* »²³⁰. Ce qu'on appelle le « *ciclo temporal* » se réfère à la période de travail qui commence avec les semailles, qui continue avec la *Petición de lluvias* dans les montagnes et les grottes, là où réside Tlaloc, le dieu de la pluie, à qui on demande des bonnes pluies pour que les récoltes soient bonnes. C'est pour cette raison que dans les rituels, les graines du maïs sont bénies²³¹.

Pour savoir si les pluies seront bonnes, ou simplement si elles arriveront, les populations nahuas s'adonnent à différentes pratiques dès le début de l'année. L'une d'elle commence au début de l'année civile où peuvent alors débiter les présages afin de savoir comment se comportera le cycle pluvial pour l'année en cours. Dans la communauté de Zitlala, les habitants observent le ciel, il est dit que si un rayonnement avec du vent et un nuage en forme de couleuvre apparaissent, l'année, en termes de pluies, sera bonne. Selon chaque *pueblo*, les présages sont différents. Par exemple à Acatlan, le signe qui montre l'arrivée des pluies est l'apparition des fourmis *tlapayeusicame*, aussi appelées *hormigas de lluvia* qui en français signifie fourmis de pluie, et la présence de *golondrinas tlapayeutotome* aussi appelées *aves de*

228 Maria, Del Carmen Diaz Vázquez et Rosalba, Diaz Vázquez, « El impacto de la violencia en la vida cotidiana de los pueblos nahuas del estado de Guerrero, México », Cuadernos Inter-c-a-mbio sobre Centroamérica y el Caribe, vol. 13, n°2, julio-diciembre 2016, p. 41.

229 Serafino, Gregorio, *Los « ultimos » tlahmaquetl nahuas : continuidades e innovación en la Montaña de Guerrero, México*, Anales de Antropología, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 2015, p.293.

230 Samuel, Villela, « Vientos, nubes, lluvias, arco iris: simbolizan de los elementos naturales en el ritual agrícola de la Montaña de Guerrero », *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*, dirigé par Lammel, Annamaria et Goloubinoff, Marina et Katz, Esther (eds), Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, México, Antropología y Etnología, 2008, p. 70.

231 David, Delgado Viveiros, « La petición de lluvia en la región Centro-montaña de Guerrero y su importancia en la conservación de recursos naturales », La revista Brasileira de Agroecologia, vol. 2, n° 1, 2007, p. 7.

lluvia, qui signifie oiseaux de pluie²³². Comme le confirment Aline Hémond et Marina Goloubinoff, les agriculteurs observent les éléments climatiques afin de prédire la saison à venir, en soulignant également qu'entre décembre et janvier il peut exceptionnellement il y avoir quelques jours de pluie :

Debido a la inestabilidad del tiempo durante 10 a 12 días, este periodo se presta a rituales de previsión anuales : las cabañuelas. A partir del primer día de enero hasta el 12, los agricultores observan el tiempo de cada día, examinando las nubes, los aguaceros eventuales, los vientos, lo que da el ambiente general que habrá determinado mes del año. Los 6 días siguientes se dividen en dos, y cada media jornada proporciona informaciones suplementarias sobre el tiempo correspondiente de cada mes por venir²³³.

Cette pratique d'observation du climat permet d'établir un pronostic de la pluviosité à venir sur l'année et ainsi d'adapter les pratiques agricoles selon les prédictions. Les mois qui suivent : février et mars, marquent le passage des vents. Les vents ont une grande importance, ils ont pour fonction de « balayer », de nettoyer le ciel afin de le préparer à recevoir les pluies et créer un passage pour ces dernières. Concernant les vents, pendant la période aztèque ils étaient regroupés en deux catégories : *ehecame* et *tlaloques*. Les *ehecame*, aussi appelés vents, étaient les serviteurs de Quetzalcoatl sous sa forme de Ehecatl, autrement dit Dieu du vent, qui avait pour fonction de préparer le chemin pour Tlaloc, le Dieu de la pluie. Les *tlaloques*, comme déjà précisé plus tôt étaient les serviteurs du dieu Tlaloc, dans la mythologie aztèque, ils étaient représentés en forme de nains qui vivaient sur les cimes des montagnes et collines, là où se forment les nuages²³⁴. Comme l'explique Samuel Villela :

A través de los diversos momentos del ciclo agrícola, aparecen simbolizados algunos elementos meteorológicos que tienen que ver con la propiciación de las lluvias y el

232 Samuel, Villela, « Vientos, nubes, lluvias, arco iris: simbolizan de los elementos naturales en el ritual agrícola de la Montaña de Guerrero », *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*, dirigé par Lammel, Annamaria et Goloubinoff, Marina et Katz, Esther (eds), Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, México, Antropología y Etnología, 2008, p. 71.

233 Marina, Goloubinoff et Aline, Hémond, « El « Via Crucis del agua ». Clima, calendario agrícola y religioso entre los nahuas de Guerrero », *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*, dirigé par Lammel, Annamaria et Goloubinoff, Marina et Katz, Esther (eds), Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, México, Antropología y Etnología, 2008, p. 137.

234 Ibid, page 83.

*aseguramiento de las cosechas. La presencia de estos símbolos, así como el culto de que son objeto, forman parte importante de la eficacia simbólica del ceremonial agrícola.*²³⁵.

Dans les communautés agricoles indigènes, beaucoup de savoirs liés à l'observation de l'environnement et des cycles naturels, à la géographie, la botanique et l'agriculture ont perduré et survécu au long des siècles. La vie agricole continue à dépendre de ces observations et de ces pratiques, qui ont permis la reproduction de beaucoup d'éléments liés à la cosmovision²³⁶.

Ce n'est pas anodin si Zitlala porte ce nom, Zitlala signifie « *lugar de estrellas* », en français : lieu des étoiles. Des études archéoastronomiques récentes ont mis en lumière que les extrémités de Venus à l'horizon coïncident avec le début et la fin de la saison des pluies. Les populations mésoaméricaine avaient remarqué que ces extrémités coïncidaient avec la saison des pluies avec pour date de début le 3 mai et comme date de fin le 3 novembre : les mêmes dates que les fêtes de *Petición de lluvia* et la célébration de *Día de muertos*²³⁷.

On se rend compte que beaucoup de savoirs et de croyances ont persisté au travers des siècles et ce malgré la conquête espagnole et l'évangélisation, c'est dans ce sens que nous allons très rapidement nous pencher sur les changements que cela a causé. A partir de la conquête, la plus grande invasion religieuse a été sur le plan des rituels. La messe et les sacrements ont été imposés et les religieux indigènes ont été remplacés par les sacerdotes ou prêtres espagnols. Ces mesures ont créé de grands changements dans la vie quotidienne des populations indigènes du territoire mésoaméricain. La réponse des autochtones face à cette imposition des pratiques religieuses catholiques a été l'interprétation et la resignification, qu'on pourrait

235 Samuel, Villela, « Vientos, nubes, lluvias, arco iris: simbolizan de los elementos naturales en el ritual agrícola de la Montaña de Guerrero », *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*, dirigé par Lammel, Annamaria et Goloubinoff, Marina et Katz, Esther (eds), Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, México, Antropología y Etnología, 2008, p. 71.

236 Johanna, Broda, « El agua en la cosmovisión de Mesoamerica », *Agua en la cosmovisión de los pueblos indígenas en México*, dirigé par Martínez Ruiz, José Luis et Murillo Licea, Daniel, Comisión Nacional del Agua, México, 2016, p. 25.

237 José Luis, Martínez Ruiz, « Zitlala : La Santa Cruz, los tlacololeros maiceros y los jaguares de la lluvia y del monte », *Agua en la cosmovisión de los pueblos indígenas en México*, dirigé par Martínez Ruiz, José Luis et Murillo Licea, Daniel, Comisión Nacional del Agua, México, 2016, p. 84.

aussi appeler la remodélisation des rituels²³⁸. C'est à dire que les populations ont intégré beaucoup de choses de la religion imposée par la conquête espagnole dans leurs rituels sans oublier la signification profonde de leurs croyances et cosmovisions indigènes. On observe également que la réinterprétation symbolique des rituels articulés avec la religion catholique est retrouvée principalement dans les rituels directement liés aux montagnes et au climat/météorologie, ce qui signifie que c'est ce qui est profondément lié aux éléments naturels et surtout à l'agriculture qui a subsisté malgré la conquête et l'imposition d'une autre religion²³⁹. La préservation de ces rituels et de ces croyances autour des éléments naturels, de l'eau et plus généralement, de l'agriculture peut peut-être s'expliquer par le fait que dans les cultures préhispaniques mésoaméricaines le culte de l'eau occupait une place centrale que ce soit dans la cosmovision, les rituels et les cérémonies. Ils avaient totalement conscience de ce que représentait l'eau pour la vie et du coup, l'agriculture²⁴⁰.

Dans d'autres communautés nahuas situées dans la région de la Montaña de l'État de Guerrero, à moins d'une centaine de kilomètres de Zitlala et Acatlan, d'autres savoirs préhispanique liés à l'agriculture ont survécu. Dans les communautés nahuas de San Pedro Petlacala et Aquilpa, des pratiques locales ont permis le maintien d'une tradition mésoaméricaine où des spécialistes rituels indigènes ont le pouvoir de contrôler le temps, c'est à dire qu'ils ont les facultés d'influencer la nature et les événements météorologiques²⁴¹. Ces spécialistes rituels sont des spécialistes religieux appelés *tlahmaquetl*, ils représentent le centre de la vie rituelle communautaire et également le point central des traditions culturelles. La principale fonction des *tlahmaquetl* est de célébrer les rituels en lien avec les pluies de saison et la culture du maïs, comme la *Petición de lluvia* et le remerciement aux maïs pour les cultures et récoltes. Globalement ils célèbrent les rituels les plus importants du cycle agricole.

238 Alfredo, López Austin, « La cosmovisión de la tradición mesoamericana », *Arqueología mexicana*, edición especial, n°68, México, 2022, p. 29.

239 Johanna, Broda, « El agua en la cosmovisión de Mesoamerica », *Agua en la cosmovisión de los pueblos indígenas en México*, dirigé par Martínez Ruiz, José Luis et Murillo Licea, Daniel, Comisión Nacional del Agua, México, 2016, p. 23-25.

240 Ibid, page 25.

241 Serafino, Gregorio, *Los « últimos » tlahmaquetl nahuas : continuidades e innovación en la Montaña de Guerrero, México*, *Anales de Antropología*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 2015, p. 291.

Ces rituels réalisés par les communautés nahuas et d'autres communautés vivant dans la région de la Montaña sont d'une grande importance et sont centraux dans la cosmovision nahua, qui continue à être directement lié au cycle agricole. Ce lien est d'autant plus renforcé au vu du manque d'eau constant dans la région. Le tlahmaquetl, qui est aussi appelé *sacerdote* ou *granicero*, intervient dans les prières et les offrandes, il possède des pouvoirs surnaturels qui lui permettent d'être un intermédiaire entre les hommes et la nature, il peut contrôler les pluies et repousser les tempêtes.

El papel de estos especialistas religiosos en sus comunidades de origen está , sin duda, estrictamente ligado a la memoria colectiva del pueblo que a través de ella debe de enfrentar los nuevos retos de la modernidad y « resignificar » sus identidades, así como preservar sus principales características culturales mediante nuevos procesos de adaptación²⁴².

Les tlahmaquetl sont élus par prédestination, ça peut être dans un rêve, une apparition, lorsque la foudre tombe, ou révélé par une habilité particulière ; ils sont les héritiers et les uniques connaisseurs d'un patrimoine culturel indigène transmis essentiellement par voie orale. De par les pouvoirs qu'il a, c'est à dire : demander les pluies, éloigner les grêles et les tempêtes, ou plus généralement les mauvais vents qui mettraient à mal les cultures, ces facultés lui octroient une certaine autorité sur la communauté et font de lui une référence essentielle. Il maintient une sorte de polyvalence symbolique car il est le médiateur entre la communauté, c'est à dire le monde humain et le monde surnaturel, c'est à dire le sacré ; et aussi pour son rôle important dans la vie sociale de la communauté car il cherche à maintenir un certain bien-être de la population. La région de la Montaña de Guerrero rend l'agriculture de saison quasiment obligatoire car les sécheresses, la chaleur et le manque de rivières rendent cette région extrêmement difficile pour les cultures²⁴³. Comme le montre la prochaine

242 Serafino, Gregorio, *Los « últimos » tlahmaquetl nahuas : continuidades e innovación en la Montaña de Guerrero, México*, Anales de Antropología, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 2015, p. 289.

243 Ibid, p. 292-293.

citation, les communautés indigènes du Mexique et ici de la région de la Montaña de l'État de Guerrero doivent constamment s'adapter :

Sin embargo, las comunidades indígenas de México son, cada día mas, llamadas a enfrentarse con una actualidad en profunda y rápida transformación, que concierne también a las prácticas rituales y las tradiciones, a veces en forma amenazada. En el trabajo de campo, el autor fue testigo del fuerte proceso de innovación con el cual tuvo que confrontarse la comunidad de San Pedro Petlacala, a causa de la pérdida de su viejo especialista ritual, Don José²⁴⁴.

Zitlala signifie la ville des étoiles car Vénus à l'horizon marque le début et la fin de la saison des pluies, pour cette raison ce *pueblo* est particulièrement marqué par les rituels autour du cycle de la pluie, le plus connu et le plus célébré étant bien évidemment la *Petición de lluvia* dont on détaillera les éléments et les évènements dans la sous partie suivante. Cependant, la *Petición de lluvia* n'est pas le seul rituel fêté dans la ville. En septembre, il y a une fête qui s'étend du 8 au 12 et qui s'appelle la fête de San Nicolas de Tolentino. Pendant ces quatre jours, les habitants font des offrandes aux croix situées dans le village et sur les rives de la rivière. Pendant toute la saison des pluies, les « *tigres* » continue à se battre sporadiquement, on verra juste après la présentation du rituel en quoi consistent les combats rituels entre « *tigres* » et le symbolisme autour de ces combats. En revanche, pendant cette fête de quatre jours, seulement deux combattants jaguars sont les gardiens du *teponaztli* qui est *el tambor-divinidad*. Le *teponaztli* est un instrument de musique s'apparentant à un tambour, il était très utilisé par les populations aztèques et mayas. Un d'eux est vêtu d'un costume vert et bleu qui fait référence à la végétation et à l'eau, et l'autre est vêtu d'un costume jaune, probablement pour symboliser le soleil et la milpa (champs de maïs). Les deux combattants vêtus ainsi font référence aux conditions nécessaires pour la croissance de la plante, c'est à dire l'eau et le soleil, et ses différentes étapes de maturation. Le moment principal de la fête est l'escalade des tigres chargés du *teponaztli* au clocher de l'église. L'auteur se demande ici, si la montée

244 Serafino, Gregorio, *Los « últimos » tlahmaquetl nahuas : continuidades e innovación en la Montaña de Guerrero, México*, Anales de Antropología, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 2015, p. 292-293.

au clocher serait une référence symbolique à la montagne ou de la suprématie du teponaztli par rapport à l'église²⁴⁵.

Un autre élément important de la vie quotidienne des populations indigènes de l'État de Guerrero sont les danses. Une d'elles est appelée *La danza de los Tlacololeros*, elle associe différents éléments liés, d'une part, au travail agricole du *tlacolol*, et d'autre part, à la chasse du *tigre* ou *jaguar*²⁴⁶. Le Tlacolol est le nom donné à la culture du maïs, du frijol et du chile, ceux qui participent à la culture de ces plantes et qui participent de manière générale au travail agricole sont appelés les *tlacololeros*. Chacun représente un aspect spécifique du travail agricole ou des produits cultivés ou récoltés, ou encore des éléments naturels ou magiques associés à l'arrivée des pluies ou de la fertilité²⁴⁷. La danse des *tlacololeros* est intimement liée à l'agriculture, tout comme les danses des *coatlatatzin* et des *zopilotes*. La danse des *tlacololeros* a une plus grande aire de diffusion car elle se danse dans plusieurs endroits de l'État de Guerrero, allant de la région Centre, au district de Alvarez et dans certains *pueblos* de Tlapa ; elle porte aussi le nom de *danza de los zoyacapoteros*. Les deux autres danses citées ci-dessus sont quant à elles exclusives aux *pueblos* de Zitlala et Acatlan²⁴⁸. La danse des *tlacololeros* fait directement référence aux éléments naturels et à l'agriculture comme on peut le voir dans la prochaine citation :

*La danza de los tlacololeros se realiza acompañando las diversas fases de la petición de lluvias en Zitlala. En una de sus varias evoluciones, los danzantes agitan sus chicotes y producen un fuerte chasquido, que algunos informantes identifican como parecido al trueno que hace el rayo, mientras que otros lo señalan como imitación del rayo mismo.*²⁴⁹

245 Marina, Goloubinoff et Aline, Hémond, « El « Vía Crucis del agua ». Clima, calendario agrícola y religioso entre los nahuas de Guerrero », *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*, dirigé par Lammel, Annamaria et Goloubinoff, Marina et Katz, Esther (eds), Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, México, Antropología y Etnología, 2008, p. 137.

246 Françoise, Neff, « Las Danzas de los pueblos indígenas de Guerrero », *Las culturas indígenas de México : atlas nacional de etnografía*, dirigé par Millan, Saul, Heiras, Carlos, Questa, Alessandro, Téllez Pérez, Ivan (coords), INAH, Ciudad de México, 2018, p. 604.

247 Ibid.

248 Samuel, Villela, « Vientos, nubes, lluvias, arco iris: simbolización de los elementos naturales en el ritual agrícola de la Montaña de Guerrero », *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*, dirigé par Lammel, Annamaria et Goloubinoff, Marina et Katz, Esther (eds), Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, México, Antropología y Etnología, 2008, p. 74.

249 Ibid, page 75.

On remarque que dans la vie quotidienne des communautés indigènes du Guerrero et notamment des communes de Zitlala et Acatlan, le rituel est sur présent. Ainsi, nous allons voir comment se déroule le rituel de *Petición de lluvia* et comment il s'inscrit dans la vie des habitants.

2. Déroulement du rituel de *petición de lluvia*

Le rituel de *Petición de lluvia* est un rituel qui prend place dans les *pueblos* de Zitlala et Acatlan. On le retrouve aussi dans d'autres villages de la région et dans d'autres États du pays. Selon les États, il peut prendre différentes formes, ce qui est certain, c'est que ce rituel prend ses racines dans la cosmovision indigène qui est directement liée à l'agriculture et au cycle naturel de la pluie, et ce rituel né à l'époque préhispanique. A Zitlala et Acatlan, ce rituel est particulièrement important et reconnu, il le plus important du calendrier rituel nahua et il est notamment reconnu pour ses combats rituels qui ont lieu le dernier jour. Dans cette sous partie je me concentrerai exclusivement sur le déroulé du rituel qui a lieu entre fin avril et début mai, au début de la saison des pluies, et je traiterai des combats-rituels et du symbolisme du jaguar en lien avec la pluie et la fertilité.

Comme l'écrit Cynthia Radding dans son ouvrage sur les rituels agricoles de l'État de Guerrero, dès les seizième et dix-septième siècles, les récits des colons espagnols relataient déjà des observations de rituels, ils décrivaient des rituels liés à l'agriculture, à la fertilité, à la guérison et au mariage dans des communautés nahuas, mixtèque et tlapanèque du Guerrero²⁵⁰. L'auteure décrit également plusieurs versions du rituel connu sous le nom de « *petición de agua* », comme fête populaire et religieuse incluant tout la communauté et que les populations maintiennent dans leur tradition²⁵¹.

Como hace cientos de años los pueblos de Acatlán y Zitlala se congregan en estas poderosas montañas para recordar a los dioses que se niegan a morir. Aquí es donde se

250 Cynthia, Radding, « Rituales agrícolas y otras costumbres guerrerenses (siglos XVI-XX) », *Latin American Research*, vol. 33, n°1, 1998, p. 202-203.

251 Ibid.

*inicia el Atztziliztli comunal o la petición de lluvias. Donde se ofrenda a las cruces que han cristianizado los ritos agrícolas. Estos son los lugares donde Acatecos y Zitlatecos pedimos lluvia, aquí se rinde culto a la cruz cristiana y a la piedra sagrada. Aquí, el tigre pelea para imitar e invocar al trueno y al relámpago. En tanto mas peleas lleve a cabo, mayor sera el sacrificio y así las lluvias. Abundaran el fruto y la flor, alimentos que habrán de ofenderse de nuevo a la cruz y a la mujer, a la tierra y a la reproducción. Congregados en este adoratorio, el pasado y el presente se renuevan en el mismo encuentro ritual, que une y perpetua a los pueblos nahuas de Guerrero*²⁵².

Dans le rituel de *Petición de lluvia*, la cosmovision autour des éléments naturels, des paysages, du cycle naturel et de l'agriculture est omniprésente. Le culte aux montagnes et à la pluie est implicite et explicite dans la fête de la Santa Cruz, qui fait partie de la *Petición de lluvia*. Ce rituel, comme fait socioculturel est réalisé, et peut être observé dans de nombreuses communautés indigènes à travers le pays. Le rituel de *Petición de lluvia* comme déjà précisé plus tôt a une grande importance symbolique auprès des communauté indigène mais est aussi hautement considéré par la population mexicaine même si la majorité n'y participe pas directement. Par exemple, il est considéré d'importance similaire à la fête de « Dia de los Muertos » qui est aujourd'hui reconnue à l'échelle mondiale ; et à la célébration de la Virgen de Guadalupe²⁵³.

Le rituel de *Petición de lluvia* puise ses racines dans la cosmovision mésoaméricaine, on le voit dans les symbolismes en relation avec l'eau par exemple ; en parallèle, des éléments catholiques ont aussi été introduits depuis la colonisation espagnole, comme les croix, les prières ou encore le pèlerinage jusqu'à l'église²⁵⁴.

252 CDI Mx, « Peleas de tigres : una petición de lluvia nahua. » *YouTube*, téléchargé par CDI Mx, 21 mars 2017.

253 José Luis, Martínez Ruiz, « Zitlala : La Santa Cruz, los tlacololeros maiceros y los jaguares de la lluvia y del monte », *Agua en la cosmovision de los pueblos indigenas en México*, dirigé par Martínez Ruiz, José Luis et Murillo Licea, Daniel, Comision Nacional del Agua, México, 2016, p. 83.

254 Ibid.

En nahua, *Petición de lluvia* se dit *Atzahtziliztle* ou *Atlatzilistle*, car ce rituel est principalement effectué par les populations nahuas de Guerrero²⁵⁵. Gomez Avendaño²⁵⁶ nous indique que *Atzahtziliztle* signifierait *acción de llamar al agua* (en français : action d'appeler l'eau) où *atl* signifierait *agua* (eau) et *tsahtsi* signifierait *llamar* (appeler). Certains habitants de Zitlala parlent aussi du fait que *tsahtsi* pourrait se traduire par *gritar* (en français : crier). Si *tsahtsi* se traduit par *gritar* ou crier, ça symboliserait un cri d'imploration, une prière pour appeler les dieux ou les entités surnaturelles liés à l'eau et la pluie. Ce cri serait aussi dirigé aux saints et aux symbolismes catholiques, comme la croix. Tous ces éléments sont responsables d'apporter ou non les bonnes pluies et les bons vents pour les cultures²⁵⁷.

Avant de passer à la présentation du rituel en tant que tel, je vais rappeler rapidement les éléments et les savoirs rituels, et l'identité culturelle de la cérémonie de *Petición de lluvia*. Zitlala et Acatlan font partie des municipalités qui forment le début de la région nahuatl de la zone *centro-montaña* de l'État de Guerrero²⁵⁸, le paysage naturel marqué par la Sierra Madre del Sur rend propice les cérémonies qui ont lieu sur les collines et les monts. Les danses sont liées au cycle agricole, à l'eau et aux éléments naturels ; des offrandes appelées *huentli* sont offertes aux dieux pour que les récoltes soient abondantes ; la croix est l'élément auquel est dédié la fête²⁵⁹, cependant bien que les rites sacrés contemporains soient associés et mélangés à des rites catholiques notamment par le symbole de la croix depuis la colonisation et le processus d'évangélisation, lors des fêtes patronales d'origine préhispanique, la religion catholique n'a pas de pouvoir, les rites catholiques sont « *fuera de lugar* » bien qu'ils soient intégrés aux cérémonies²⁶⁰. Rosalba Días Vásquez nous indique que sur le plan

255 José Luis, Martínez Ruiz, « Zitlala : La Santa Cruz, los tlacololeros maiceros y los jaguares de la lluvia y del monte », *Agua en la cosmovisión de los pueblos indígenas en México*, dirigé par Martínez Ruiz, José Luis et Murillo Licea, Daniel, Comisión Nacional del Agua, México, 2016, p. 84.

256 Elias, Gomez Avendaño, « El mito de petición de lluvias de Zitlala », en Oxtotitlan, revista semestral, n° 1, México, 2007, p. 17.

257 José Luis, Martínez Ruiz, « Zitlala : La Santa Cruz, los tlacololeros maiceros y los jaguares de la lluvia y del monte », *Agua en la cosmovisión de los pueblos indígenas en México*, dirigé par Martínez Ruiz, José Luis et Murillo Licea, Daniel, Comisión Nacional del Agua, México, 2016, p. 84.

258 David, Delgado Viveiros, « La petición de lluvia en la región Centro-montaña de Guerrero y su importancia en la conservación de recursos naturales », *La revista Brasileira de Agroecologia*, vol. 2, n° 1, 2007, p. 4.

259 Ibid, page 5.

260 José Ramon, Espinosa Julian, *El Jaguar, Entre lo ritual y lo cotidiano*, México, Ediciones Verbolibre, 2014, page 89.

organisationnel, les sacerdoce de l'église catholique ne participent pas au rituel de *Petición de lluvia* ; aussi, le symbolisme du rituel et le code religieux sont présentés de sorte que le contenu est majoritairement indigène, malgré le fait que certains symboles catholiques apparaissent, mais par exemple la prévalence des sacrifices animaux, des combats rituels, des offrandes ou encore des danses et musiques mettent le côté préhispanique en avant. Il y a souvent des fêtes qui coïncident entre les fêtes indigènes et les fêtes catholiques car les populations indigènes ont fait en sorte d'associer leurs fêtes aux mêmes dates que celles des fêtes catholiques et d'y associer ainsi le nom d'un Saint Patron. Enrique Florescano explique que la perte des anciennes institutions indigènes a amené les populations indigènes à accepter les croyances, les normes politiques et l'organisation sociale espagnole lors de la conquête, mais ils ont conservé leurs propres traditions et les ont adaptées aux croyances catholiques. C'est pour cette raison que dans les communautés indigènes on peut observer des fêtes au nom des dieux et des saints catholiques mais avec des cérémonies propres à leurs traditions indigènes²⁶¹.

Les lieux où ont lieu les cérémonies de *Peticiones de lluvia* ont une réelle connexion avec le préhispanique : les sommets des monts, les grottes, les sources, les puits sont perçus comme des endroits passerelles qui marquent la connexion entre les hommes et les entités surnaturelles qui contrôlent les pluies, les vents les tempêtes, la grêle²⁶². Les espaces, les lieux dans lesquels sont réalisés les rituels sont liés d'une certaine manière à l'intérieur de la terre, c'est à dire à l'inframonde, qui est directement lié au culte de l'eau et de la fertilité comme on l'a vu plus tôt ; les « *arcos* » faits à partir de *sotolin* et de fleurs de *cempaolxochitl* ou *cacaloxochitl* mis à l'entrée des églises permettent le passage du monde terrestre au *Tlalocan* ; la cérémonie est dirigée par l'homme le plus âgé aussi appelé *Huehuetzin*²⁶³ ; selon

261 Rosalba, Dias Vásquez, *El ritual de la lluvia en la tierra de los hombres tigres*, Oaxaca, Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, 2003, p. 68-69.

262 Samuel, Villela, « Vientos, nubes, lluvias, arco iris: simbolización de los elementos naturales en el ritual agrícola de la Montaña de Guerrero », *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*, dirigé par Lammel, Annamaria et Goloubinoff, Marina et Katz, Esther (eds), Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, México, Antropología y Etnología, 2008, p.71.

263 David, Delgado Viveiros, « La petición de lluvia en la región Centro-montaña de Guerrero y su importancia en la conservación de recursos naturales », *La revista Brasileira de Agroecologia*, vol. 2, n° 1, 2007, p. 6.

l'ouvrage de José Ramon Espinosa Julian, il s'agirait plutôt *del Mayodormía*, qui est une personne du village désignée de manière démocratique par les habitants du village²⁶⁴. L'auteur indique également que la présence des femmes dans ce rituel aurait une fonction de fertilité²⁶⁵, point qui sera développé dans la troisième partie de ce travail qui se concentre sur les femmes dans la vie quotidienne et dans les rituels dans le Mexique contemporain.

Comme dit plus tôt, la *Petición de lluvia* se déroule entre fin avril et début mai, et marque le début de la saison des pluies, ils marquent les mois où il y a le plus de cérémonies liées à l'agriculture²⁶⁶. C'est aussi ce qu'affirme Rosalba Días Vásquez, les cérémonies les plus importantes du calendrier rituel sont celles qui ont lieu au moment du début de la saison des pluies, et à la fin. Les rituels de *Petición de lluvia* sont les rituels les plus remarquables, particulièrement pour les populations nahuas. les préparatifs et le déroulement des festivités demandent une grande organisation et des coûts économiques importants. Elle ajoute que les cérémonies ont lieu dans les lieux considérés comme sacrés : grottes, puits, lieux en altitude ; et que lors des cérémonies, les vents, la foudre, les serpents d'eau sont invoqués, que des oiseaux sont sacrifiés, et que les fleurs, la nourriture et copal sont donnés en offrande²⁶⁷. Il y a de manière globale, trois moments principaux dans le rituel de *Petición de lluvia*, même si chaque journée sera détaillée ci-dessous. Les trois moments principaux représentent : les préparatifs, la fête en elle-même et le service de la nourriture²⁶⁸.

A Zitlala et à Acatlan, la *Petición de lluvia* commence le 25 avril et est le jour de San Marcos, et se termine le 3 mai qui est le jour de la Santa Cruz²⁶⁹. Cependant quelques points varient

264 José Ramon, Espinosa Julian, *El Jaguar, Entre lo ritual y lo cotidiano*, México, Ediciones Verbolibre, 2014, page 90.

265 David, Delgado Viveiros, « La petición de lluvia en la región Centro-montaña de Guerrero y su importancia en la conservación de recursos naturales », *La revista Brasileira de Agroecologia*, vol. 2, n° 1, 2007, p. 6.

266 José Ramon, Espinosa Julian, *El Jaguar, Entre lo ritual y lo cotidiano*, México, Ediciones Verbolibre, 2014, page 90

267 Rosalba, Días Vásquez, *El ritual de la lluvia en la tierra de los hombres tigres*, Oaxaca, Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, 2003, p. 66.

268 José Ramon, Espinosa Julian, *El Jaguar, Entre lo ritual y lo cotidiano*, México, Ediciones Verbolibre, 2014, page 90

269 Samuel, Villela, « Vientos, nubes, lluvias, arco iris: simbolización de los elementos naturales en el ritual agrícola de la Montaña de Guerrero », *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*, dirigé par Lammel, Annamaria et Goloubinoff, Marina et Katz, Esther (eds), Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, México, Antropología y Etnología, 2008, p.72.

selon les *pueblos*, je vais donc d'abord présenter la *Petición* qui a lieu à Zitlala et j'ajouterai les éléments qui varient à Acatlan ensuite. La *Petición de lluvia* prend aussi le nom de fête de la Santa Cruz et commence le jour de la fête de San Marcos, San Marcos est vu comme un dieu de la foudre (*Wuigo*) et de la pluie (*Savi*)²⁷⁰. Le premier jour, le 25 avril il y a la *limpieza*, *el desazolve* et *las ofrendas en los pozos*, autrement dit le nettoyage et les offrandes dans les puits. San Marcos est remplacé par Quetzalcoatl qui est aidé par le jaguar dans cette tâche. La veille de la fête, les puits dans lesquels les familles puisent leur eau sont nettoyés et asséchés. Au niveau de chaque puits, il y a généralement un autel avec une croix vêtue d'une tunique brodée et décorée de fleurs et de bougies. C'est le *mayordomo* chargé des puits qui se charge de l'organisation, de demander la coopération des familles, et qui se charge des offrandes, des prières et de nourrir ceux qui nettoient les puits. Le but de cette tâche est de s'assurer que les eaux allant dans les puits soient propres pour l'arrivée des premières pluies de la saison²⁷¹.

Dans la nuit du 30 avril, les *mayordomos*, les participants à la fête, les parrains et les *tequihuas* (régisseurs) des trois quartiers qui forment Zitlala : San Francisco, San Mateo et la Cabecera ; se retrouvent pour monter en haut du mont Cruztenco, aussi appelé Cruzco qui se situe à 2200 mètres d'altitude, afin d'aller chercher les croix protectrices. Il y a quatre croix, une pour chaque quartier et une supplémentaire pour le *pueblo* voisin : Tlaltempanapa. Ces croix permettent aux *pueblos* autour du mont Cruzco de ne pas souffrir des mauvaises conditions climatiques²⁷².

Le matin du 1^{er} mai, les personnes qui étaient montées au sommet du mont Cruzco redescendent avec les croix, s'arrêtant en différents points le long du chemin pour se reposer et prier. Le dernier point où ils s'arrêtent avant d'entrer dans le village est là où étaient réalisés les combats rituels dans le passé. Cependant, à cause de plusieurs décès dûs à la violence des combats, ils ont été déplacés au 5 mai et se déroulent maintenant dans le village.

Les croix sont peintes en bleu en référence à l'eau, à la pluie et au ciel et ses nuages, elles

270 José Luis, Martínez Ruiz, « Zitlala : La Santa Cruz, los tlacololeros maiceros y los jaguares de la lluvia y del monte », *Agua en la cosmovisión de los pueblos indígenas en México*, dirigé par Martínez Ruiz, José Luis et Murillo Licea, Daniel, Comisión Nacional del Agua, México, 2016, p. 92.

271 Ibid.

272 Ibid.

sont posées sur une estrade à l'une des entrées du village. Une fois posées sur l'estrade, commence une journée d'hommages, de chants, de prières, de parfum de copal et de danse en son honneur. Aux premiers rayons du soleil, les habitants viennent offrir des fleurs (*huentli*), du copal, des graines, des oiseaux vivants, des guirlandes de fleurs de *cempoalxochitl*, du pain, de la nourriture, des œufs, des vêtements ou des tuniques brodées avec des fils colorés appelées *tlaquenti* en nahuatl. Les croix sont vénérées afin de demander leurs faveurs pour le prochain cycle agricole. Le sacerdoce local offre une messe catholique et bénit les croix et les offrandes. Il y a aussi différents groupes de danseurs et de musiciens qui descendent saluer les croix, notamment les *tlacololeros* et les tigres des différents quartiers du village. D'autres danseuses habillées avec les habits traditionnels de la région viennent danser accompagnées des groupes de musique de vent. La croix remplie des offrandes devient alors une croix de fertilité, de nourriture ; croix qui porte la vie²⁷³.

Dans l'après-midi du 1^{er} mai, les croix sont portées par quatre jeunes femmes et sont transportées à travers le village et posées aux pieds des images du saint patron Nicolas Tolentino dans la paroisse principale de Zitlala. Le long du trajet, les habitants continuent à faire des offrandes aux croix et les *tecuanes* (tigres) entourent les croix en rugissant et en se défiant en faisant des invocations de pluies. Les *tlacololeros* font tonner leurs fouets dans l'air et sur le sol, lancent des feux d'artifice qui explosent sur les collines et les montagnes. Des danses et des musiques accompagnent les croix tout le long du trajet et jusqu'à l'intérieur de l'église²⁷⁴.

Le 2 mai, avant le lever du soleil, les *mayordomos*, les parains, les *tequihuas* (régisseurs), les prieurs, les cuisinières et d'autres personnes chargées de la logistique montent au mont Cruzco par les sentiers de montagne. Dans une marche qui peut durer entre deux et quatre heures, les croix sont montées au point le plus haut au sommet afin d'être vénérées, suivies par des centaines de personnes. Seuls les danseurs *tlacololeros* et les tigres peuvent monter au

273 José Luis, Martínez Ruiz, « Zitlala : La Santa Cruz, los tlacololeros maiceros y los jaguares de la lluvia y del monte », *Agua en la cosmovisión de los pueblos indígenas en México*, dirigé par Martínez Ruiz, José Luis et Murillo Licea, Daniel, Comisión Nacional del Agua, México, 2016, p. 92-93.

274 Ibid, p. 93-96.

sommet en moins de deux heures. Au sommet peuvent alors commencer les cérémonies de *Petición de lluvia*, il y a des danses et les habitants de Zitlala et des villages alentours qui sont là pour vénérer la croix partagent nourriture et boissons. Les croix étant considérées comme des divinités agropluviales, les habitants leur offrent de la nourriture, ces offrandes les protègent des mauvais vents et de la grêle. La croyance est que les croix doivent manger les offrandes pour qu'ensuite les croix donnent à manger aux habitants, ce grâce aux bonnes pluies pour que les récoltes soient bonnes. Parmi les plats on trouve : *pozole*, *barbacoa*, *mole*, *mixiote* de poulet, *tamales*, et pour les boissons : *mezcal*, *refrescos* et de l'eau. Une centaine d'oiseaux de différents types comme des poulets, des poules ou encore des *guajolotes* sont sacrifiés et leur sang est versé dans un trou creusé devant l'autel sur lequel est dressée la croix. Ces sacrifices se font dans le but du rituel de *Petición de lluvia*²⁷⁵. Mercedes Olivera précise que dans ces sacrifices, le sang est vu comme un aliment pour le seigneur de la terre pour qu'il délivre des bonnes pluies²⁷⁶. Les *tequihuas* (régisseurs) des croix doivent chacun sacrifier quatre *guajolotes*, les entrailles des oiseaux doivent être posées sur les croix pour que les *zopilotes* les mangent. Les *zopilotes* sont des charognards qui sont connus dans le symbolisme indigène comme des oiseaux ayant la capacité de balayer le ciel et d'attirer les nuages remplis de pluies favorables aux bonnes récoltes. A Zitlala, selon le type de *zopilotes* qui vient manger les entrailles, cela présage de bons ou de mauvais augures ; si le *zopilote* a une tête rouge c'est un bon présage, par contre si sa tête est noire, il est associé aux vents qui viennent du nord et qui amènent les gelées, la grêle et des précipitations trop fortes ; et en dernier cas, si les *zopilotes* ne viennent pas manger les entrailles des oiseaux cela signifierait que les vents rouges, c'est à dire les bons vents venant de l'est n'arriveraient pas jusqu'à Zitlala²⁷⁷. Il existe quatre types de vents : le *Ahakatl Prieto* qui est le vent noir et qui est donc

275 José Luis, Martínez Ruiz, « Zitlala : La Santa Cruz, los tlacololeros maiceros y los jaguares de la lluvia y del monte », *Agua en la cosmovisión de los pueblos indígenas en México*, dirigé par Martínez Ruiz, José Luis et Murillo Licea, Daniel, Comisión Nacional del Agua, México, 2016, p. , p. 96.

276 Mercedes, Olivera, « Huemetil de mayo en Citlala: ¿ofrendas para Chicomecoatl o para la Santa Cruz? », en Matías Alonso, Marcos (comp.), *Introducción de rituales agrícolas y otras costumbres guerrerenses (siglos XVI-XX)*, Ediciones de la Casa Chata-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 1994, p. 89.

277 José Luis, Martínez Ruiz, « Zitlala : La Santa Cruz, los tlacololeros maiceros y los jaguares de la lluvia y del monte », *Agua en la cosmovisión de los pueblos indígenas en México*, dirigé par Martínez Ruiz, José Luis et Murillo Licea, Daniel, Comisión Nacional del Agua, México, 2016, p. 96.

de mauvais augure pour la saison agricole à venir, le *Ahakatl Kostik* qui est le vent jaune, le *Ahakatl Chichiltik* qui est le vent rouge, et pour finir le *Ahakatl Ixtak* qui est le vent blanc²⁷⁸. La croix aussi est relationnée aux vents, elle symbolise les cinq points cardinaux (les quatre points, plus le centre) et les quatre vents qui y sont associés. Chaque direction du vent correspond à une couleur, ce symbolisme est d'ailleurs exprimé dans la danse de *Coatlatlatzin* à Acatlan où les danseurs font tourner un cylindre décoré des cinq couleurs entrelacées en spirale pour représenter les directions du vent²⁷⁹.

Tout au long du rituel, sur les plusieurs jours que dure la *Petición de lluvia*, il y a beaucoup de danses qui sont réalisées, chacune d'elle représente un symbolisme différent. Les danses peuvent être improvisées ou « *concebida con una severa iniciación* », dans tous les cas elles reflètent une « *expresión de participación colectiva al ritual, una ofrenda de energía* »²⁸⁰. Les danses dites improvisées sont plus souvent réalisées par les femmes, elles dansent avant de déposer les offrandes. Cela sert à faire danser les offrandes et s'appelle « *bailiar el hueatli* », cette danse est réalisée dans deux moments : au moment d'aller offrir des cadeaux à la famille de l'épouse ou comme ici au moment de la *Petición de lluvia*. Dans la majorité de ces danses on peut observer que les danseurs portent un vrai soin aux éléments portés et qui vont être servis en offrande, ils montrent un grand respect à la nourriture et au mezcal, mais aussi aux destinataires de ces offrandes. Les danseurs portent le rôle de la transition, de l'intermédiaire entre celui qui offre et celui qui reçoit²⁸¹. L'autre type de danse, c'est à dire les danses qui ne sont pas improvisées sont principalement réalisées par les hommes, bien que depuis quelques années un phénomène nouveau et rare est apparu : des jeunes femmes se cachent sous les masques pour participer sans être reconnues²⁸². La danse est réalisée pendant la fête, de nuit

278 Samuel, Villela, « Vientos, nubes, lluvias, arco iris: simbolización de los elementos naturales en el ritual agrícola de la Montaña de Guerrero », *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*, dirigé par Lammel, Annamaria et Goloubinoff, Marina et Katz, Esther (eds), Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, México, Antropología y Etnología, 2008, p. 73.

279 Ibid, p. 87.

280 Françoise, Neff, « Las Danzas de los pueblos indígenas de Guerrero », *Las culturas indígenas de México : atlas nacional de etnografía*, dirigé par Millan, Saul, Heiras, Carlos, Questa, Alessandro, Téllez Pérez, Ivan (coords), INAH, Ciudad de México, 2018, p. 601.

281 Ibid, p. 602.

282 France 24, « Una gota de sangre por una de lluvia », indigenas mexicanas ganan espacio en batalla ritual, 2022.

comme de jour, les conséquences pour ceux qui ne respectent pas cette règle peuvent être très fortes, allant de l'amende à la prison²⁸³. A Zitlala, *la danza del Tigre* a lieu avant les combats rituels, les tigres dansent comme une préparation avant le combat, comme un sacrifice gladiateur, sans relation ni chorégraphie précise. Les masques permettent aux danseurs de se transformer, c'est pour cette raison que les femmes ne doivent pas porter les masques car elles risquent de mettre au monde des enfants qui auront des visages de chien²⁸⁴. La danse des tigres est aussi appelée « *danza de tecuanes, tecuanis, tecuaneros* ». Ces noms représentent tous le jaguar. Cette danse met en scène :

la caza de un tigre que amenaza al ganado de la comunidad ; para lograrlo, se utiliza un venado como carnada. Heridos por el felino, los cazadores son curados por el doctor ; finalmente, muerto el animal, los zopilotes lo devoran. La despedida se hace en el interior de la iglesia. En uno de los sones intermedios, se realiza la boda de los kukunes, muñecos de ambos sexos que cargan los danzantes. La danza supone diálogos chuscos y de doble sentido que provocan la risa del publico, en lo que colaboran las perras revolcando a los curiosos y el tigre arrojandoles animales disecados²⁸⁵.

La danza de los Tlacololeros est associée au travail agricole du *tlacolol* et à la chasse du tigre. Pour rappel, ce qui est appelé, *tlacolol* est la culture du maïs, du *frijol* et du *chile*, et les *tlacololeros* sont ceux qui participent à ce travail. Chacun des danseurs représente un aspect spécifique du travail agricole ou des produits cultivés ou récoltés, ou encore des éléments naturels ou magiques, tous liés aux pluies et à la fertilité²⁸⁶. En effet José Luis Martínez Ruiz en fait cette description :

283 Françoise, Neff, « Las Danzas de los pueblos indígenas de Guerrero », *Las culturas indígenas de México : atlas nacional de etnografía*, dirigé par Millan, Saul, Heiras, Carlos, Questa, Alessandro, Téllez Pérez, Ivan (coords), INAH, Ciudad de México, 2018, p. 602.

284 Ibid, page 604.

285 Saul, Millan, « Las Danzas indígenas y el mundo animal », *Las culturas indígenas de México : atlas nacional de etnografía*, dirigé par Millan, Saul, Heiras, Carlos, Questa, Alessandro, Téllez Pérez, Ivan (coords), INAH, Ciudad de México, 2018, p. 647.

286 Françoise, Neff, « Las Danzas de los pueblos indígenas de Guerrero », *Las culturas indígenas de México : atlas nacional de etnografía*, dirigé par Millan, Saul, Heiras, Carlos, Questa, Alessandro, Téllez Pérez, Ivan (coords), INAH, Ciudad de México, 2018, p. 604.

Los tlacololeros son una danza-teatro, cuyos personajes son: “el Maizo, el Salvador, el tlacololero, el tapachero, el teyolero, el jitomatero, el chile verde, el colmenero, el frijolero, el ventarrón, el rayo seco, el xocoyotillo, el perro o perra maravilla...”²⁸⁷

Les habits des *tlacololeros* sont constitués d'un vêtement qui ressemble à un sac de jute (*costales de ixtle*) qui couvre leur corps, ils ont un pardessus qu'ils accrochent avec une corde autour de leur taille. Ils sont nettement reconnaissables à leurs grands *sombreros* et à un masque en bois épais évoquant des visages d'animaux et des visages humains grossiers. Dans leur main droite ils portent un fouet de plus d'un mètre de long, qu'ils font tonner dans l'air et qui donne des bruits ressemblant à des coups de tonnerre. Les *tlacololeros* sans compter le tigre sont entre six et seize et tout en dansant ils poussent des cris, des rugissement et font claquer les fouets ; le tigre se cache et réapparaît très souvent pour illustrer une chasse. A un moment donné tous les *tlacololeros* se rassemblent en cercle et donnent des grands coups de fouets, l'interprétation donnée à ces échanges seraient d'imiter le bruit du tonnerre pour appeler la pluie. Rappelons nous que l'objectif de cette danse est de chasser le jaguar qui est représenté comme une menace pour le bétail, dans cette interprétation, la vision du jaguar semble plus espagnole qu'indigène. L'idée de tuer le jaguar qui représenterait un animal nuisible et non plus un animal sacré aurait été promue par les missionnaires pour mettre fin aux symbolismes religieux qu'ils ne parvenaient pas à éradiquer pendant la conquête, notamment les symbolismes autour du jaguar. Cependant, dans la danse actuelle des *tlacololeros* on observe aussi des symboles agro-pluviaux montrant l'importance d'appeler la pluie, et le jaguar comme propriétaire des monts, endroit sacré où se forme les nuages qui amènent les bonnes pluies²⁸⁸.

Les éléments présentés ci-dessus démontre ce qu'il se passe pendant la *Petición de lluvia* qui se déroule à Zitlala, bien que les événements se passent presque de la même manière à Acatlan, je vais préciser ci-dessous les quelques éléments qui varient.

287 Françoise, Neff, *Fiestas de los pueblos indígenas: el rayo y el arcoiris; la fiesta indígena en la montaña de Guerrero y el oeste de Oaxaca*, México, INI-Sedesol, México, 1994, p. 95.

288 José Luis, Martínez Ruiz, « Zitlala : La Santa Cruz, los tlacololeros maiceros y los jaguares de la lluvia y del monte », *Agua en la cosmovisión de los pueblos indígenas en México*, dirigé par Martínez Ruiz, José Luis et Murillo Licea, Daniel, Comisión Nacional del Agua, México, 2016, p. 97-98.

Le 25 avril, jour de San Marcos, il y a la bénédiction des graines et les prières ; s'en suivent les préparatifs des danses qui servent à invoquer les vents. La montée au mont Cruzco se passe de la même manière qu'à Zitlala, une des différences est qu'au moment de la descente au village, la procession va se rendre au commissariat qui représente la plus haute autorité du village où ils vont boire du mezcal et au moment du départ, le commissaire va donner trois coups, ce qui marquera le début de la *Petición de lluvia*. Le lendemain au lever du jour, ils vont se rendre à la maison du *Mayordomo*. Ensuite la *Petición de lluvia* se passe similairement à celle de Zitlala²⁸⁹.

Les hommes-jaguars se regroupent pour réaliser les combats le dernier jour du rituel, c'est à dire le 5 mai, mais dès le 1^{er} mai ils descendent de leurs différents quartiers pour se présenter devant les croix et les accompagnent jusqu'au mont Cruzco. C'est sur l'esplanade centrale de Zitlala qu'ont lieu les combats entre les hommes-jaguars des quartiers de San Mateo, San Francisco y Tlathuanapa. Les combattants ne peuvent pas être plus de deux sur le ring pour se battre, mais plusieurs combats de deux personnes peuvent prendre place en simultanée. Au niveau de l'apparence, il y a plusieurs profils, on peut voir des combattants porter des habits faisant référence au pelage du jaguar, ou des blouses jaunes, ou vertes, ou blanches²⁹⁰. Ces couleurs seraient un héritage d'une période où les combats avaient lieu entre les différents villages et où chaque village avait une couleur qui le représentait²⁹¹. Aujourd'hui, les vêtements importent peu, ce qui en revanche ne peut pas manquer c'est le masque de jaguar et l'espèce de corde avec laquelle ils se battent. Les masques sont faits avec plusieurs couches de cuir et sont généralement peints en jaune avec des ronds noirs pour rappeler la robe du jaguar²⁹², cependant les couleurs du masque peuvent varier, entre vert, blanc ou café, tant que

289 Rosalba, Dias Vásquez, *El ritual de la lluvia en la tierra de los hombres tigres*, Oaxaca, Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, 2003, p. 78.

290 José Luis, Martínez Ruiz, « Zitlala : La Santa Cruz, los tlacololeros maiceros y los jaguares de la lluvia y del monte », *Agua en la cosmovisión de los pueblos indígenas en México*, dirigé par Martínez Ruiz, José Luis et Murillo Licea, Daniel, Comisión Nacional del Agua, México, 2016, p. 98.

291 Zach, Zorich, « Fighting with Jaguars, Bleeding for Rain », *Archaeological Institute of America, Archaeology*, vol. 61, n°6, novembre-décembre 2008, p. 52.

292 José Luis, Martínez Ruiz, « Zitlala : La Santa Cruz, los tlacololeros maiceros y los jaguares de la lluvia y del monte », *Agua en la cosmovisión de los pueblos indígenas en México*, dirigé par Martínez Ruiz, José Luis et Murillo Licea, Daniel, Comisión Nacional del Agua, México, 2016, p. 98.

le masque donne toujours un air effrayant²⁹³. Le masque est composé de deux petits miroirs faisant office de yeux²⁹⁴, ils sont là pour pouvoir se voir dans le masque de l'adversaire ; ils permettent de créer une connexion métaphorique entre les deux combattants en leur montrant que leurs destins sont liés ; et que tout ce qui entoure le combat, c'est à dire la musique, les prières, etc, sont à propos de la survie de la communauté dans le temps²⁹⁵. Selon les masques, certains laissent apparaître une dentition, tandis que d'autres ont la gueule grande ouverte avec la langue qui ressort²⁹⁶.

Aujourd'hui, les combats suivent des règles, le combat se termine quand un des deux combattants cède²⁹⁷, il n'y a pas de perdant ou de gagnant car ce n'est pas le but final du rituel, en signe de respect ils se saluent avant et après le combat, si l'un des combattants demande une pause ou la fin du combat, cela doit être respecté par l'adversaire²⁹⁸. Les combats sont un équilibre, une comptabilité et un contrôle²⁹⁹. On imagine qu'avant, les combats étaient beaucoup plus sanglant qu'actuellement et pouvaient mener jusqu'à la mort ; des armes en pierre ont été retrouvées avec des symboles d'éclair³⁰⁰, or on sait que le jaguar est associé au tonnerre et que pendant les combats, les coups de corde font référence au tonnerre. Concernant la corde, elle sert d'arme pour fouetter l'adversaire mais elle peut aussi servir de protection si on la met autour de l'abdomen ; avant, des morceaux de métal étaient intégrés dans les cordes pour qu'il y ait plus de sang, mais bien que cette pratique ait été officiellement interdite, elle persisterait selon des rumeurs³⁰¹.

293 Ibid, page 98.

294 On peut noter que les yeux du jaguar rouge (le trône du jaguar rouge) conservé à l'intérieur de la pyramide de Chichen Itza sont faits à partir de billes de chalchihuitl qui pourrait faire penser aux yeux miroirs dans le rituel de *Petición de lluvia*. Voir annexe n° 17.

295 Zach, Zorich, « Fighting with Jaguars, Bleeding for Rain », *Archaeological Institute of America, Archaeology*, vol. 61, n°6, novembre-décembre 2008, p. 49.

296 José Luis, Martínez Ruiz, « Zitlala : La Santa Cruz, los tlacololeros maiceros y los jaguares de la lluvia y del monte », *Agua en la cosmovisión de los pueblos indígenas en México*, dirigé par Martínez Ruiz, José Luis et Murillo Licea, Daniel, Comisión Nacional del Agua, México, 2016, p. 98.

297 Ibid.

298 Vice Español, « Una de sangre por una de lluvia | Miscelánea Mexicana ». *YouTube*, téléchargé par VICE en Español, 1 mars 2016.

299 Rosalba, Dias Vásquez, *El ritual de la lluvia en la tierra de los hombres tigres*, Oaxaca, Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, 2003, p. 89.

300 Zach, Zorich, « Fighting with Jaguars, Bleeding for Rain », *Archaeological Institute of America, Archaeology*, vol. 61, n°6, novembre-décembre 2008, p. 50.

301 Ibid.

La *pelea de tigres* qui a lieu à Zitlala et Acatlan sert à appeler la pluie, pour que la nature fleurisse et que la terre soit fertile pour les semailles et les récoltes. C'est pour cette raison que les violences dans les combats sont justifiées et sacrées³⁰², car chaque goutte de sang équivaut à une goutte de pluie, c'est ce que vont montrer les prochains exemples cités :

El combate de acuerdo con Pablo Temertizo, uno de los entrevistados, sirve para fertilizar la tierra y se lleva a cabo en una zona de cultivos que marca la frontera entre las comunidades que tradicionalmente pelean, por lo que las manos se tienen que frotar con la tierra, y la sangre que sale de la nariz llega a la tierra : 'una gota de sangre es una gota de lluvia', como nos cuenta nuestro entrevistado. Por otra parte, combatir permite sacar la maldad y no llevarla a los cultivos, por lo que después de las peleas los hombres y las mujeres que pelean terminan saludándose, aunque se haya perdido, sin que se muestre rencor aparente. Muchas veces, los hombres que intervinieron terminan tomándose una copa, el combate, por lo tanto, es parte de la identidad cultural de esta región³⁰³.

Dans l'interview ci dessus, il est mentionné que des femmes participent aux combats rituels entre hommes jaguars, on reviendra sur ce point en l'approfondissant dans la prochaine partie qui sera centrée sur la place des femmes au Mexique. Dans une autre interview donnée par une journaliste à Zitlala et Acatlan, à la question : « *Como la ves pues, crees que va a llover ?* », l'habitant lui répond :

Pues, como yo lo veo, aquí nuestra creencia existe desde hace mucho. Ya nomas pura creencia. Por eso, precisamente. Somos humanos y por lo mismo tenemos pensamiento propio. Somos libres. Nosotros, o cualquier persona, puede tener el gusto o la religión que quiera. Como estos, los Coatlatlaxtlin, nosotros los conocemos aquí como los vientos. Ellos cumplen allá arriba donde aun esta la piedra donde matan los pollos. Dicen que cuando matan los pollos en la piedra, que habrá buena temporada y que así no pasara algo malo. Como dicen, todo sirven verdad ? Como somos libres, algunos creen en Dios y algunos creen en el diablo³⁰⁴.

302 José Ramon, Espinosa Julian, *El Jaguar, Entre lo ritual y lo cotidiano*, México, Ediciones Verbolibre, 2014, p. 106.

303 David, Delgado Viveiros, « La petición de lluvia en la region Centro-montaña de Guerrero y su importancia en la conservación de recursos naturales », *La revista Brasileira de Agroecologia*, vol. 2, n° 1, 2007, p. 11.

304 CDI Mx, « Peleas de tigres : una petición de lluvia nahua. » *YouTube*, téléchargé par CDI Mx, 21 mars 2017.

L'exemple cité ci-dessus montre des sacrifices animaux, en effet le sang versé par les volailles a un objectif sacrificiel. Un autre exemple montrant que le sang a une fonction sacrée de fertilisation de la terre et de bon augure pour la saison à venir :

En la Montaña, en Zitlala, hombres jóvenes disfrazados de 'tigres' se oponen en combates rituales, agrupados en equipos por barrios. Se visten con un traje amarillo con manchas negras para imitar la pelambre del jaguar y llevan en la cintura una cuerda cuya endurecida extremidad sirve para azotar al adversario. En otros tiempos los golpes con frecuencia acarrearaban la muerte. Para favorecer las lluvias y la abundancia futura, los 'tigres', mientras se golpean, deben derramar su sangre, que, al gotar prefigura la lluvia que fertilizara la tierra. Las circunvoluciones amplias y remolinantes de la cuerda o 'cola de tigre' evocan el simbolismo de los vientos y del trueno³⁰⁵.

Dans certains des exemples donnés ci-dessus, on se rend compte de l'importance de la corde que portent les combattants et qui fait référence à la queue de l'animal. Cette corde est cousue de manière à la rendre très dure pour fouetter l'adversaire, il est dit que : « *vamos a coser para que llueva. Si no, no va a llover.* »³⁰⁶. Un autre élément sacré de l'habit est le masque, premièrement, la fabrication des masques est une étape très délicate et c'est un savoir-faire qui se transmet au sein de la communauté de génération en génération. Dans l'actualité, on semble voir des désaccords concernant le port ou non du masque pendant les combats :

- Es cierto que prestar tu mascara no es bueno ?

- No es bueno, podrá pasarte algo malo porque esa mascara hay que usarla en ayunas. Yo miraba a los viejos, pero cuando crecí esta costumbre ya estaba desapareciendo. Anteriormente, los señores hacían su mascara de tigre dentro de la cueva y ellos buscaban el lugar, y su mascara la cosían, pero en ayunas. El era el dueño, a nadie la prestaba, solo el debía usarla. Como ahora, si aquí la hago, de aquí salgo y me llevo la

305 Samuel, Villela, « Vientos, nubes, lluvias, arco iris: simbolización de los elementos naturales en el ritual agrícola de la Montaña de Guerrero », *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*, dirigé par Lammel, Annamaria et Goloubinoff, Marina et Katz, Esther (eds), Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, México, Antropología y Etnología, 2008, p. 87.

306 CDI Mx, « Peleas de tigres : una petición de lluvia nahua. » *YouTube*, téléchargé par CDI Mx, 21 mars 2017.

*mascara puesta. Y aquí en la cueva prenderé mi velita y pondré mis cadenas de flores.
Ofrendo mi vestuario y mi mascara de tigre y luego ya salgo, listo para la fiesta.*³⁰⁷.

Rappelons que porter un masque signifie se transformer en jaguar, c'est pour cette raison que si un combattant gagne en portant le masque, le perdant des fois va lui dire : « *me ganaste con la mascara.* »³⁰⁸. Un autre exemple de deux garçons se battant sans masque et qui disent être plus jaguar que le jaguar lui-même, car eux ne portent pas de masque³⁰⁹.

La *Pelea des tigres* marque un moment très important du rituel car c'est le sang versé qui va permettre de prédire s'il va y avoir beaucoup de pluie, il va également y avoir la fonction des cordes en lien avec le vent qui permet lui aussi d'appeler la pluie. Cependant depuis déjà quelques dizaines d'années on peut voir que la majorité des personnes participant au rituel n'ont pas conscience de pourquoi ils le font, ils continuent à le faire car c'est la tradition, en général les habitants renvoient aux anciens qui eux pourraient encore avoir connaissance des symbolismes³¹⁰³¹¹.

3. Pelea de tigres : origines

Dans la sous partie précédente j'ai présenté le déroulement du rituel de *Petición de lluvia*. On se rend compte que beaucoup de symbolismes autour de la pluie et de l'agriculture apparaissent tout au long du rituel. On a notamment pu voir que les danses servaient à appeler la pluie au travers du tonnerre et des vents, et que les oiseaux *zipolites* signifiaient les bons ou les mauvais augures pour la saison agricole à venir. Dans les danses de *tlacololeros*, on aperçoit le jaguar qui se fait pourchasser, mais à la suite du rituel il remplit davantage ses

307 CDI Mx, « Peleas de tigres : una petición de lluvia nahua. » *YouTube*, téléchargé par CDI Mx, 21 mars 2017.

308 Ibid.

309 Zach, Zorich, « Fighting with Jaguars, Bleeding for Rain », *Archaeological Institute of America, Archaeology*, vol. 61, n°6, novembre-décembre 2008, p. 50.

310 CDI Mx, « Peleas de tigres : una petición de lluvia nahua. » *YouTube*, téléchargé par CDI Mx, 21 mars 2017.

311 Vice Español, « Una de sangre por una de lluvia | Miscelánea Mexicana ». *YouTube*, téléchargé par VICE en Español, 1 mars 2016.

fonctions d'être surnaturel lié aux éléments naturels. Comme le décrivent Aline Hémond et Marina Goloubinoff, le jaguar est un autre allié de la pluie :

Otro 'aliado' de la lluvia es el 'tigre' (jaguar). Para los nahuas, este animal, que suele vivir en el monte y las barrancas, es la emanación del inframundo, y por tanto esta en relación con la lluvia y la fertilidad, ya que las nubes se forman debajo de la tierra.

Dans la dernière partie du rituel de *Petición de lluvia* de Zitlala et de Acatlan, les symbolismes du jaguar sont exposés et mis en place au travers de combats rituels qui marquent probablement le moment le plus important et le plus spectaculaire du rituel. Ils marquent aussi le début officiel de la saison des pluies. Avant de décrire les combats rituels en eux mêmes je souhaite m'attarder un peu sur les symbolismes historiques et contemporains qui sont associés au jaguar :

Al jaguar se le ha asociado con la selva, la lluvia, las cuevas, la fertilidad, el poder de los gobernantes, el manto estrellado de la noche, el sol nocturno, el guerrero victorioso, el inframundo, el nahualismo, la creación del cosmos y con la unión mítica entre este y el hombre³¹².

Le symbolisme autour du jaguar débute dès la période du préclassique, en témoigne notamment Oxtotitlan où ont été retrouvées des grottes avec des peintures rupestres. Les grottes d'Oxtotitlan se trouvent sur un site olmèque derrière le mont appelé Quiautepec qui signifie « mont de la pluie », à quatre kilomètres de Zitlala. Dans ces grottes ont été retrouvées des peintures polychromes et des figures rupestres faisant allusion aux liens entre hommes et divinités et animaux mythiques associés à l'eau, la terre et l'inframonde ; tous ces éléments faisant partie de la cosmogonie indigène. Sur la peinture on observe un coït surnaturel entre homme ou une femme et jaguar (voir annexe n° 3), cette union accorde à l'homme un statut qui le lie au surnaturel et aux dieux tutélaires, à partir de là s'établit une

312 José Luis, Martínez Ruiz, « Zitlala : La Santa Cruz, los tlacololeros maiceros y los jaguares de la lluvia y del monte », *Agua en la cosmogonía de los pueblos indígenas en México*, dirigé par Martínez Ruiz, José Luis et Murillo Licea, Daniel, Comisión Nacional del Agua, México, 2016, p. 88.

dynastie d'hommes-jaguars et le jaguar devient une image totémique³¹³. D'autres sites archéologiques au Mexique montrent des scènes mettant en scène le jaguar, notamment des représentations sur des bas reliefs mettant en scène des combattants portant des signes de symboles liés au jaguar et dieux de la pluie³¹⁴. Des historiens de l'université du Colorado pensent que les combats rituels perpétrés à Zitlala et Acatlan prendraient racines dans un héritage d'anciens combats gladiateurs où le perdant devenait un sacrifice pour les dieux de la pluie³¹⁵. Sur le site archéologique zapotèque de Dainzu qui se trouve plus au sud du Mexique que l'État de Oaxaca, il existe des pierres portant des représentations de combats gladiateurs. La théorie de Karl Taube et Marc Zender serait que d'une part ces combats se seraient étendus dans une large partie de la Mésoamérique, et d'autre part que ces combats seraient en relation avec des rituels de pluie³¹⁶. Taube et Zender pensaient aussi que ces combats prenaient place sur les terrains de balles, là où se jouait notamment le jeu de balle, mais peut être que ces terrains étaient plutôt des arènes et qu'elles servaient pour d'autres événements afin de divertir le public³¹⁷. Albino et Afreda pensent que ces combats prenaient place pour régler des conflits entre les agriculteurs appelés *tlacololeros*, lorsque ces derniers partaient chasser les jaguars de leurs cultures parce qu'ils pensaient que l'animal déterrait les graines dans la terre. Sur leur chemin les *tlacololeros* croisaient souvent des groupes rivaux appartenant à d'autres villages et ils se battaient ; depuis il y aurait eu beaucoup de modifications et de là seraient nés les combats rituels entre hommes-jaguars³¹⁸.

Le jaguar renferme une grande énergie générative tout comme la terre qui donne la vie au végétal et aux graines. A l'égal que la terre, si sa vie est altérée, le cycle naturel met en danger les écosystèmes ; en étant en haut de la chaîne alimentaire et étant le plus grand prédateur dans les régions où on le trouve, il permet l'équilibre de l'écosystème, s'il disparaît

313 José Luis, Martínez Ruiz, « Zitlala : La Santa Cruz, los tlacololeros maiceros y los jaguares de la lluvia y del monte », *Agua en la cosmovisión de los pueblos indígenas en México*, dirigé par Martínez Ruiz, José Luis et Murillo Licea, Daniel, Comisión Nacional del Agua, México, 2016, p. 88.

314 Zach, Zorich, « Fighting with Jaguars, Bleeding for Rain », *Archaeological Institute of America, Archaeology*, vol. 61, n°6, novembre-décembre 2008, p. 49.

315 Ibid, p. 47.

316 Ibid.

317 Ibid, p. 51.

318 Ibid.

d'autres espèces seront mises en danger. On peut se demander si le symbolisme autour du jaguar qui se perpétue dans les communautés indigènes du Mexique mais aussi plus généralement d'Amérique Latine permet de prendre conscience de son importance et de prendre des mesures de conservation, notamment avec un habitat grandement mis en danger à cause de la déforestation, du braconnage et du commerce illégal. On observe la mise en place de corridors au Brésil qui permettent d'assurer des connexions entre des réservoirs de biodiversités dans des espaces géographiques plus ou moins éloignés³¹⁹.

Dans la religion mexica, le jaguar était nahual ou le dédoublement de Tezcatlipoca, dans ce cas il était connu comme Tepeyollotl qui signifie « *corazón del cerro* » ou cœur de la montagne en français³²⁰. Le nahualisme c'est le phénomène de se transformer, de transmuter vers un autre être :

[...] podían recurrir los dioses pero también ciertos hombres o mujeres podían poseer esta capacidad conversión y se les conocía como nahualli. De las estatuillas olmecas que representan un jaguar-hombre erguido con puños y un hombre-jaguar en la misma postura, pero con un rostro con características felinas, hasta los hombres-tigres de Zitlala y Acatlán, dispuestos a intercambiar cuerizas o puñetazos en aras de solicitar lluvia, queda establecida una línea ritual en el tiempo que implica unión con el nahuallitlamatini, el nahualli-sabio, el que 'observa, conserva y auxilia'³²¹.

Comme dit plus tôt, la nahualismo c'est la capacité de se transformer, plus précisément c'est la capacité d'un humain à se transformer en un animal³²². A l'époque précortesienne, les sacerdoce appelés nahualli avaient le pouvoir de se transformer en plusieurs animaux, et grâce à cela ils réussissaient à obtenir la pluie. Depuis la conquête espagnole, ce pouvoir de

319 J. Olsoy, Peter, A. Zeller, Kathy, A. Hicke, Jeffrey, B. Quigley, Howard, R. Rabinowitz, Alan, H. Thornton, Daniel, « Quantifying the effects of deforestation and fragmentation on a range-wild conservation plan for jaguars », *Biological Conservation*, 2016.

320 José Luis, Martínez Ruiz, « Zitlala : La Santa Cruz, los tlacololeros maiceros y los jaguares de la lluvia y del monte », *Agua en la cosmovisión de los pueblos indígenas en México*, dirigé par Martínez Ruiz, José Luis et Murillo Licea, Daniel, Comisión Nacional del Agua, México, 2016, p. 91.

321 López Austin, Alfredo, « Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl », *Estudios de Cultura Náhuatl*, número 7, volumen VII, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1967, p. 96.

322 Daniele, Dehouve, *Entre el caiman y el jaguar. Los pueblos indios de Guerrero*, México, CIESAS, INI, 2002, p. 147.

transformation en un animal ne fait plus partie d'un « *ministerio espiritual* ». Le fait de se transformer est devenu une capacité individuelle que possèdent certains autochtones, hommes ou femmes, mais principalement des personnes plus âgées³²³.

Le nahualisme est une croyance qui a persisté jusqu'à aujourd'hui³²⁴, plusieurs éléments dans les rituels nous le montrent encore, notamment les combats rituels de Zitlala et Acatlan où lorsque l'homme s'habille en jaguar c'est une manière pour lui de se transformer. On ne sait probablement pas tout du nahualisme et n'avons pas non plus conscience de son ampleur, surtout à l'époque préhispanique, d'une part à cause de sa complexité, et d'autre part car la majorité des informations ont dû rester secrètes auprès des évangélistes qui ont tenté d'éradiquer les croyances autochtones³²⁵. Cependant dans les manuscrits pictographiques on peut retrouver des représentations de ce qui semble être des transformations en jaguar : dans le *Codice Borgia*, on observe le « nagual » de Tezcatlipoca, qui se manifeste particulièrement dans les planches 17, 24, 60 et 70³²⁶. Folio 29 du *Codice Magliabechiano*, on observe un sacrifice gladiatorial avec un homme habillé en jaguar³²⁷. Le *tonalismo*, contrairement au *nahualismo* qui offre des pouvoirs seulement à quelques humains privilégiés, est un lien que tout être humain peut établir avec l'âme d'un autre être, qui la majorité du temps est un animal³²⁸.

Une des autres apparitions du jaguar à l'époque préhispanique qui prouve le symbolisme qui entourait l'animal est sa présence sur des Codex, notamment le *Codice Azoyu I*, folio 26 (voir annexe n° 18) qui montre la représentation la plus ancienne qu'on ait d'un homme portant un masque de jaguar qui mange un homme³²⁹, on pourrait aussi y voir l'animal lui-même et pas un homme portant un masque. Le *Codex Azoyu 1* a été réalisé par les Tlapanèques tandis que

323 Daniele, Dehouve, *Entre el caiman y el jaguar. Los pueblos indios de Guerrero*, México, CIESAS, INI, 2002, p. 148.

324 Alfredo, López Austin, *Las razones del mito : la cosmovisión mesoamericana*, Ediciones Era, 2020, p. 109.

325 Ibid.

326 Martine, Gouriou et Olivier, Guilhem, *Ocelotl : Le culte au seigneur des animaux dans l'ancien Mexique*, Ateliers de Caravelle, n° 3, 1995, IPEALT, Toulouse, p. 46.

327 Ibid, p. 49.

328 Alfredo, López Austin, *Las razones del mito : la cosmovisión mesoamericana*, Ediciones Era, 2020, p. 109.

329 Danièle, Dehouve, « Entre el caimán y el jaguar », en *Historia de los Pueblos Indígenas de México*, Instituto Nacional Indigenista, México, 2002, p. 147.

le Codex Azoyu II a repris des éléments du précédent tout en changeant certains passages puisqu'il a été entrepris par les Nahuas, c'est à dire les Aztèques qui ont conquis le territoire de Tlapa et du Guerrero. On peut supposer que sur la planche aztèque, les éléments montrant la vie tlapanéque ont volontairement été effacés. Michel Oudijk décrit la planche 26 comme tel :

Muere el Señor Lluvia de Tlachinollan en 1477 (año 11 Viento de su calendario), y se entroniza el Señor Serpiente de Turquesa en Tlapa-Tlachinollan. Durante esta ceremonia hubo dos festividades : un sacrificio en llamas y el ritual de una lucha de un jaguar contra un hombre, que culmina con la derrota del último, que es engullido por el jaguar. El jaguar parece ser una persona vestida. Durante este mismo periodo se registra también una migración como lo indican las huellas de pies, cuya causa pudo haber sido la presión de la dominación mexicana, que se había iniciado bajo el gobierno de Moctezuma el Viejo. Se observan además tres personajes ataviados con cintas anudadas al cuello, que conservan con otros que no las portan, destacando entre ellos la plática de los señores Serpiente y 9 Jaguar, junto al cual se representa el signo de la palabra³³⁰.

Cette référence d'un homme portant un masque de jaguar mangeant un homme a été décrite par Chimalpain Cuahlehuantzin, il fait référence à la capacité de certains hommes appelés *nanahuatlín* à se dédoubler en animaux, bêtes féroces ou éléments naturels³³¹. Une de ces transformations, probablement la plus commune ou la plus connue est celle de se transformer en *tigre* (jaguar) et ainsi de se convertir en ce même animal et obtenir dans le même temps des pouvoirs pluviaux ou atmosphériques³³², c'est aussi ce que nous dit Castillo dans cet extrait :

Estos, los xochteca, los olmeca, los quiyahuizteca, los cocolca, eran poseedores del nahual de la lluvia, poseedores del nahual de la fiera, que viajaban en el interior de las nubes para ir a comer gente allá por Chalco³³³.

330 Constanza, Vega Sosa, Michel R., Oudijk, *Códice Azoyú 2 : El Señorío de Tlapa-Tlachinollan / Constanza Vega Sosa, Michel R. Oudijk*. Primera edición. 2012. Print. Sección de Obras de Antropología, p. 29-30.

331 López Austin, Alfredo, « Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl », *Estudios de Cultura Náhuatl*, número 7, volumen VII, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1967, p. 91.

332 Ibid.

333 Victor, Castillo, *Cuahlehuantzin, Chimalpain Primer Amoxtili Libro, 3ª Relación de las diferentes historias originales*, Edición UNAM, México, 1997, p. 89.

Dans certains Codex, on observe des représentations de fêtes qui pourraient être directement liées aux Peticiones de lluvia présentes dans l'État du Guerrero. On observe dans le Codex Borbonicus des représentations des fêtes rattachées au cycle agricole, afin d'assurer l'abondance de la pluie et des bonnes récoltes³³⁴.

Dans la continuité du symbolisme préhispanique, actuellement à Zitlala et Acatlan, les hommes jaguars qui combattent sont les « *hacedores de lluvia* », autrement dit les faiseurs de pluie, momentanément grâce aux masques et aux habits ils se transfigurent en nahualli de la pluie. Comme présenté dans la sous partie précédente, à Zitlala le rituel de *Petición de lluvia*, d'origine préhispanique, et la célébration de la Santa Cruz, d'origine catholique se rejoignent dans un métissage culturel dans un rituel qui commence le 25 avril et qui termine le 5 mai avec la *pelea de tigres*, autrement dit les combats rituels entre hommes jaguars³³⁵.

Ces combats rituels ont pendant très longtemps été oubliés par le gouvernement colonial ; ou peut-être laissés de côté et pratiqués cachés ; mais au moment de la révolution mexicaine au début du 20^e siècle, ils sont à nouveau pratiqués de manière publique³³⁶. Les centaines d'années d'interdiction de ce rituel rendent difficile son identification, c'est à dire de savoir si c'est l'originale continuation de la tradition mésoaméricaine. Cependant on observe une ressemblance entre les masques de jaguars portés pendant les combats et les casques des gladiateurs représentés dans l'art mésoaméricain³³⁷. Par combats gladiatoriaux on entend ici, les combats entre guerriers qui menait à la mort d'un des adversaires qui étaient ensuite sacrifié³³⁸.

334 Constanza, Vega Sosa, Michel R., Oudijk, *Códice Azoyú 2 : El Señorío de Tlapa-Tlachinollan / Constanza Vega Sosa, Michel R. Oudijk*. Primera edición. 2012. Print. Sección de Obras de Antropología, p. 47.

335 López Austin, Alfredo, « Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl », *Estudios de Cultura Náhuatl*, número 7, volumen VII, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1967, p. 92.

336 Zach, Zorich, « Fighting with Jaguars, Bleeding for Rain », *Archaeological Institute of America, Archaeology*, vol. 61, n°6, novembre-décembre 2008, p. 50.

337 Ibid.

338 Ibid.

CHAPITRE III. ESPACES OCCUPÉS PAR LES FEMMES AUTOCHTONES

Lors de la première année de Master, mon travail, en accord avec Monsieur Contel, a été de réaliser des recherches centrées sur la période préhispanique et l'origine du symbolisme du jaguar. J'ai également pu lire quelques ouvrages sur le rituel de *Petición de lluvia* qui se déroule à Zitlala dans l'État du Guerrero mais avec l'objectif de continuer les recherches sur la période contemporaine lors de la deuxième année de Master. J'ai donc réalisé la première partie provisoire de mon mémoire de recherche sur la civilisation des Olmèques, origines, croyances, territoire, art, etc. Toujours en accord avec Monsieur Contel, nous avons décidé que je travaillerais sur le rituel de *Petición de lluvia* et plus particulièrement sur la partie du rituel où des combats entre hommes-jaguars ont lieu (aussi appelé *Pelea de tigres* en espagnol), car j'avais un fort intérêt pour le symbolisme qui entourait le jaguar et les rituels qui en découlaient. Mon objectif était donc d'observer cet événement du rituel mais avec un regard sur la place que la femme a dans ce rituel. Pour pouvoir étudier la place de la femme dans ces rituels je souhaitais faire un travail de terrain, car premièrement il y a très peu voire pas du tout d'écrits sur ce sujet, et de plus je me suis rendue à Santiago de Querétaro pour effectuer le double diplôme ainsi il était plus simple de pouvoir réaliser un travail d'enquête et de recherches directement sur place. Cependant réaliser ce travail dans l'État du Guerrero est difficile au vu des problèmes actuels dans la région. Nous avons donc pensé à un changement de terrain mais cela incluait changer tout le travail déjà effectué sur les communautés du Guerrero. Je n'ai malheureusement pas pu effectuer de travail de terrain et me suis focalisée sur des écrits, des vidéos, mais je me suis aussi enrichie des discours de femmes appartenant à différentes communautés autochtones lors de mes huit mois passés au Mexique l'année dernière. Dans cette partie je vais me centrer brièvement sur l'impact de la violence dans la vie quotidienne des populations nahuas de l'État de Guerrero, car c'est la raison pour laquelle je n'ai pas pu faire de travail de terrain, mais c'est surtout une réalité quotidienne pour les habitants de la région. Ensuite, le reste de ce travail sera centré sur les mouvements féministes au Mexique et sur la place de la femme dans la vie quotidienne et dans la vie rituelle au Mexique et plus particulièrement dans l'État de Guerrero.

I. L'impact de la violence au Mexique

L'État de Guerrero est une région du Mexique qui a régulièrement été traversée par des vagues de violences. Son isolement et la grande pauvreté n'y sont probablement pas pour rien ; il est d'ailleurs assez commun ces dernières années de voir apparaître cet État sur les journaux ou les chaînes de télévision quand il est question des violences dans le pays. C'est ce que nous disent Rosalba Diaz Vasquez et Maria del Carmen Diaz Vasquez :

Si bien la historia del estado se ha caracterizado por la presencia de los múltiples rostros de la violencia, en años recientes esta se ha intensificado a raíz de la proliferación de los grupos de la llamada delincuencia organizada, de la irrupción del ejército y de las fuerzas de seguridad en la región. Ante esta situación, la vida cotidiana de las comunidades, se ha trastocado ; no obstante, desde ahí han surgido importantes formas de resistencia comunitaria³³⁹.

Comme pour les deux chercheuses, je ne pensais pas inclure le thème de la violence dans mon travail, cependant celui-ci est omniprésent dans cette région et donc ne peut pas être exclu du travail car présent dans tous les champs et particulièrement lorsqu'il est question de travail de terrain :

Si bien el tema de la violencia no había sido considerado como uno de los ejes de nuestro interés, nos percatamos, en cada estancia de trabajo de campo que realizamos en las comunidades, que en los últimos cinco años este aparecía como una constante imposible de obviar, pues además dificultaba la inserción en las comunidades. Es claro que esta situación no es exclusiva de la región en estudio, ya que se puede observar en gran parte del territorio mexicano³⁴⁰.

L'insertion du crime organisé au sein des communautés, notamment dans les communautés étudiées, en plus de provoquer des pertes humaines, a provoqué des bouleversements dans les

339 Maria, Del Carmen Diaz Vásquez et Rosalba, Diaz Vásquez, « El impacto de la violencia en la vida cotidiana de los pueblos nahuas del estado de Guerrero, México », Cuadernos Inter-c-a-mbio sobre Centroamérica y el Caribe, vol. 13, n°2, julio-diciembre 2016, p. 37.

340 Ibid, p. 38.

activités économiques, sociales, productives et aussi rituelles. Cette présence a créé un affaiblissement du tissu social, de l'organisation interne et des liens familiaux. Cependant, une des manières de résistance des populations a été de rester au sein même des communautés. La résistance face à la violence ne s'observe pas qu'auprès des populations nahuas du Guerrero :

La experiencia de los nahuas de Guerrero, se relaciona con la de otras comunidades originarias de América Latina que han resistido y se han organizado sin esperar el apoyo de los gobiernos que no responden a las demandas de seguridad de su ciudadanía. [...] La violencia se define a partir de diversas variables y circunstancias que implican desigualdades sociales e injusticias, así 'la violencia física es solo una de las facetas del concepto, que incluye la pobreza, la represión y la alienación'³⁴¹.

Comme on l'a dit juste avant, un des moyens de résistance des populations face au crime organisé est de continuer à occuper ses terres et les cultiver. On peut notamment voir dans l'État du Michoacán un peu plus au nord, les narcotrafiquants prennent le contrôle des cultures d'avocat afin de les commercialiser. Les intérêts économiques des régions augmentent la présence de ces groupes criminels³⁴². Bien sûr, ceux qui peuvent partir le font généralement, mais il y a aussi ceux qui ne peuvent pas, et dans ces cas la violence se vit de manière quotidienne³⁴³. Un autre aspect de la vie quotidienne des habitants qui a été largement impacté est la vie rituelle. On remarque que les groupes criminels se réunissent parfois dans des endroits dits sacrés comme les sources ou les sommets montagneux. Par exemple à Zitlala il y a déjà eu des tirs pendant une cérémonie rituelle ; ce qui entraîne des craintes lors de la réalisation de celles-ci³⁴⁴. Depuis la forte augmentation des violences, les anciens de la région disent que c'est pour cette raison qu'il ne pleut plus et que les récoltes sont mauvaises, car le sang tombé sur la terre l'a souillée³⁴⁵. Il est intéressant de voir que le

341 Maria, Del Carmen Diaz Vázquez et Rosalba, Diaz Vázquez, « El impacto de la violencia en la vida cotidiana de los pueblos nahuas del estado de Guerrero, México », Cuadernos Inter-c-a-ambio sobre Centroamérica y el Caribe, vol. 13, n°2, julio-diciembre 2016, p. 39.

342 Ibid, p. 45.

343 Ibid, p. 46.

344 Ibid.

345 Ibid, p. 47.

sang sacrificiel des combats rituels entre hommes-jaguars est vu comme quelque chose qui va donner des bonnes pluies, tandis que le sang causé par des violences hors contexte rituel rendra le sol infertile et ne donnera plus de récolte. Malgré les violences on observe une continuité dans la vie quotidienne des habitants comme l'explique les chercheuses :

Quizá la forma de resistencia más evidente sea la propia permanencia de la gente en su región y en sus pueblos, armados únicamente con su valor ; pese a los riesgos, siguen trabajando, viajando, realizando fiestas , reforzando sus lazos familiares y, a pesar de que muchos de ellos han perdido amigos, hermanos, paisanos, se mantienen defendiendo su forma de vida y su cotidianidad. [...] A pesar de la injerencia de la violencia en la vida cotidiana de los pueblos sigue persistiendo un valor clave : la estrecha relación entre su identidad, su estilo de vida y sus tierras. La permanencia de estos elementos es fundamental para resistir a los embates de una violencia sin límites, la cual es necesario seguir analizando y cuestionando para que México deje de ser un país devastado³⁴⁶.

Ces violences sont plus générales que le crime organisé seul, l'État perpétue ce système de violences par le système économique et social du pays. Il perpétue une marginalisation d'un certain type de la population, notamment les populations indigènes, mais aussi les femmes, et encore plus les femmes indigènes ; une pauvreté qui amène aussi parfois à des violences. Il est donc question d'un État qui maintient une oppression sur certaines populations et de par le fait que les politiques générales dans le monde, tout comme au Mexique, sont patriarcales, ces politiques entretiennent les violences contre les femmes. Il est question d'intersectionnalité, on ne peut pas dissocier un type de violence par rapport à un autre, dans le sens où ils s'autoalimentent entre eux, et que certaines violences s'additionnent selon les conditions, par exemple : être une femme dans un pays patriarcal est déjà un désavantage en soi, mais être une femme indigène le sera encore plus. Récemment, ce concept d'intersectionnalité a été étudié par des chercheurs et chercheuses comme Éric Fassin³⁴⁷ ou Mara Viveros Vigoya. Cependant, ce terme était déjà utilisé dès 1791 par Olympe de Gouges

346 Maria, Del Carmen Diaz Vázquez et Rosalba, Diaz Vásquez, « El impacto de la violencia en la vida cotidiana de los pueblos nahuas del estado de Guerrero, México », Cuadernos Inter-c-a-ambio sobre Centroamérica y el Caribe, vol. 13, n°2, julio-diciembre 2016, p. 51.

347 Éric, Fassin, « Les langages de l'intersectionnalité », *Raisons politiques*, vol. 58, n° 2, 2015, p. 5-7.

dans sa déclaration des droits de la femme et de la citoyenne lorsqu'elle compare la domination coloniale à la domination patriarcale et les femmes aux esclaves ; en 1851, Sojourner Truth confrontait la conception bourgeoise de la féminité blanche à sa propre expérience de femme noire, travailleuse et mère de plusieurs enfants vendus comme esclaves ; en 1903, W.E.B. Du Bois explique dans son ouvrage *Les âmes du peuple noir*, qu'il ne s'agit pas seulement de croiser la race avec le sexe, mais aussi avec la classe³⁴⁸. C'est pour cette raison que la suite de mon travail sera centrée sur les femmes, les féminismes, les femmes dans la vie quotidienne et les femmes dans les rituels, plus généralement : des femmes indigènes dans l'espace public au Mexique.

II. Les femmes indigènes dans l'espace public au Mexique

Cette deuxième partie de ce troisième chapitre aura pour objet de se centrer sur les femmes autochtones occupant l'espace public au sein de leur communauté et à plus grande échelle, dans le pays. On fera tout d'abord un point sur ce que signifie le féminisme en Amérique Latine et pour les femmes appartenant à des communautés autochtones, ensuite nous montrerons des exemples de leurs engagements dans l'espace public et plus loin leur participation dans la vie rituelle.

1. Féminismes

Depuis les années 1980, le sexe/genre a été considéré comme une catégorie d'analyse complexe dans sa double nature : d'une part, en tant que système symbolique, propre à chaque culture, de représentations des définitions du masculin et du féminin, produites par des hommes et des femmes socialement diversifiés – ce système comporte des éléments pouvant être contradictoires entre eux ; d'autre part, en tant que système de rapports sociaux que traverse tous les autres rapports sociaux et qui est constamment

348 Mara, Viveros Vigoya, « L'intersectionnalité au prisme du féminisme latino-américain », *Raisons politiques*, vol. 58, n° 2, 2015, p. 39-54.

renégocié et redéfini pour reconstruire la prééminence masculine. En tant que rapport de forces, en redéfinition constante, le sexe/genre doit être considéré comme une catégorie complexe, sujette à changement et reliée aux autres axes de domination. Ainsi, la mise en relation des symboles et de leurs significations avec les rapports sociaux permet de retracer l'expérience des gens à l'intérieur d'une structure sociale marquée par la hiérarchie du genre, et de comprendre comment les rapports de sexe découlent des perceptions culturelles que les sociétés ont de la différenciation sexuelle et de la sexualité³⁴⁹.

Afin d'appréhender cette partie sur les femmes indigènes dans l'espace public au Mexique, il me semble important d'en définir les termes. Je me suis posé beaucoup de questions concernant ma légitimité à étudier les femmes indigènes au Mexique en tant que femme blanche européenne car j'avais évidemment conscience que nos réalités étaient différentes et que dans ce sens il existait des féminismes et non un seul féminisme valable partout dans le monde. Avant toute chose, il me semble important de définir certaines des terminologies qui seront utilisées tout au long de cette partie, Marie José Nadal, les définit comme ceci :

Femmes autochtones' mais aussi 'indigènes' et 'indiennes' puisque les femmes elles-mêmes les emploient pour s'identifier ou se positionner en groupe racisé et subalterne dans la société nationale, mais aussi en sujets dotés d'identités collectives spécifiques. Des fois elles se définissent à partir de leur appartenance à une ethnie d'origine ; dans ce cas elles emploient les termes femme maya, femme totonaque, femme nahua, etc., soulignant de cette manière leur diversité. D'autres fois encore, elles s'identifient à partir de leur position dominée dans les rapports de classe. Ce système de labellisation complexe produit en retour de nouvelles divisions sociales et politiques au sein des communautés et de la société globale. L'analyse de ces transformations mettra en évidence le va-et-vient incessant entre tradition, modernité et innovation, entre particularisme et universalisme, entre intégration et exclusion³⁵⁰.

Comme précisé au début, il n'existe pas un seul féminisme vu depuis un prisme euro-centré, dans ce contexte, comme l'explique Margara Millan :

349 Marie José, Nadal, *Les femmes autochtones dans l'espace public mexicain*, Presses de l'Université Laval, Col. « Américana », 19 février 2021, p. 81-82.

350 Ibid, p. 2.

*Il faut penser le féminisme selon une perspective décoloniale et décolonisante à partir du Mexique, où le féminisme a été généralement compris comme émanant des Métisses de classe moyenne et, de surcroît, souvent perçu par les autochtones comme une imposition occidentale plutôt qu'un projet émancipateur*³⁵¹.

Il faut donc prendre du recul et différencier un féminisme décolonial d'un féminisme occidental, car il est certain que même si l'opresseur est dans les deux cas la société patriarcale, les réalités des femmes sont différentes et donc les enjeux et les revendications le seront aussi. Le féminisme décolonial est un concept notamment théorisé par Françoise Vergès³⁵². De plus, au sein même du Mexique, les femmes non indigènes et les femmes indigènes ne vivront pas les mêmes réalités et donc ne se reconnaîtront pas nécessairement dans les luttes des unes et des autres. C'est pour ces raisons qu'il existe une tension entre le féminisme hégémonique et les luttes décoloniales³⁵³. Le féminisme hégémonique correspond au féminisme dominant, c'est à dire au féminisme qui défend la cause des femmes blanches sans mettre en perspective la réalité des femmes non blanches ; c'est pour cela qu'il se différencie du féminisme post colonial³⁵⁴. Le féminisme post colonial sort justement du simple prisme de la femme blanche et voit bien au-delà, il se veut inclusif, que ce soit concernant la couleur de peau ou la classe sociale. Comme l'écrit Magdalena Gomez : « *Sabemos que el camino no es para andar solas ni solo para nosotras* »³⁵⁵ ; même si les luttes féministes ne sont pas toujours en accord car selon les réalités, les besoins peuvent être différents³⁵⁶, il est important d'unir les luttes. Comme l'exprime Margara Millan, les luttes pour les droits des peuples autochtones et celles pour les droits des femmes ne peuvent se faire les unes sans les autres, il faut les concilier³⁵⁷. Dans ses travaux, Aura Cumes :

351 Margara, Millan, *Más allá del feminismo : caminos para andar*, Red de feminismos descoloniales, México, 2014, p. 254.

352 Françoise, Vergès, *Un féminisme décolonia*,. La Fabrique Éditions, 2019.

353 Margara, Millan, *Más allá del feminismo : caminos para andar*, Red de feminismos descoloniales, México, 2014, p. 254.

354 Ibid, p. 256.

355 Magdalena, Gómez, « Una experiencia aleccionadora : La Coordinadora Guerrerense de Mujeres Indígenas. Construyendo la equidad y la ciudadanía », *Debate Feminista*, Centro de Investigaciones y Estudios de Género de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, vol. 43, abril 2011, p. 253.

356 Ibid, page 257.

357 Margara, Millan, *Más allá del feminismo : caminos para andar*, Red de feminismos descoloniales, México, 2014, p. 256.

« s'intéresse aux questions d'identité ethnique et de genre en décrivant comment le passé colonial/patriarcal, le féminisme hégémonique et les courants de gauche ont échoué dans leurs tentatives de comprendre l'expérience des femmes autochtones dans sa complexité en isolant un aspect de leur(s) réalité(s) sans prendre en considération les oppressions multiples et les relations de pouvoir qui les configurent.[...] En remettant en question les discours qui revendiquent un passé (re)dignifié, elle soulève le danger de figer ces peuples dans l'histoire précoloniale et de sacrifier les expériences de subordination vécues par les ancêtres, ce qui empêcherait ainsi tout regard critique sur les processus sociaux et l'héritage colonial et patriarcal dont ils portent les masques. Coumes souligne toutefois que les femmes autochtones sont les mieux placées pour analyser la manière dont s'opèrent les diverses formes de domination et formuler des pistes vers un processus de libération³⁵⁸. »

Par exemple, les femmes zapatistes invitent à réfléchir sur les différentes luttes qui prennent place au sein des communautés zapatistes, notamment les luttes pour les droits individuels des femmes, et les luttes pour les droits collectifs des peuples autochtones, en les considérant ensemble et non plus séparément ; selon elles il faut aborder ces luttes comme constitution mutuelle car elles se construisent en prenant appui l'une sur l'autre³⁵⁹. Mariana Mora appuie cette réflexion en disant que la lutte pour les droits des femmes doit passer par la lutte pour leurs peuples, la jouissance des besoins primaires et l'autonomie par l'autogouvernement³⁶⁰.

Dans son article, Magdalena Gomez présente les travaux et les prises de positions de treize femmes indigènes ayant des hautes fonctions politiques dans l'État de Guerrero, parmi ces femmes il y a Libni Irasema Dircio Chautla et Martha Sanchez Néstor qui ont rédigé un ouvrage courageux et démystificateur. Ces femmes sont les créatrices de la *Coordinadora Guerrerense de Mujeres Indigenas*. Gisela Espinoza Damian, une chercheuse, a travaillé de près avec ces femmes et nous explique sa réflexion concernant le féminisme indigène :

358 Margara, Millan, *Más allá del feminismo : caminos para andar*, Red de feminismos descoloniales, México, 2014, p. 256.

359 Ibid.

360 Rosalva, Castillo, Aida, Hernandez, et al. *Demanding justice and security: Indigenous women and legal pluralities in Latin America*. Rutgers University Press, 2017.

Al movimiento indígena le aportan una dimensión de género y la necesidad de mirar críticamente las culturas de los pueblos originarios en cuanto al lugar y al trato que tienen las mujeres ; con ello, amplían el marco de la autonomía, de los derechos indígenas y de la utopía de los 'otros mundos posibles' por los que aboga este movimiento. Al feminismo le aporta una dimensión étnica y de clase, y le hace evidente la especificidad de los problemas y reivindicaciones de género en el medio indígena³⁶¹.

Les femmes appartenant à la *Coordinadora* ont participé à plusieurs organisations politiques, notamment de gauche mais il en résultait que malgré leur orientation politique il n'y avait pas de dimension de genre, c'est à dire que le parti restait aux mains des hommes avec toujours la vision patriarcale. Les luttes pour les droits des peuples semblaient considérer que les droits des femmes, ou n'existaient pas, ou qu'ils pouvaient attendre ; en reniant leur importance³⁶². Pour souligner le fait qu'il existe autant de féminismes que de réalités et besoins, les femmes de la *Coordinadora* nous expliquent que par exemple, une des demandes principales des féministes du pays était le recours au droit à l'avortement ; cependant, les leaders n'ont pas les moyens de répondre à toutes les demandes de luttes de l'agenda féministe « général » tant elles ont déjà à faire au sein de leurs communautés, cela prouve les différentes réalités et les différences de conditions entre le monde rural et indigène, et le monde urbain³⁶³.

Les leaders de la *Coordinadora de Guerrero* ne peuvent certes pas répondre aux attentes du féminisme vu sous un angle urbain, ou du moins non rural et non indigène, mais elles luttent pour ce qu'elles connaissent et ce qui les touchent directement ; par exemple, elles souhaitent mettre en place :

- Promover, difundir y velar por los derechos humanos, de las mujeres, de los pueblos indígenas, de los jóvenes, y de las niñas y niños indígenas.

- Fortalecer las capacidades de las mujeres indígenas nahuas, mixtecas, tlapanecas y amuzgas del estado de Guerrero.

361 Magdalena, Gómez, « Una experiencia aleccionadora : La Coordinadora Guerrerense de Mujeres Indígenas. Construyendo la equidad y la ciudadanía », *Debate Feminista*, Centro de Investigaciones y Estudios de Género de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, vol. 43, abril 2011, p. 254.

362 Ibid.

363 Ibid, p. 257.

- *Contribuir a la erradicación de la violencia intrafamiliar, económica, institucional y política.*
- *Crear estrategias de trabajo propio y tejer alianzas para incidir en la prevención de las muertes maternas en el estado de Guerrero.*
- *Promover la formación y participación de promotoras de salud intercultural, de la no violencia, así como la articulación de las parteras indígenas mediante redes regionales, para garantizar una mejor salud sexual y reproductiva, el acceso a la salud de calidad y el empoderamiento de las mujeres para la vigencia de sus derechos básicos.*
- *Impulsar la formación de jóvenes indígenas en las distintas regiones, en los temas de derechos sexuales y reproductivos, liderazgo y violencia de género.*
- *Difundir los instrumentos internacionales relativos a los derechos de las mujeres, de los pueblos indígenas y los derechos humanos, así como promover su aplicación.*
- *Fomentar la salud y nutrición en las comunidades indígenas.*
- *Promover y fomentar el rescate y la preservación del medio ambiente y los recursos naturales.*
- *Promover y fomentar la educación integral, la capacitación y el rescate de los valores culturales de los pueblos indígenas.*
- *Promover el desarrollo económico de las mujeres y sus familias.*
- *Promover la aplicación de las políticas públicas adecuadas para los municipios indígenas³⁶⁴.*

Les leaders de la *Coordinadora* précisent bien que leurs combats féministes au sein des communautés indigènes ne fait pas l'unanimité auprès des membres de la communauté, aussi bien du côté des hommes, que de celui des femmes. On observe notamment que certaines femmes ne souhaitent pas voir de changement, peut-être par peur d'être en opposition avec

364 Magdalena, Gómez, « Una experiencia aleccionadora : La Coordinadora Guerrerense de Mujeres Indígenas. Construyendo la equidad y la ciudadanía », *Debate Feminista*, Centro de Investigaciones y Estudios de Género de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, vol. 43, abril 2011, p. 257-258.

des personnes qu'elles respectent. Comme le disent Libni Irasema et Martha, elles ne sont pas toujours soutenues par leurs pairs :

[...] a pesar de que compartimos las luchas y objetivos de los movimientos indígenas, no siempre tenemos el respaldo de nuestros compañeros, pero sabemos que nuestros anhelos solo serán realidad si logramos que todo mundo comprenda que tenemos derechos y libertades, que no por ser mujeres somos menos ni tenemos que estar sometidas³⁶⁵.

Les hommes ont tendance à penser que féminisme rime avec le fait que les femmes obtiendraient ou souhaiteraient avoir in fine plus de droits qu'eux, alors que ce qu'elles cherchent est l'égalité ou des fois simplement des conditions de vie plus agréables et une répartition plus équitable sur tous les domaines de la vie quotidienne. Dans leur communauté elles exigent le respect de leur dignité de femmes même si cela doit impliquer une modification des us et coutumes³⁶⁶. Comme le dit une des leaders, ce que les femmes indigènes souhaitent c'est être respectées, ne pas être frappées et être libres, elles ne souhaitent plus que les hommes décident tout pour elles, que ce soit pour s'exprimer ou pour faire quelque chose³⁶⁷. Il faut également faire attention aux stéréotypes qui insinuent que les hommes autochtones seraient plus sexistes que ceux de la société dominante et qu'en conséquence les femmes autochtones seraient plus opprimées³⁶⁸. Les femmes autochtones développent un féminisme qui les amène à combattre le sexisme et les violences patriarcales en général tant dans la société dominante que dans les communautés autochtones³⁶⁹. Il est difficile de savoir comment se faisait la différenciation des sexes et de leurs rôles dans les sociétés préhispaniques, plus loin, j'évoque le fait que les études concernant l'espace occupé

365 Magdalena, Gómez, « Una experiencia aleccionadora : La Coordinadora Guerrerense de Mujeres Indígenas. Construyendo la equidad y la ciudadanía », Debate Feminista, Centro de Investigaciones y Estudios de Género de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, vol. 43, abril 2011, p. 253.

366 Marie José, Nadal, *Les femmes autochtones dans l'espace public mexicain*, Presses de l'Université Laval, Col. « Américana », 19 février 2021, p. 8.

367 Magdalena, Gómez, « Una experiencia aleccionadora : La Coordinadora Guerrerense de Mujeres Indígenas. Construyendo la equidad y la ciudadanía », Debate Feminista, Centro de Investigaciones y Estudios de Género de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, vol. 43, abril 2011, p. 255.

368 Marie José, Nadal, *Les femmes autochtones dans l'espace public mexicain*, Presses de l'Université Laval, Col. « Américana », 19 février 2021, p. 8.

369 Ibid, p. 9.

par les femmes dans les cultures préhispaniques ne sont que très récentes et que les seules découvertes récentes faites sont la participation de femmes mayas dans la vie politique et publique de leurs communautés³⁷⁰, comme l'attestent les stèles mayas. Toutefois, selon Marie José Nadal, les femmes autochtones développent un féminisme différentialiste selon lequel les sociétés préhispaniques avaient développé une conception différente du monde dans lequel il existait une complémentarité des sexes, et que cet équilibre aurait été perturbé par la colonisation espagnole : « elles construisent une altérité autochtone 'authentique', illustrée par des rituels faisant référence à un passé précolombien réinventé »³⁷¹.

Dans les prochaines sous parties, je développerai les espaces qui sont donnés aux femmes, ceux qu'elles revendiquent et ceux qu'elles obtiennent.

2. Femmes autochtones dans la vie quotidienne, l'espace public et politique

Historiquement, le rôle de la femme dans la vie quotidienne était principalement centré sur l'éducation, le foyer et le travail domestique. Leur accès à la vie politique ou à l'espace public était et est encore parfois restreint³⁷². Certes, leur rôle de garder le foyer est un rôle important car il signifie garder le feu ; mais ce qu'il faut signaler c'est que leur accès à la vie politique et publique est différent de celui des hommes. Bien sûr il existe aussi des exceptions, mais comme ce terme l'indique, on parle de cas plus rare de femmes ayant eu des postes égaux à ceux des hommes, mais il n'y avait pas une équité dans ces rôles. On voit notamment que dans l'accès à l'espace public les femmes ont toujours été présentes sur les marchés pour vendre leurs produits, certaines ont aussi eu accès à des postes religieux et rituels importants, on peut noter la participation des femmes à certaines danses rituelles.

370 cf. *Infra*, p. 102.

371 Marie José, Nadal, *Les femmes autochtones dans l'espace public mexicain*, Presses de l'Université Laval, Col. « Americana », 19 février 2021, p. 9.

372 Paulina, Latapi, *Historia de México, desde cuestiones socialmente vivas*, McGraw Hill, Interamericana editores, México, 2020, p. 46.

D'après les écrits de Fray Diego de Landa³⁷³, pendant la période mésoaméricaine, les femmes occupaient un rôle secondaire. Cette perception a perduré pendant de nombreuses années jusqu'à récemment. Si cette vision a été la norme pendant aussi longtemps et n'a pas cherché à évoluer c'est peut-être en partie parce que la majorité des recherches étaient menées par des hommes et qu'ils basaient leurs recherches sur une vision du monde patriarcale actuelle, sans penser que dans le passé et selon les cultures, les choses pouvaient être différentes, comme l'explique Paulina Latapi :

*Lo anterior sirve para reflexionar acerca de los roles de género y el papel de la mujer en el mundo mesoamericano. Es importante aclarar que esos temas apenas comienzan a ser estudiados debido a que los historiadores llevan a cabo su quehacer desde su presente, y la desigualdad de la mujer hoy lleva a estudiar y comprender su papel ayer.*³⁷⁴.

Toutefois, comme dit plus tôt, des études récentes ont montré via des découvertes archéologiques de vases, de pierres tombales et de linteaux que des femmes de la communauté maya avaient occupé des postes politiques. Au moins dix femmes auraient été gouvernantes : deux à Palenque, une à Yaxchilan, une à Tonina, quatre à Piedras Negras, deux à Tikal et une à Dos Pilas. Une d'elle aurait même été guerrière et une autre aurait gouverné pendant une trentaine d'années³⁷⁵. Évidemment, ces postes n'étaient pas accessibles aux femmes de toutes classes sociales, il y avait une différence entre les femmes *pipiltin* (nobles) et les femmes *macehualtin* (plébéiennes) ; ces dernières avaient des vies très chargées et devaient s'adonner aux tâches domestiques comme : filer, tisser, moudre, préparer les repas et éduquer les enfants. Les hommes, eux, travaillaient aux champs, faisaient la guerre et participaient à la vie publique³⁷⁶. On trouve d'autres exemples de femmes ayant eu des postes très importants, notamment des femmes caciques pendant la colonisation espagnole. Parmi ces femmes cacique on retrouve au XVI^e siècle Doña Isabel Moctezuma, héritière du seigneur de México, sa sœur Doña Mariana recevra aussi ce titre, ainsi que Doña Maria

373 Diego de Landa, "Relación de las cosas de Yucatán.", 2020, p. 1-120.

374 Paulina, Latapi, *Historia de México, desde cuestiones socialmente vivas*, McGraw Hill, Interamericana editores, México, 2020, p. 46.

375 Ibid.

376 Ibid.

Moctezuma Cortés Suchimatzin qui était la femme légitime de Don Fernando Cuauhtémoc Huitilihuitl³⁷⁷. Au XVIIe siècle d'autres femmes caciques ont eu une grande importance : Doña Maria Aguilar, Doña Juana Maria, Doña Jeronima de Guzman, Doña Teresa de Guzman Estolinque, Doña Josefa Cortés Alvarado. A Ixtapalapa, on observe trois générations de femmes caciques qui se suivent : Doña Magdalena Rueda, Doña Rosa Rueda et Doña Maria Rita de Larranga³⁷⁸.

Dès la naissance, chez les Mexicas, le rôle à jouer selon le genre était assigné par la sage-femme en disant un *huehuetlahtolli*, sorte de discours qui annonce selon ton genre ce à quoi tu seras destiné. Aux filles, il était dit : « *habéis de estar dentro de la casa como el corazón dentro del cuerpo* », et aux garçons : « *no es aquí tu casa donde has nacido porque eres soldado y criado tu oficio es dar de beber al sol con la sangre de tus enemigos* »³⁷⁹. Ensuite, lors de l'éducation dans le foyer, les valeurs associées au genre continuaient à être transmises, il y avait des différences entre les nobles et les plébéiens. La femme devait être docile et servir l'homme ; l'homme, courageux et fort. La femme et le travail qu'elle réalisait était invisibilisés par les actions de l'homme. Les femmes (à part les femmes mayas) n'avaient pas le même accès à la vie publique, politique et même rituelle. Seulement, dans ce dernier, les femmes pouvaient gérer l'encens dans les rituels, car c'était un privilège féminin d'être en contact avec le feu. Paulina Latapi précise que la division de genre ne s'est pas effectuée sur la force physique mais bien plus en rapport avec la structure économique puisqu'il a été prouvé à partir d'ossements que les femmes occupaient parfois des travaux plus difficiles physiquement que ceux qu'occupaient les hommes³⁸⁰.

Aujourd'hui, on observe que globalement, l'espace public occupé par les femmes semble avoir peu évolué depuis l'époque préhispanique, toujours dans le sens où les espaces occupés par les hommes et par les femmes sont distincts. Dans les communautés autochtones, l'espace

377 Josefina, Muriel, *Las indias caciques de Corpus Christi*, UNAM Instituto de Investigaciones Históricas, México, 2001, p. 32.

378 Ibid.

379 Paulina, Latapi, *Historia de México, desde cuestiones socialmente vivas*, McGraw Hill, Interamericana editores, México, 2020, p. 46.

380 Ibid, p. 46.

des femmes indigènes se situe autour de la maison et autour des activités d'ordre privé, tandis que l'espace des hommes se trouve à l'extérieur, dans les champs ou dans les bois, ils exercent régulièrement des activités publiques³⁸¹. Les espaces situés autour de la maison concernent les corvées destinées au foyer, comme aller chercher l'eau ou le bois. Elles doivent également se rendre dans l'espace public lorsqu'elles sortent pour vendre sur les marchés. On observe que depuis les années 1970 et 1990, l'espace féminin s'est agrandi³⁸², maintenant elles y ont plus accès, toutefois il peut toujours être mal vu d'être seules dans certains espaces publics. Comme l'écrit Marie José Nadal :

L'espace des femmes est limité, associé à la routine quotidienne alors que l'espace masculin, plus étendu, confirme, si besoin était, la prééminence masculine [...] La milpa, le henequen, le monte (jungle), le cenote, la place du village et la ville sont des lieux masculins par excellence ; l'homme a le droit d'y pratiquer les activités religieuses, politique et économique valorisantes, de même qu'il s'y divertit pendant ses temps libres. Les femmes s'aventurent rarement seules dans cet espace ; non accompagnées, elles le traversent sans s'y attarder, de peur d'être mal jugées par le reste de la communauté³⁸³.

On peut cependant noter des exceptions. Au Mexique, on rencontre notamment la société matriarcale de l'Isthme de Tehuantepec dans la ville de Juchitán. Les femmes de cette communauté sont particulièrement présentes dans la vie publique de par le fait qu'elles gèrent seules leurs affaires sur les marchés ou dans les fêtes de rue qu'elles organisent. Un autre élément qui appuie le fait que ce soit une société matriarcale est d'ordre culturel : la maison appartient uniquement à la femme, c'est elle qui gère le côté financier et l'héritage des biens se fait de mère en fille³⁸⁴. Les profits récoltés par les hommes lors de leur travail

381 Robert, Redfield, Alfonso, Villa Rojas, « Notes on the ethnography of Tzeltal communities of Chiapas », 1939, p. 111.

382 Mary L., Elmendorf, Raymond B., Isely. « Public and private roles of women in water supply and sanitation programs » Human Organization, 1983, p. 196.

383 Marie José, Nadal, *Les femmes autochtones dans l'espace public mexicain*, Presses de l'Université Laval, Col. « Americana », 19 février 2021, p. 76.

384 Heide, Goettner-Abendroth, « Chapitre 12. La propagation du matriarcat vers l'Amérique centrale », , *Les Sociétés matriarcales. Recherches sur les cultures autochtones à travers le monde*, sous la direction de Goettner-Abendroth Heide. Éditions des femmes, 2019, p. 305.

dans les champs reviennent automatiquement à la femme, c'est elle qui en dispose et qui les redistribue à son mari quand il faut³⁸⁵. Cette division semble convenir aux deux partis :

[...] chacun trouve la division du travail parfaitement recevable. Les femmes estiment que leurs hommes sont « d'une grande aide » et les hommes de Juchitan sont fiers de leurs « femmes belles et puissantes »³⁸⁶.

Finalement cette société est en totale opposition avec les sociétés occidentales de type patriarcales.

Paloma Bonfil nous explique les formes de participation des femmes dans les communautés indigènes :

En términos generales, la participación de las mujeres indígenas se ha dado también en dos niveles : en los espacios y las formas que tradicionalmente les han sido accesibles dentro de sus comunidades y que, con la nueva forma y circunstancia de su participación, se han politizado ; y a través de organizaciones no tradicionales que ellas han conformado como un medio para lograr fines concretos (satisfactores económicos, servicios, recursos culturales) ; y como un factor de toma de conciencia étnica y de género y para la colocación de sus demandas particulares en las agendas mas amplias de sus pueblos³⁸⁷.

On observe deux formes de participation des femmes, la première est la forme de participation traditionnelle qui inclut : « *oficios tradicionales asignados a las mujeres de la comunidad : tejedoras, alfareras, tortilleras, parteras, bordadoras, panaderas, según la región la elaboración de comida o la venta en los mercados regionales* » ; et la participation non traditionnelle inclut :

Una serie de programas aplicados a través de políticas públicas nacionales e internacionales dirigidas a mujeres campesinas e indígenas, asociaciones que demandan

385 Heide, Goettner-Abendroth, « Chapitre 12. La propagation du matriarcat vers l'Amérique centrale », , *Les Sociétés matriarcales. Recherches sur les cultures autochtones à travers le monde*, sous la direction de Goettner-Abendroth Heide. Éditions des femmes, 2019, p. 307.

386 Ibid.

387 Irma Guadalupe, Aguirre Pérez, « Del silencio a La Palabra. La Experiencia de Las Lideresas indígenas de Xochistlahuaca, Guerrero », *Feminismo/s*, n°3 : Mujer y Participación Política, 2004, México, p. 107.

*derechos de las comunidades y pueblos indígenas, en las cuales están inscritas algunas mujeres indígenas y que están relacionadas con el acontecer político e histórico en el cual los hombres, las mujeres, y las comunidades indígenas están involucrados*³⁸⁸.

Selon l'ethnie, voire selon la communauté, le degré d'acceptation aux prises de pouvoir des femmes ne va pas être le même comme nous l'explique Iram Guadalupe Aguirre Pérez :

*En ambas formas de participación, dentro de las comunidades indígenas, cabe la reflexión de los patrones específicos culturales asignados a hombres, mujeres, niños, jóvenes, adultos y ancianos de cada etnia y es posible que de cada comunidad, ya que considero que existen diferentes grados de aceptación o prohibición de la incursión de las mujeres indígenas en lo público, de acuerdo con el grupo étnico, la región, etc. Es importante la presente observación, ya que indicará en que la comunidad considere en menor o mayor grado a una lideresa como una transgresora*³⁸⁹.

Ici, on définit l'espace public comme construction sociale hiérarchisée, c'est un lieu d'interactions sociales, de confrontation et de débat public où se concrétisent les rapports de pouvoir et de domination entre différents acteurs³⁹⁰.

Si l'espace public devient de plus en plus occupé par les femmes dans les années 1970 et 1990, il y a plusieurs raisons qui expliquent cela ; sur le plan du travail, les hommes doivent depuis ces années, souvent aller travailler plus loin en ville, voire aux États-Unis d'Amérique, et donc les femmes doivent travailler au village, cependant malgré cette évolution, la conception qu'il existe un domaine réservé à chaque sexe persiste : pour les hommes, l'espace féminin demeure un lieu clos, limité et contrôlé³⁹¹ ; contrôlé par une présence masculine, que ce soit le mari, le père ou le fils.

Dans l'accès à l'espace public et politique, les femmes restent souvent très limitées, ceci pour des raisons culturelles et par le système patriarcal en place :

388 Irma Guadalupe, Aguirre Pérez, « Del silencio a La Palabra. La Experiencia de Las Lideresas indígenas de Xochistlahuaca, Guerrero », *Feminismo/s*, n°3 : Mujer y Participación Política, 2004, México, p. 107-108.

389 Ibid, p. 107.

390 Marie José, Nadal, *Les femmes autochtones dans l'espace public mexicain*, Presses de l'Université Laval, Col. « Americana », 19 février 2021, p. 2.

391 Ibid, p. 77.

La participación pública de las mujeres indígenas está siempre mediada por las condiciones de género, es decir, expresamente el sistema tradicional ha negado el acceso de las mujeres al espacio público, lo cual es reforzado por las normas que regulen el ingreso en la estructura política tradicional, tales como que se debe ser varón, padre de familia y comunero³⁹².

Beaucoup de facteurs non visibles directement empêchent plus généralement la participation des femmes à l'espace public et à la vie politique des communautés : il y a le manque de temps, le manque d'informations, la classe sociale, en effet il est plus facile d'accéder à l'espace public si la famille de la femme est générationnellement déjà investie, le sentiment de peur, de honte et d'insécurité, le « *desprestigio* » comme conséquence de participer à des actions publiques, la jalousie entraînée quand quelqu'un de la communauté accède au pouvoir, le fait de seulement parler la langue autochtone et ne pas être bilingue, la désinformation de la part des dirigeants politiques de la communauté voire d'hommes ayant les mêmes fonctions hors de la communauté et qui ne souhaitent pas voir les femmes arriver au pouvoir à leurs côtés. Quand une femme parvient à accéder à ces fonctions, malgré les difficultés citées, elle ressent souvent de la culpabilité du fait de ne pas être là où on s'attend à ce qu'elle soit ; elle peut aussi recevoir des menaces, être victime de chantage et d'insultes³⁹³.

Dans les institutions et les espaces de types syndicats, partis politiques, mouvements sociaux, communautés rurales et indigènes, les membres d'un même mouvement ou parti s'opposent voire bloquent régulièrement l'accès aux femmes. Cette opposition est aussi bien masculine que féminine³⁹⁴. Comme dit plus tôt, il est courant de voir des femmes s'opposer à l'inclusion d'autres femmes, soit parce qu'elles ne souhaitent pas que les choses changent, ou bien par peur de s'opposer à des gens qu'elles respectent³⁹⁵. Et même quand elles sont acceptées au

392 Irma Guadalupe, Aguirre Pérez, « Del silencio a La Palabra. La Experiencia de Las Lideresas indígenas de Xochistlahuaca, Guerrero », *Feminismo/s*, n°3 : *Mujer y Participación Política*, 2004, México, p. 109.

393 Ibid, p. 109-110.

394 Ibid, p. 109.

395 Magdalena, Gomez, « Una experiencia aleccionadora : La Coordinadora Guerrerense de Mujeres Indígenas. Construyendo la equidad y la ciudadanía », *Debate Feminista*, Centro de Investigaciones y Estudios de Género de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, vol. 43, abril 2011, p. 253.

sein de ces institutions, elles ne sont pas considérées à part entière comme peut l'être un homme, il y a des doutes concernant leur capacité à diriger, elles peuvent être écartées de certaines tâches, invisibilisées et discriminées des espaces politiques ou dit de « pouvoir », qui sont considérés comme des espaces masculins³⁹⁶. Le pouvoir, politique et social reste considéré comme quelque chose réservé exclusivement à l'homme ; tandis que la vision de la femme idéale serait :

*quien es elegida como esposa cambia su residencia y pertenencia por el grupo del esposo, tiene como principal función social y cultural la maternidad, dedica su tiempo a todas las actividades relacionadas con ese rol de madres y mujeres de un varón, etc...*³⁹⁷.

Le phénomène présent dans la citation ci-dessus s'appelle « *patrilocation* », autrement dit lorsque la femme doit, après le mariage, quitter sa famille pour rejoindre celle de son mari, ce qui peut impliquer un changement de village voire d'État.

Malgré les difficultés pour les femmes autochtones à accéder à l'espace public et/ou à des postes politiques dans les communautés indigènes, certaines y arrivent, créent des coopératives de femmes ou accèdent à des postes très importants, là où jusqu'à très récemment on ne voyait que des hommes occuper ces espaces. Citons Iram Guadalupe Aguirre Pérez :

*El caso de la participación de las mujeres indígenas en su municipio entrelaza y sobrepone varias situaciones que hacen de este hecho un fenómeno muy complejo : el alto grado de analfabetismo, monolingüismo, desnutrición y la cantidad de horas y cargas de trabajo, hacen que las mujeres indígenas les resulte mas difícil su acceso a la participación social y política y a los espacios de poder, lo cual no ha imposibilitado sin embargo su fundamental y numerosa participación en las movilizaciones políticas*³⁹⁸.

Aujourd'hui, l'espace occupé par les femmes dans des postes publics dans des communautés indigènes reste minoritaire dans des populations qui sont déjà marginalisées par rapport au

396 Irma Guadalupe, Aguirre Pérez, « Del silencio a La Palabra. La Experiencia de Las Lideresas indígenas de Xochistlahuaca, Guerrero », *Feminismo/s*, n°3 : *Mujer y Participación Política*, 2004, México, p. 109.

397 Ibid, p. 110.

398 Ibid, p. 105.

niveau national³⁹⁹. Rappelons que l'État du Guerrero, avec le Chiapas et Oaxaca est l'État avec les plus haut taux de marginalisation, de pauvreté et d'extrême pauvreté⁴⁰⁰. Malgré une faible représentation des femmes, cette participation reste extrêmement significative, en plus d'occuper des postes souvent rejetés, elles mettent en avant que les femmes indigènes accèdent au pouvoir et l'exercent, elles montrent comment elles s'organisent, elles montrent comment elles exercent leur citoyenneté, et comment et pourquoi elles votent. Parce qu'elles sont encore peu de femmes à prendre ces espaces, il est primordial de continuer les recherches sur ces sujets et les mettre en avant ; dans la communauté de Xochistlahuaca, dans le Guerrero, les femmes ont une participation importante dans les mobilisations politiques, tout comme dans les processus électoraux, cependant elles restent peu reconnues, invisibilisées et ne peuvent pas accéder à la prise de décision au sein même des mouvements politiques auxquels elles appartiennent et participent⁴⁰¹.

Iram Guadalupe Aguirre Pérez s'est penchée sur trois femmes indigènes qui ont été ou sont des leaders dans l'espace public et politique dans l'État du Guerrero. Depuis l'apparition publique de la première leader indigène jusqu'à la plus récente, il s'est écoulé 80 ans, cette étude a été faite dans le but de connaître et reconnaître la trajectoire de chacune de ces femmes indigènes afin de comprendre la difficulté d'accéder à ces positions du fait des conditions sociales, politiques et culturelles de la région mais surtout pour le fait d'être femme⁴⁰².

A partir de l'article de Iram Guadalupe Aguirre Pérez, je vais citer les portraits des trois femmes leaders indigènes qui ont marqué la communauté de Xochistlahuaca dans l'État de Guerrero :

Existe el caso de la lideresa tradicional Florentina López de Jesus, tejedora de telar de cintura y Presidenta de Cooperativa artesanal 'La flor de Xochistlahuaca', quien ha logrado participar, ocupar puestos de poder, obtener el reconocimiento interno y externo

399 Irma Guadalupe, Aguirre Pérez, « Del silencio a La Palabra. La Experiencia de Las Lideresas indígenas de Xochistlahuaca, Guerrero », *Feminismo/s*, n°3 : Mujer y Participación Política, 2004, México, p. 106.

400 Ibid, p. 101.

401 Ibid, p. 106.

402 Ibid.

y la participación en la toma de decisiones en la comunidad, a través del trabajo de gestión de recursos para la elaboración y venta de textiles Amuzgos, siendo reconocida internacionalmente como una de las principales expositoras del Arte Popular Mexicano. Contamos con el caso de Josefina Flores García, maestra bilingüe que en 1977 y a la edad de 23 años fue la primera Presidenta Municipal de Xochistlahuaca, y de quien resulta muy significativo en su historia personal el acceso al conocimiento y a la información política regional desde su puesto de directora de escuela primaria. Cabe destacar el caso de la lideresa Martha Sánchez de 30 años de edad, que inicia su trayectoria política como secretaria de una de las organizaciones sociales y políticas más importantes de este estado, 'Consejo Guerrerense 500 años de resistencia indígena y negra'. Su primera obligación fue la defensa de la marcha de indígenas guerrerenses 'No están solos' en apoyo al Ejército Zapatista Liberación Nacional, que salió de Chilpancingo a la Ciudad de México. Martha Sánchez aparece como un liderazgo representativo de lo que ha venido sucediendo con la participación política de las mujeres indígenas, las lideresas indígenas. Muchas son jóvenes, hablantes del español, con un grado de escolaridad de secundaria por lo menos y activas gestoras de los intereses prácticos y estratégicos de las mujeres de su comunidad⁴⁰³.

Pour le premier cas, celui de Florentina López de Jesus, il est intéressant de voir que grâce à son poste de responsable dans l'artisanat elle a pu obtenir une place privilégiée dans la gestion au sein de la communauté et d'y être reconnue, au niveau communautaire et jusqu'à un niveau international. On peut justement supposer que ces trois femmes, en tant que femmes autochtones du Guerrero ont souhaité exposer leurs voix et leurs savoirs.

On observe également le cas des femmes de Maxela, toujours au Guerrero, qui ont réussi à s'émanciper de la tutelle paternelle ou maritale grâce à la production artisanale en subvenant elles-mêmes à leurs besoins. L'art et l'artisanat exercés par ces femmes sont surtout les peintures, elles ont d'ailleurs été récompensées lors de concours régionaux⁴⁰⁴.

On observe que la nouvelle génération, dont fait notamment partie Martha Sánchez, a eu accès à un autre type d'informations et a été grandement influencée, d'une part, par d'autres

403 Irma Guadalupe, Aguirre Pérez, « Del silencio a La Palabra. La Experiencia de Las Lideresas indígenas de Xochistlahuaca, Guerrero », *Feminismo/s*, n°3 : Mujer y Participación Política, 2004, México, p. 110-111.

404 Aline, Hémond, « Chapitre premier. Les artisans nahuas, par monts et par vaux ». *Peindre la révolte*, CNRS Éditions, 2003, p. 27.

mouvements indigènes comme *el Ejercito Zapatista de Liberación Nacional* dans l'État du Chiapas, qui compte plusieurs femmes dans ses rangs ; et d'autre part, le mouvement féministe qui a su s'emparer des termes internationaux, nationaux et surtout locaux. Ces nouvelles générations de femmes leaders indigènes travaillent sur les questions de marginalisation et de pauvreté présentes dans l'État et dans leur communauté ; elles travaillent également aux changements des situations sociales et culturelles qui reproduisent un système d'oppression sur les femmes dans la vie de la communauté⁴⁰⁵.

Une nouvelle situation qui s'est développée avec les nouvelles générations de femmes leaders indigènes est qu'elles se déplacent régulièrement dans les villes, voire vont y vivre pour être au plus proche des instances politiques et publiques, c'est aussi là où les informations circulent le plus rapidement. Cette situation montre aussi que les nouvelles générations ne se limitent plus à un activisme local, qui représente seulement leur communauté ou leur région. Il existe maintenant des relations, des liens entre les différentes femmes indigènes de différentes communautés, ces échanges permettent de réfléchir aux problématiques communes que les femmes indigènes peuvent rencontrer⁴⁰⁶.

Dans l'État du Guerrero, d'autres femmes indigènes ont réussi à créer un groupe avec une influence politique et publique importante. Malgré l'opposition de beaucoup de dirigeants qui estimaient que ce n'était pas encore le moment, qu'elles divisaient le mouvement ou encore qu'elles représentaient une opposition féministe éloignée à la culture indigène, elles ont réussi à installer une table de femmes indigènes au *Congreso Nacional Indígena* (Congrès National Indigène)⁴⁰⁷. Les femmes ont également mis en place des ateliers pour parler des droits des femmes, de pourquoi elles n'avaient pas le droit à la terre, à recevoir l'héritage de la famille, le droit de décider, le droit à l'accès au pouvoir, et plus globalement à pourquoi la

405 Irma Guadalupe, Aguirre Pérez, « Del silencio a La Palabra. La Experiencia de Las Lideresas indígenas de Xochistlahuaca, Guerrero », *Feminismo/s*, n°3 : *Mujer y Participación Política*, 2004, México, p. 110-111.

406 Ibid, p. 112.

407 Magdalena, Gómez, « Una experiencia aleccionadora : La Coordinadora Guerrerense de Mujeres Indígenas. Construyendo la equidad y la ciudadanía », *Debate Feminista*, Centro de Investigaciones y Estudios de Género de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, vol. 43, abril 2011, p. 255.

société ne leur laisse pas accès à l'espace public⁴⁰⁸. Une femme prit la parole lors d'un discours de La Realidad le 31 décembre 2006 regroupant les communautés zapatistes et les communautés du monde :

Qu'importe si nous ne savons pas lire ou écrire, ce qui est important ici, c'est de savoir comment accomplir nos tâches. Cela a été difficile, mais peu à peu nous apprenons à être conscientes. En tant qu'autorité nous participons aux travaux collectifs de nos communautés. C'est de cette manière que nous exerçons nos responsabilités pour la réussite de notre lutte. Compañeros et compañeras, nous vous invitons à vous joindre à nous pour qu'ensemble nous construisions une autonomie véritable où nous, les femmes, nous sachions nous gouverner et nous autogouverner, pour que nous décidions par nous-mêmes ce que nous voulons faire⁴⁰⁹.

Pour conclure, je citerai une dernière fois Iram Guadalupe Aguirre Pérez :

Asimismo, los movimientos sociales y locales están siendo ámbitos importantes de participación y acción política. El movimiento indígena ha sido un espacio destacado para indígenas e incluso mestizos. También el movimiento de las mujeres indígenas es un espacio de gran importancia en la actualidad, ya que esta propiciando una profunda transformación de las propias actoras y de la sociedad, dando cabida a la reflexión, la expresión, la lucha, la búsqueda y la construcción de sentidas demandas mas acordes con la realidad en la que viven las mujeres indígenas⁴¹⁰.

3. Femmes autochtones dans la vie rituelle et le système des charges

Après nous être intéressés à la place de la femme dans l'espace public et politique, je souhaite me centrer sur la place qui lui est donnée dans la vie religieuse et dans les rituels, je souhaite

408 Magdalena, Gómez, « Una experiencia aleccionadora : La Coordinadora Guerrerense de Mujeres Indígenas. Construyendo la equidad y la ciudadanía », Debate Feminista, Centro de Investigaciones y Estudios de Género de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, vol. 43, abril 2011, p. 255.

409 Marie José, Nadal, *Les femmes autochtones dans l'espace public mexicain*, Presses de l'Université Laval, Col. « Américana », 19 février 2021, p. 305.

410 Irma Guadalupe, Aguirre Pérez, « Del silencio a La Palabra. La Experiencia de Las Lideresas indígenas de Xochistlahuaca, Guerrero », *Feminismo/s*, n°3 : Mujer y Participación Política, 2004, México, p. 115.

pouvoir faire le lien avec le rituel de *Petición de lluvia* et notamment la *Pelea de tigres* qui a lieu à Acatlan et Zitlala, mais je présenterai aussi par manque de données, d'autres femmes dans d'autres communautés participant d'une manière ou d'une autre à la vie rituelle. On pourra mettre en parallèle la place qu'elles ont dans la vie publique et dans la vie rituelle, si généralement les deux se rejoignent ou si justement plus de pouvoir d'action leur est donné pendant les espaces destinés à la religion et aux rituels. J'aimerais ici m'intéresser à la place que les femmes ont dans les rituels d'origine précolombienne au Mexique mais aussi les fonctions et les rôles qu'elles ont au sein des communautés indigènes contemporaines au Mexique, savoir si elles ont un rôle central, en sachant que ce rôle peut évidemment dépendre des rituels. Dans certains rituels les femmes seront les meneuses tandis que dans d'autres ce seront les hommes. Dans d'autres rituels, les femmes sont essentiellement celles qui organisent, c'est à dire qu'elles vont gérer toute la logistique du rituel avec la préparation, que ce soit de l'évènement ou de la nourriture, mais elles vont aussi devoir gérer la nourriture et le service de celui-ci. Ce rôle est presque toujours réservé à la femme, en général même quand l'homme n'est pas au centre du rituel, il ne va pas participer à la préparation de la nourriture ou à l'accueil, ou alors seulement de manière sporadique. Dans ce développement nous allons analyser le rôle qu'ont les femmes dans le système de charges ou en espagnol « *el sistema de cargos* » qui est quelque chose d'essentiel dans les communautés indigènes, et aussi les rôles qu'elles peuvent avoir dans les rituels. Il me semble important et particulièrement intéressant de voir les deux ensemble car, qui plus est, au sein des communautés indigènes, il y a tout un calendrier rituel en place qui exige un système de charge en parallèle de certains rituels, auquel toute (ou presque toute) la communauté doit participer. Ces dernières années, particulièrement, on observe des changements culturels qui montreraient une volonté d'égalité entre les deux sexes. Nous allons pouvoir déterminer si ces changements qui ont redonné une place à la femme sont signes d'une réelle volonté d'égalité ou si d'autres circonstances ont pu accélérer ce processus dans un pays où les luttes féministes tendent à prendre de plus en plus de place.

Dans l'article d'Eugenia Rodríguez Blanco⁴¹¹, nous étudions le cas de la récente et croissante participation des femmes au système de charges qui représente un changement culturel fondamental par rapport à la traditionnelle exclusion des femmes qui avait lieu jusqu'alors. Les systèmes des charges sont des institutions sociales en place dans les communautés indigènes de Mésoamérique qui consistent en différents postes, politiques et religieux, occupés par des hommes dans la communauté. Les hommes occupent ces fonctions par périodes annuelles. Il existe une hiérarchie dans les responsabilités, en général les jeunes vont occuper des postes qui sont considérés comme moins prestigieux tandis que les adultes et les personnes âgées vont occuper des postes supérieurs, il y a une évolution tout au long de leur vie. Ces personnes exercent donc une forte influence sur la communauté et les événements qui s'y déroulent.

Entre ce qui était observé il y a encore quelques années et ce que l'on peut observer actuellement dans les communautés indigènes, on peut en déduire que ce système des charges est très dynamique et à la fois flexible car il a su s'adapter. Il faut signaler les différences d'occupation de postes entre les personnes dites métisses et les indigènes, car ces distinctions seront les mêmes pour les femmes : les postes importants (les politiques) sont tenus par les métis, tandis que les postes moins reconnus (les religieux) sont tenus par les indigènes. Aujourd'hui on voit la visibilisation de personnes dans le système des charges qu'on ne voyait pas avant. D'ailleurs il est intéressant de voir comment selon qui occupe les postes ils deviennent plus ou moins prestigieux. Ainsi, on voit que les femmes peuvent accéder à certains postes car ceux-ci sont en train de perdre de la valeur et sont rejetés par les hommes.

Figure n° 4 : sistema de cargos

	Cargos mayores (mayor autoridad y prestigio)	Cargos menores (menor autoridad y prestigio)
Cargos civiles o políticos	Hombre mestizo	Mujer mestiza
Cargos religiosos	Hombre indígena	Mujer indígena

Source : Eugenia, Rodríguez Blanco, « Género, etnicidad y cambio cultural : feminización del sistema de cargos en Cuetzalan », Política y Cultura, primavera 2011, núm. 35, p. 87-110.

411 Eugenia, Rodríguez Blanco, « Género, etnicidad y cambio cultural : feminización del sistema de cargos en Cuetzalan », Política y Cultura, primavera 2011, núm. 35, p. 87-110.

Dans la tradition nahua ce sont les hommes adultes qui ont le droit et/ou l'obligation de participer tout au long de leur vie au système des charges, occupant des postes politiques et religieux dans leur communauté. Les femmes aussi avaient, et ont toujours des charges, seulement leur travail a toujours été invisibilisé ; elles soutiennent leurs maris, leurs pères, ou leurs fils à des tâches réservées au genre féminin, ce qui entretient la domination masculine de ce système. Pour accéder à ces fonctions, les hommes doivent nécessairement être mariés ou avoir une fille, pour qu'elle puisse s'acquitter de ses fonctions « féminines ». Aussi, dans le système des charges, il y a une division sexuelle du travail rituel, avec un partage des tâches inéquitable qui suppose que : « *los hombres se ocupen del cargo mientras las mujeres se ocupan de la carga que implica el cargo* »⁴¹². La femme n'est pas tant exclue du travail, elle en est invisibilisée, pendant qu'elles sont relayées au privé, les hommes sont mis en public même si les femmes ont fait leur travail dans l'ombre. Pour souligner ceci, Maria Teresa Rodriguez dit également :

*Es importante pues subrayar que siempre ha sido imprescindible la presencia y trabajo de las mujeres para el buen desarrollo de las ceremonias y banquetes que implican las fiestas de mayordomía. Sin su participación no habría sido ni sería posible el desempeño ritual de sus cónyuges, familiares y vecinos a quienes apoyan en las tareas culinarias, en la coordinación del protocolo y en la organización del trabajo ceremonial*⁴¹³.

On voit également que les femmes se sont vu attribuer des postes car les hommes pour des circonstances déterminées ne pouvaient plus les assumer. Dans la grande majorité des cas, les femmes qui occupent des postes sont des femmes « sans maris », principalement des veuves, mais aussi des femmes célibataires, divorcées ou séparées. Elles n'ont personne pour les représenter à leur place, ainsi elles peuvent le faire d'elles-mêmes et leurs familles. Quelque chose qui pourrait être vu comme une liberté et une autonomie est en réalité plutôt vu comme de la solitude, et selon certains ce serait pour ces raisons qu'elles décident d'occuper des postes dans la communauté. Ces femmes restent quand même indépendantes puisqu'elles n'ont pas besoin de l'approbation et de l'accord de leur mari pour participer à ces tâches. Cependant, la condition pour que ces femmes accèdent à ces postes, c'est que le mari soit

412 Eugenia, Rodríguez Blanco, « Género, etnicidad y cambio cultural : feminización del sistema de cargos en Cuetzalan », Política y Cultura, primavera 2011, núm. 35, p. 87-110.

413 Maria, Teresa Rodríguez, « Mujeres indígenas y sistema de cargos en el siglo XXI. Un acercamiento desde la sierra de Zongolica, Veracruz, México », Diálogo Andino, n°52, 2017, p. 45-55.

absent et c'est donc l'absence de l'homme qui leur permet de se présenter elles-mêmes. Il faut quand même une présence autre que celle du mari ou du conjoint pour qu'elles puissent occuper ces postes, en général elles ont des enfants qui les aident économiquement car certains postes nécessitent d'avoir des ressources assez importantes car ils prennent beaucoup de temps et ne permettent pas d'avoir un travail rémunéré à côté.

Dans un contexte de migrations, on voit que les femmes peuvent également être amenées à prendre des fonctions au sein des communautés indigènes⁴¹⁴. C'est un phénomène qui crée des changements dans les structures familiales et rituelles, notamment dans la participation des femmes à ces dernières. Comme l'explique Maria Teresa Rodríguez, les migrations transnationales impliquent l'éloignement des hommes de leur communauté et des charges cérémonielles : éloignement physique, mais aussi matériel et symbolique⁴¹⁵. Suite à ces migrations, on observe un changement de certaines règles de la communauté, comme celles des hiérarchisations entre les hommes et les femmes. Auparavant, les femmes étaient écartées de ces fonctions comme lors des systèmes de charges. Maintenant, avec l'éloignement et l'absence prolongée des conjoints, pères ou frères, la structure patriarcale se voit menacée et les femmes prennent la place que prenaient les hommes. Les femmes ont donc acquis diverses fonctions dans le maintien du cycle cérémoniel ; précédemment on a vu qu'elles occupaient des fonctions dévalorisées par rapport à celles des hommes, ici on voit que certaines femmes ont réussi à obtenir des fonctions de Présidente Ecclésiastique, ce qui est un poste prestigieux⁴¹⁶. Cependant, les femmes qui peuvent accéder à ce type de poste, sont en général des femmes issues de familles qui ont des fonctions importantes dans la communauté. Les hommes ne sont pas les seuls à migrer, les femmes aussi doivent parfois partir du village pour avoir de meilleures opportunités de travail ailleurs, mais contrairement aux hommes qui partent le plus souvent aux États-Unis, elles restent assez proches de leurs communautés afin de pouvoir retourner au village et participer aux fêtes. Lorsqu'elles reviennent au village lors des périodes de rituel, elles doivent accomplir les responsabilités qui leur incombent de par leurs fonctions dans la communauté. Seulement, ces femmes ne prennent ces fonctions que pour le temps où le mari, le père ou le fils est absent, et dès que celui-ci revient, il reprend ses fonctions. Pour parler des changements qui ont lieu dans les communautés indigènes suite

414 Maria, Teresa Rodríguez, « Mujeres indígenas y sistema de cargos en el siglo XXI. Un acercamiento desde la sierra de Zongolica, Veracruz, México », *Diálogo Andino*, n°52, 2017, p. 45-55.

415 Ibid.

416 Ibid.

aux migrations pour le travail, on peut aussi parler des changements qui ont lieu au sein même de la famille, avec les femmes qui deviennent les garantes du patrimoine familial.

Dans son article, Frédéric Saumade⁴¹⁷, présente la lutte des femmes pour l'égalité comme un protagoniste incontournable du changement social et une composante structurelle de la modernité, dans les communautés et les rituels indigènes. Cette vision s'oppose au cliché qui place les femmes comme les « anges gardiens » des coutumes. Avec cet article, on voit que le rôle de la femme s'intègre dans un mouvement de recomposition de la structure dualiste traditionnelle qui existait et qui existe encore dans les sociétés mésoaméricaines, et ce face au phénomène de migration massive vers les États-Unis. Cette pensée dualistique qui se nourrit de l'introduction de l'économie monétaire dans le rituel et le symbolique, favorise cette reproduction des statuts qui traditionnellement différencie les hommes des femmes⁴¹⁸. Comme on l'a vu précédemment, dans un contexte de migration pour le travail, les hommes partent généralement aux États-Unis pour gagner de l'argent et doivent laisser les fonctions qu'ils occupent dans la communauté indigène. La structure dualistique s'observe lorsque les hommes partent travailler de l'autre côté du Rio Grande et qu'ils reviennent pour célébrer la fête des Morts et passer une partie de la saison sèche avec leur famille pour profiter de l'argent gagné aux États-Unis avant d'y retourner. On voit ici qu'il n'y a pas seulement l'immigration qui permet la reconstitution dualistique ancienne, il y a aussi le métissage.

L'article de Sylvia Marcos amène à réfléchir sur les actions qui incluent les femmes aujourd'hui, elle se penche sur les femmes dans la religion :

Con esta perspectiva, la religión se refiere a todo fenómeno religioso, así como a la organización ceremonial ; abarca instituciones, actuaciones y creencias, no solo ideas. De esta forma, la religión es entendida como un hecho social, es 'ante todo un sistema

417 Saumade, Frédéric, « De la necesaria dualidad de los sexos. Reflexión acerca del papel de la mujer y de la dinámica de los ritos festivos en dos comunidades amerindias (otomí y huichol, México) », Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Coloquios, 2015.

418 Ibid.

*de acción, es vida social', y por ende, los ritos constituyen una parte fundamental por investigar*⁴¹⁹.

Le rituel est le moyen par lequel se matérialise la pensée religieuse, il implique une participation sociale active car il affecte directement les populations et ainsi les motive à participer⁴²⁰. Globalement, on observe que ceux qui sont toujours plus impliqués sont les hommes, du moins pour les postes dits prestigieux dans les rituels. D'après Maas Colli, selon ses observations des rituels, les femmes sont complètement écartées, et même là où on a l'habitude de les voir, ce sont les hommes qui ont pris leur place ; la nourriture des offrandes est préparée par les hommes, alors que normalement la cuisson des aliments est gérée par les femmes⁴²¹. Ici, ce sont les aliments utilisés à des fins rituelles, c'est à dire en offrande qui seront préparés par les hommes, les aliments pour les visiteurs et les habitants seront préparés par les femmes. Dans les cérémonies catholiques, on retrouve la même ségrégation, au moment du repas collectif, les hommes vont laver le maïs, le porter au moulin à nixtamal, et ils se chargent de la cuisson du gibier qu'ils auront eux-mêmes chassé. « *La prédominance du masculin s'exprime donc par l'exclusion des femmes du système de connaissances et des pratiques sociales valorisées.* »⁴²². De la même manière, on peut se demander dans les deux cas présentés ci-dessus, si la présence de la femme notamment dans la préparation en amont, que ce soit de la nourriture ou du rituel n'est pas, juste, invisibilisée. Que ce soit pour la vie publique, politique ou rituelle, le maintien de la discrimination relève de la crainte ressentie par les dominants de perdre leurs privilèges⁴²³.

Toutefois, en contraste avec les exemples présentés ci-dessus, les femmes, selon les rituels, sont amenées à y participer, ça peut-être dans des activités qui sont plus de l'ordre de la préparation et donc qui ne sont pas reconnues, ou au contraire à des endroits où jusqu'à

419 Sylvia, Marcos, *Women and indigenous religions*, Abc-Clio, Santa Barbara, 2010, p. 267.

420 Ibid.

421 Marie José, Nadal, *Les femmes autochtones dans l'espace public mexicain*, Presses de l'Université Laval, Col. « Americana », 19 février 2021, p. 90.

422 Ibid.

423 Ibid, p. 108.

encore très récemment seulement les hommes participaient, et qui donc sont vus comme plus prestigieux.

La tradition otomi, veut que les femmes ne participent pas au rituel, du moins à la partie publique du rituel, elles étaient limitées à être spectatrices et préparatrices de la nourriture pour le groupe des hommes déguisés. Cependant, récemment on observe une révolution dans la répartition sexuelle de l'organisation du rituel. Tandis que les hommes, appelés *huehues*, se vêtissent de vêtements féminins, les femmes dansent à leurs côtés. Ces femmes remplacent les adultes traditionnellement travestis dans le mouvement de modernisation de la culture indigène. Il y a une ambiguïté de genre avec l'effet d'inversion sexuelle qui caractérise les fêtes anciennes, quand c'étaient les hommes qui s'habillaient en femmes pour les danses. Cependant des passages du rituel que les hommes faisaient ne sont pas faits par les femmes car c'étaient des passages symboliques du rituel qui représentaient la virilité. Ce nouveau protagoniste féminin est un phénomène qui s'est généralisé ces dernières années dans tous les carnivals de tradition « nahua-mestiza »⁴²⁴. L'intégration des femmes dans le rituel pourrait être interprété comme un signe de transformation interne de cette communauté par l'assimilation du métissage et de la modernité.

Pour les *huicholes* (otomi), le mot « sacrifice » a un double sens, premièrement il désigne le rite public où ont lieu les sacrifices d'animaux et les offrandes, ce qui garantit les équilibres du cosmos et célèbre la cohésion sociale et l'identité indigène ; deuxièmement il désigne le fait de sacrifier sa vie à la coutume, et donc à la communauté et aux rituels. Concernant les sacrifices, il existe une division sociale du travail et donc un thème dualistique, avec d'un côté les hommes qui dirigent la cérémonie et qui sacrifient, pendant que les femmes récoltent le sang sacrificiel. Les femmes affirment alors leur positionnement de gardienne du sang sacrificiel où les offrandes régénèrent périodiquement les forces du cosmos. Les communautés offrent leur sacrifice pour favoriser une météo favorable pour la croissance du maïs. Dans la croyance huichol, le sang sacrificiel est associé au Christ féminin et à l'argent.

Au delà de la présence des femmes dans les fonctions de la communauté indigène, on voit qu'elles exercent aussi dans les rituels comme présenté précédemment, c'est ce que je vais continuer à développer ici. Un des rituels préhispaniques les plus connus au Mexique à

424 Marie José, Nadal, *Les femmes autochtones dans l'espace public mexicain*, Presses de l'Université Laval, Col. « Americana », 19 février 2021, p. 108.

l'international est probablement celui de la Danza de los Voladores. Grace à l'article de Eugenia Rodríguez Blanco⁴²⁵, on observe un phénomène qui s'est développé récemment : la participation des femmes dans le rituel de la Danza de los Voladores. C'est dans l'État de Puebla, à Cuetzalan que l'on peut voir les femmes de la communauté survoler les airs au rythme du rituel. Cette participation des femmes est vue comme un changement dans les relations de genre et un grand pas en avant pour les femmes dans les contextes indigènes. Les femmes indigènes partent de leur culture pour définir des demandes de genre, elles remettent en question la culture sur la base des luttes, aux côtés des hommes, pour l'autonomie de leurs villages ; et à côté elles proposent des changements sur certains éléments de leur culture (tradition et coutumes) qui les excluent ou les discriminent. Déjà, avec le temps on a vu une évolution de la Danza de los Voladores, et ce principalement à cause ou grâce à la commercialisation du rituel. En effet, ce rituel qui se voulait à l'époque préhispanique confidentiel et agraire, est rapidement devenu ces dernières années un enjeu touristique de par son côté spectaculaire. Un changement encore plus important est survenu ces dernières années, c'est celui de la participation des femmes aux danses rituelles. Les chercheurs qui étudient le symbolisme de ce rituel n'ont jamais prêté attention à la question du genre dans ce rituel et aucun élément n'a été retrouvé à la période préhispanique qui les incluraient, ainsi on en déduit qu'elles ont participé aux danses de manière secondaire ou invisible. Les premières femmes à notre connaissance qui ont pu participer à ces danses sont les filles des plus hauts danseurs dans la hiérarchie. Ces femmes sont des femmes métis, pour la majorité elles ne parlent pas nahuatl mais se considèrent comme indigènes.

Concernant la participation des femmes au rituel, ici, pour la Danza de los Voladores, on ne peut pas parler de femmes qui prennent la place des hommes comme pour d'autres cas, car être Volador est quelque chose de très prisé et n'est en général pas un poste délaissé par les hommes pour des raisons déterminées. Un des arguments qui expliquent le mieux la participation des femmes est la commercialisation de cette danse. Déjà, ce rituel attirait

425 Eugenia, Rodríguez Blanco, « Las mujeres que vuelan : género y cambio cultural en Cuetzalan », *Perfiles latinoamericanos*, 2011.

beaucoup de touristes ou de curieux de par son aspect impressionnant, mais le fait que des femmes y participent impressionne davantage et donc attire encore plus de monde, ce qui génère plus de revenus. Elles peuvent donc être engagées pour cette raison par des hommes, car elles rapportent plus, mais elles peuvent aussi venir d'elles-mêmes car les revenus sont plus intéressants.

Même si depuis des temps immémoriaux, les femmes ont généralement été reléguées à des tâches secondaires comme les tâches domestiques, dans certains endroits elles possèdent le don qui caractérisent ceux qui travaillent avec les collines, les grottes, les vents, la pluie, les esprits et le temps ; activités qui dans la grande majorité des communautés sont réservées aux hommes⁴²⁶. L'exemple le plus flagrant de femme possédant ce don et étant reconnue dans la communauté est celui de Doña Jovita, dans la communauté de San Andrés de la Cal dans l'État de Morelos. Bien que généralement ce sont les hommes qui ont le rôle de spécialistes rituels et qui organisent les rites et les offrandes, ici Doña Jovita est reconnue comme telle, elle est la personne avec le plus d'expérience et de connaissances ; sans elle, la *Petición de lluvia* qui prend place dans la communauté ne pourrait avoir lieu. Elle a su maintenir la tradition ancestrale avec ses propres dynamiques de changement, malgré l'inconfort et la charge que cela pouvait représenter, et la pression des hommes⁴²⁷. Plus récemment, nous pouvons trouver l'exemple de Maria Sabina, *una curandera* et chamane qui, dans l'État de Oaxaca collectait les champignons hallucinogènes et qui s'est fait largement connaître par les voyageurs hippies et les anthropologues nord-américains. De par ses savoirs « chamane » indigène elle est dépeinte comme une initiatrice, une sage, détenant la clé d'accès à d'autres réalités et au pouvoir spirituel⁴²⁸. Un autre exemple est celui décrit comme suit, par l'auteure Nuvia Balderrama Vara⁴²⁹ :

426 Sylvia, Marcos, *Women and indigenous religions*, Abc-Clio, Santa Barbara, 2010, p. 269.

427 Ibid.

428 Anne-Marie, Losonczy, et Silvia Mesturini Cappel, « Entre l'« Occidental » et l'« Indien ». Ethnographie des routes du chamanisme ayahuasquero entre Europe et Amériques », *Autrepart*, vol. 56, no. 4, 2010, p. 97.

429 Nuvia, Balderrama Vara, « Sexualidad y ritual : las mujeres indígenas recrean sus identidades en el México contemporáneo », *Women and indigenous religions*, Abc-Clio, Santa Barbara, 2010, p. 103.

Tomando como referencia los ‘usos y costumbres’ de las comunidades indígenas, la autora refiere la poca participación de las mujeres en dicha organización comunitaria. Con un trabajo etnográfico de primera mano en Tepoztlán, la autora parte no del supuesto, sino de la realidad de que la mujer tiene papeles secundarios, participación limitada, así como ciertos espacios negados debido al ejercicio del poder político y la representación simbólica de la autoridad. El caso concreto de un ritual denominado ‘El reto del Tepozteco’, tema que guió este trabajo, es el claro ejemplo que retoma la autora para señalar que se ensalzaba al género masculino, ya que eran los hombres los principales protagonistas y en general los que organizaban todo el evento, dejando a las mujeres las tareas propias de su sexo : la comida, la elaboración del vestuario, entre otras labores. ‘El reto de Tepozteco’ constituye un ritual fundamental para la identidad indígena de la comunidad tepozteca, y al permitir la participación femenina, aumenta la visibilidad de la mujer en todos los ámbitos. Como bien lo señala la autora, las mujeres tepoztecas se caracterizan por un alto nivel de resistencia, capacidad de lucha y han sabido cambiar y adaptar su personalidad con base en los movimientos sociales en los que han participado. De esta forma, su presencia en dicho ritual ha trascendido el papel tradicional que habían tenido a lo largo del tiempo, logrando no solo constituir el ‘Nuevo reto del Tepozteco’ que incluye a todos los grupos sociales (mujeres, niños y ancianos), sino que se ha traducido en acciones precisas, puesto que ya son incluidas justamente en los espacios públicos y políticos, como la representación de las candidaturas y la elección de mayordomías⁴³⁰.

L'exemple de Tepoztlan et du rituel *del Reto de Tepozteco* nous montre que l'inclusion dans le religieux ne peut être détachée du politique et du public. L'accès des femmes à ce rituel a permis l'élargissement de leur participation à la vie politique et sociale. Le dernier exemple est celui des femmes dans la communauté de Zitlala et Acatlan dans leur participation dans le rituel de *Petición de lluvias*, en lien avec la partie précédente. On observe que dans ce rituel les femmes sont plutôt présentes, bien qu'elles n'occupent pas les postes dits prestigieux que peuvent occuper les hommes. Les femmes indigènes de Zitlala et Acatlan sont amenées à porter la Croix jusqu'au lieu sacré, c'est à dire le mont Cuzco, elles cuisinent, tissent, dansent⁴³¹. La majorité des danses improvisées qui ont lieu au début du rituel sont réalisées

430 Sylvia, Marcos, *Women and indigenous religions*, Abc-Clio, Santa Barbara, 2010, p. 270-271.

431 CDI Mx, « Peleas de tigres : una petición de lluvia nahua. » *YouTube*, téléchargé par CDI Mx, 21 mars 2017.

par les femmes, elles « dansent les offrandes » avant de les offrir devant la Croix ; les épouses des régisseurs, des parrains et des invités dansent entre elles, dansent dans les rues⁴³². Ces danses se font toujours entre femmes, comme celles des hommes qui sont réalisées uniquement entre eux⁴³³. Les femmes ont aussi un rôle lié à la fertilité, qui se manifeste de cette façon : « [...] en la ceremonia esta implícita la fertilidad debido a la participación de 'las pastoras', niñas, cuya edad promedio es de 15 años y son seleccionadas considerando que sean vírgenes ». Les femmes plus vieilles participent aux prières chantées⁴³⁴. Dans le rituel de *Petición de lluvia* toutes les femmes doivent porter l'habit traditionnel, elles participent aux prières dirigées par l'homme le plus vieux de la communauté, qui généralement se font en espagnol et les femmes répondent en nahuatl. Sur l'autel, les femmes servent la nourriture qui généralement se compose de *mole verde*, avec des œufs, un *tamal* de *frijol* et une *tortilla*⁴³⁵.

Les étapes du rituel auxquelles elles participent si on omet les danses sont plutôt du registre de ce qui est associé à la femme généralement, mais les danses montrent déjà qu'elles ont une place plus importante dans ce rituel. Très récemment on a pu observer des femmes participants aux combats-rituels aussi appelés *Pelea de tigres* qui sont associés à la pluie et à la fertilité. Ces combats avaient toujours, de ce que les études nous montrent, été réservés exclusivement aux hommes ; d'ailleurs, comme précisé précédemment, il était interdit aux femmes de porter le masque de jaguar par risque que l'enfant à naître ait une tête de chien⁴³⁶. Ce phénomène a pu être observé au rancho « Las lomas » et à La esperanza, qui sont deux *pueblos* situés à moins de 10 kilomètres de Zitlala et Acatlan. Ce phénomène est observé dès

432 Françoise, Neff, « Las Danzas de los pueblos indígenas de Guerrero », *Las culturas indígenas de México : atlas nacional de etnografía*, dirigé par Millan, Saul, Heiras, Carlos, Questa, Alessandro, Téllez Pérez, Ivan (coords), INAH, Ciudad de México, 2018, p. 601.

433 David, Delgado Viveiros, « La petición de lluvia en la región Centro-montaña de Guerrero y su importancia en la conservación de recursos naturales », *La revista Brasileira de Agroecología*, vol. 2, n° 1, 2007, p. 10.

434 Ibid, p. 8.

435 Ibid, p. 10.

436 Françoise, Neff, « Las Danzas de los pueblos indígenas de Guerrero », *Las culturas indígenas de México : atlas nacional de etnografía*, dirigé par Millan, Saul, Heiras, Carlos, Questa, Alessandro, Téllez Pérez, Ivan (coords), INAH, Ciudad de México, 2018, p. 604.

2015 dans un documentaire réalisé par la journaliste, Lucia Anaya, bien qu'il soit dit que les femmes y participent depuis quelques années, aucune date précise n'est donnée.

La journaliste Lucia Anaya s'est rendue en 2015 à El rancho las lomas et à La esperanza et a pu observer et participer aux combats rituels⁴³⁷. Les combats rituels se font toujours entre personnes du même genre, de même corpulence et de même taille⁴³⁸. Les combats qui ont lieu dans ces municipalités sont moins connus que ceux de Zitlala et Acatlan mais l'objectif rituel final est le même : que chaque goutte de sang équivaut à une goutte de pluie. On observe que les participants aux combats, qu'ils soient hommes ou femmes ne portent pas le masque de jaguar comme la tradition le veut dans les villages de Zitlala et Acatlan. Quand la journaliste demande à une fille du village si beaucoup de femmes se battent, la réponse est oui. Lorsqu'elle demande au chef du village pourquoi les combats ont lieu et pourquoi ici les femmes y participent, il répond qu'il ne sait pas, mais que tout le monde aime se battre par tradition⁴³⁹.

Globalement on observe que ces dernières années, les femmes indigènes souhaitent occuper de plus en plus les espaces d'ordinaire réservés aux hommes et cela passe aussi par occuper les espaces publics, politiques et rituels, ce qui les amène à créer des espaces entre femmes indigènes pour échanger sur ces sujets et trouver des solutions ensemble. Nous pouvons en conclure, bien que nous le sachions déjà avant l'analyse, que la récente et croissante participation des femmes au système de charges et aux rituels n'est pas due à une volonté de la société et de la communauté à développer l'égalité entre les deux sexes, mais que cette inclusion est en réalité due à l'absence des hommes. Leur absence est souvent le résultat d'un travail situé trop loin du *pueblo* où ils occupent leur fonction, ou à un manque d'intérêts pour les fonctions qu'ils sont censés occuper. Donc si les femmes ont pu avoir accès à ces places auxquelles elles n'avaient jamais pu prétendre jusque là ce n'est pas par volonté d'équité

437 Vice Español, « Una de sangre por una de lluvia | Miscelánea Mexicana ». *YouTube*, téléchargé par VICE en Español, 1 mars 2016.

438 David, Delgado Viveiros, « La petición de lluvia en la región Centro-montaña de Guerrero y su importancia en la conservación de recursos naturales », *La revista Brasileira de Agroecologia*, vol. 2, n° 1, 2007, p. 11.

439 Vice Español, « Una de sangre por una de lluvia | Miscelánea Mexicana ». *YouTube*, téléchargé par VICE en Español, 1 mars 2016.

mais plus de remplacement des postes non occupés. Souvent les femmes indigènes se limitent elles-mêmes à accéder à ces fonctions en se sous-estimant. Un des arguments pour empêcher les femmes d'accéder à ces postes est qu'elles pourraient entraîner des comportements problématiques de la part des hommes, que ce soit dans le système de charges⁴⁴⁰ ou dans les rituels⁴⁴¹. L'autre argument mis en avant c'est qu'il est tolérable qu'elles aient des fonctions ou qu'elles participent au rituel, tant qu'elles ne délaissent pas leurs « responsabilités » domestiques et familiales.

440 Eugenia, Rodríguez Blanco, « Género, etnicidad y cambio cultural : feminización del sistema de cargos en Cuetzalan », *Política y Cultura*, primavera 2011, núm. 35, p. 87-110.

441 Eugenia, Rodríguez Blanco, « Las mujeres que vuelan : género y cambio cultural en Cuetzalan », *Perfiles latinoamericanos*, 2011.

Conclusion

Ce travail de mémoire avait pour objectif de déterminer ou du moins d'éclairer le rôle et la place de la femme dans le rituel de *Petición de lluvia* à Zitlala et Acatlan dans l'État du Guerrero. Pour cela j'ai d'abord concentré mes recherches sur l'origine du rituel et son symbolisme. Dans le premier chapitre concernant les origines, il a été fondateur de voir l'origine des symbolismes qui entouraient le jaguar, figure prépondérante du rituel de *Petición de lluvia* qui est particulièrement illustré lors de la *Pelea de tigres*, où son rapport à l'eau et la pluie est directement mis en pratique. Cette partie a aussi mis en avant l'origine préhispanique et olmèque du rituel, de par le symbolisme que représentait le jaguar pour cette civilisation. Le jaguar était et est encore aujourd'hui toujours lié à la fertilité, des sols mais aussi de la femme. Fertilité qui est également référée par le symbolisme de la caverne qui représente les entrailles de la terre et l'appareil reproducteur féminin. Ce rituel a lieu au début de la saison des pluies et permet de demander des bonnes pluies pour la saison à venir. Dans ce rituel on sait que les femmes participent à une partie de la préparation, telle que la cuisine et la réception des visiteurs, et également leur implication à certaines danses. Cependant, ce que l'on sait moins et ce sur quoi j'aurais souhaité pouvoir apporter plus était leur participation à la *Pelea de tigres*. Dans les villes de Zitlala et Acatlan, les documents pictographiques, écrits et documentaires ne mettent en avant que des hommes, aucune femme ne semble pouvoir y participer, serait-ce leur volonté de s'écarter d'elles même de cette partie du rituel ou serait-ce une sorte de loi informelle qui leur en censurerait l'accès ? On peut observer que non loin de Zitlala et Acatlan, un village fait figure d'exception, il est aujourd'hui (et depuis peu) tout à fait naturel que les femmes se battent aussi pour faire couler le sang et ainsi demander de bonnes pluies pour la saison à venir et participer ainsi à l'effort collectif. Ces combats entre femmes ont pu être observés au Rancho Las Lomas et à La Esperanza, qui sont deux pueblos situés à environ 10 kilomètres de Zitlala et Acatlan. S'il y a une chose qui change entre les rituels pratiqués par les femmes, c'est qu'elles ne portent pas traditionnellement le masque de jaguar. Il serait important de pouvoir réaliser un réel travail de terrain pour observer ce phénomène et interroger les femmes quant à leur participation et leur rapport au(x) rituel(s).

On peut supposer que si ce phénomène de participation est récent cela signifie qu'il peut encore être amené à évoluer dans un sens ou dans l'autre, c'est à dire que leur implication n'est pas encore nécessairement officielle socialement. Peut-être aussi que les mouvements féministes récents dans le pays ont pu amener à cette envie de participation et de revendication de la part des femmes autochtones. L'intérêt de ce travail consiste en la réalisation d'un travail de terrain, malheureusement les conditions de la région ne m'ont pas permis de pouvoir assister au rituel et de faire des entretiens, néanmoins il me semble important d'approfondir ce sujet, et plus généralement de la participation des femmes autochtones aux rituels d'origine préhispanique.

Annexes

Annexe n°1 : Tête colossale de Hueyapan



Source : Jacques, Soustelle, *Les Aztèques*, Presses Universitaires de France, 2011, p. 25.

Annexe n°2 : Carte de la Mésoamérique



Source : Situation géographique de la Méso-Amérique à l'échelle du continent Américain, Academic.

Annexe n°3 : Peintures rupestres, Oxtotitlan



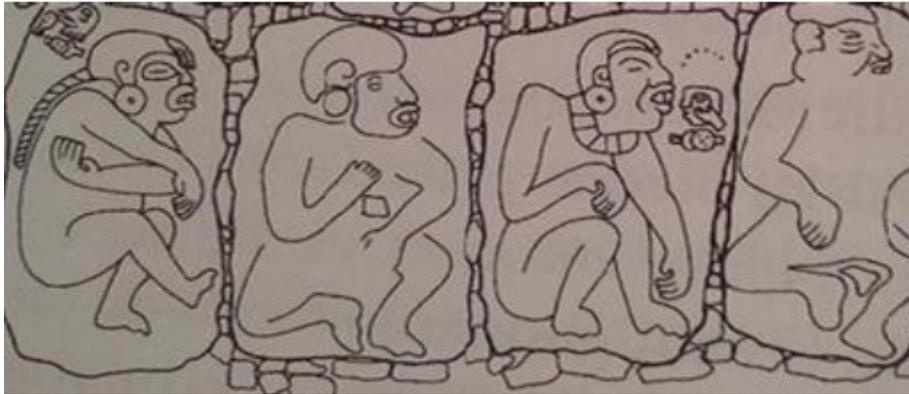
Sources : Grove, David C., « Olmec Archaeology : A half century of research and its accomplishments », Journal of World Prehistory, Vol. 11, n° 1, 1997.

Annexe n°4 : Stèle de San Miguel Amuco



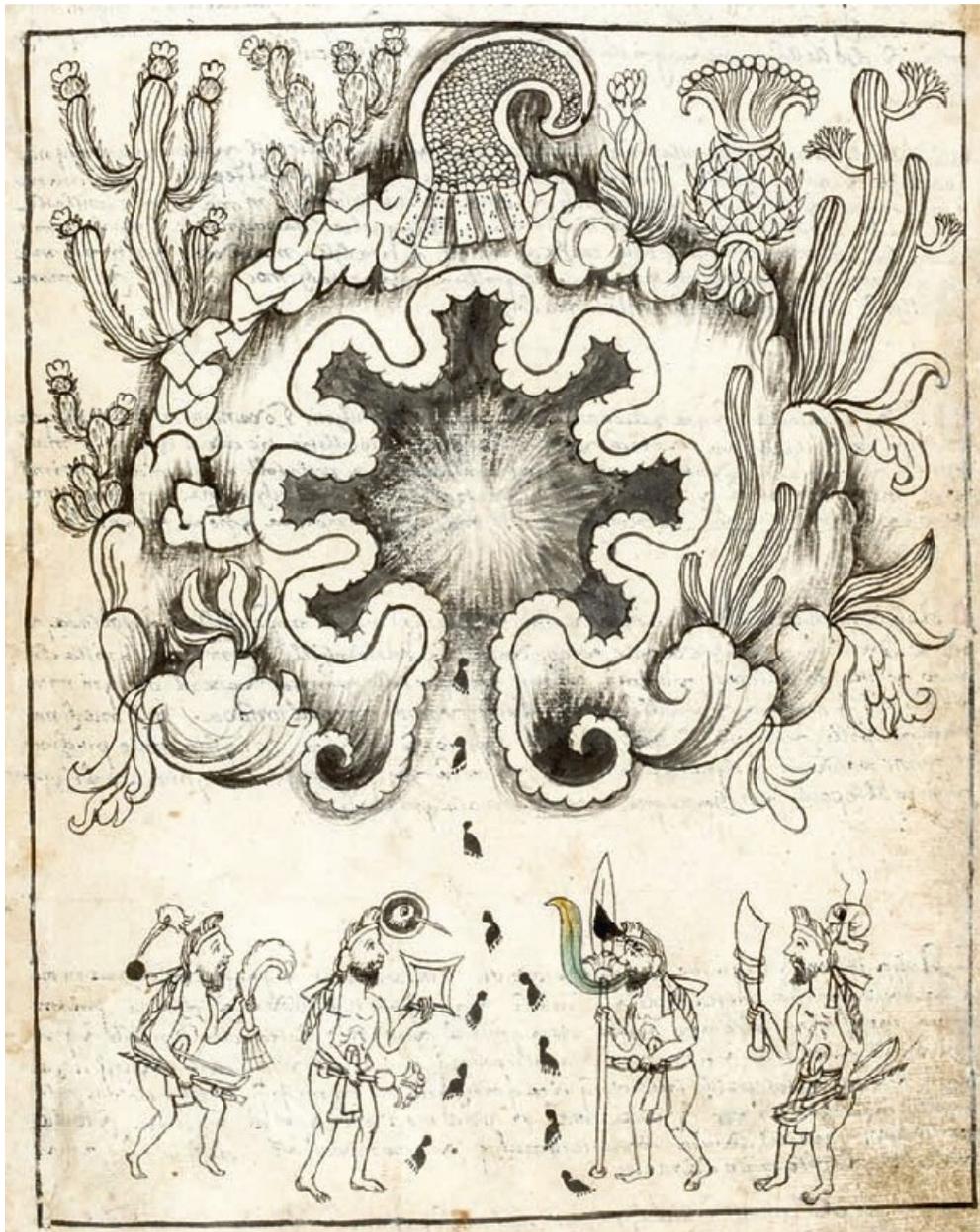
Source : David C., Grove, « Olmec Cave Paintings : Discovery from Guerrero, Mexico », Science, vol. 164, n°3878, 1969, p. 421-423.

Annexe n°5 : *Danzantes* du Monte Alban



Source : Marcus, Joyce, *Monte Albán*, México: El Colegio de México / Fondo de Cultura Económica, 2008.

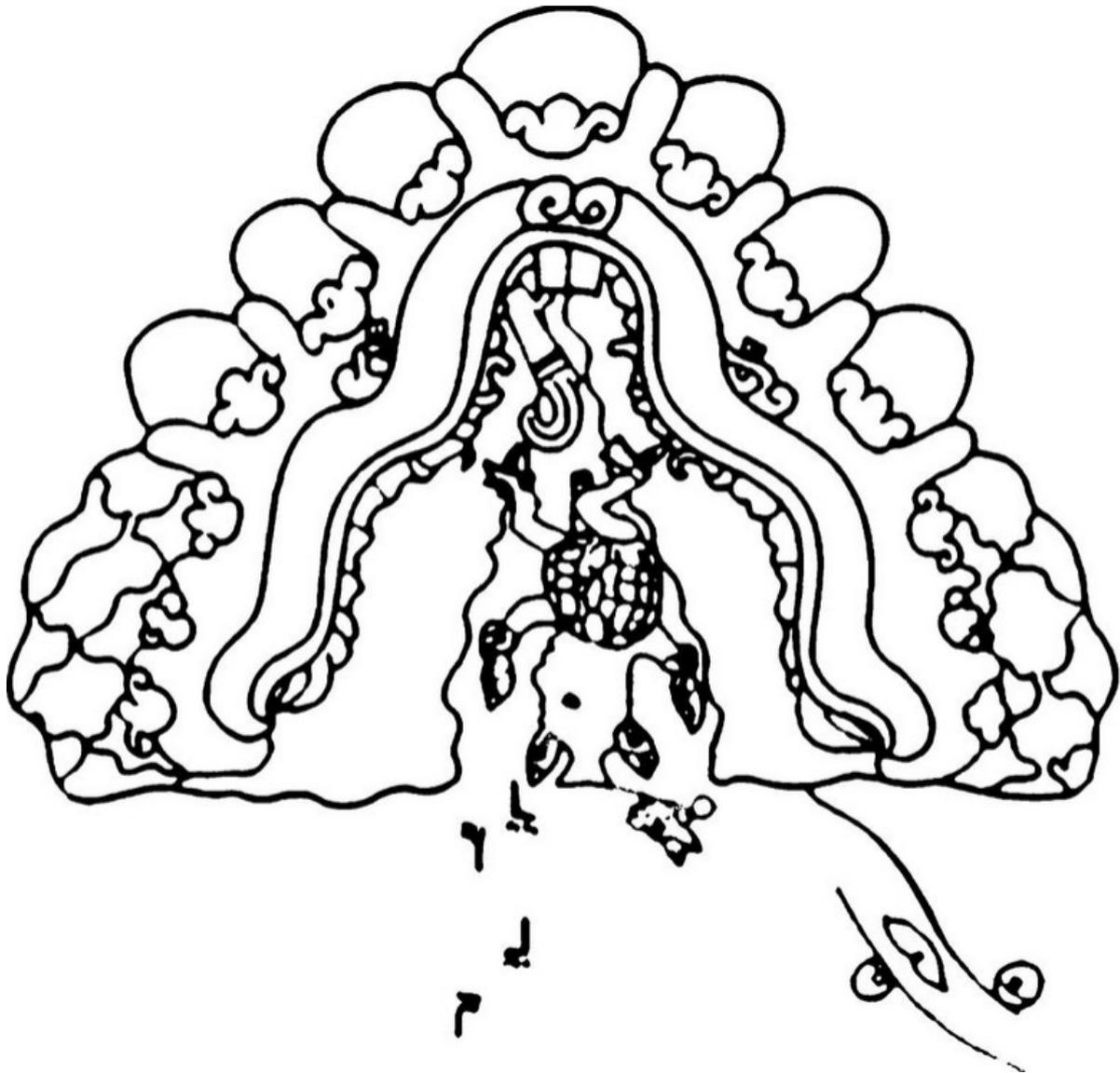
Annexe n°6 : La grotte de Chicomoztoc et ses sept cavernes, d'où partent les traces de pas de l'Émergence primordiale.



Source : Illustration du manuscrit en langue nahuatl *Historia Tolteca-Chichimeca* conserve au département des manuscrits de la Bibliothèque nationale de France (manuscrit mexicain n° 46-58).

Jean-Loïc, Le Quellec, « VII. L'émergence des animaux et de l'humanité », , *La caverne originelle. Art, mythes et premières humanités*, sous la direction de Le Quellec Jean-Loïc. La Découverte, 2022, p. 647.

Annexe n°7 : Autre representation de Chicomoztoc, la grotte de l'Emergence, dans le codex Selden



Source : Doris, Heyden, « Caves, gods, and myths : World views and planning in Teotihuacan » In Elizabeth P. Benson (dir.), *Mesoamerican Sites and World Views*. Washington : Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1981, p. 1-39.

Annexe n°8 : Población indígena en el territorio nacional

POBLACIÓN INDÍGENA EN EL TERRITORIO NACIONAL			
Amuzgo	67 349	Mazahua	336 546
Awakateko	2 270	Mazateco	336 158
Cochimí	88	Mixe	194 845
Cora	27 712	Mixteco	771 455
Cucapá	353	Motuzintleco (mochó)	361
Cuicateco	22 444	Nahua	2 587 452
Chatino	63 155	Otomí	623 121
Chichimeco jonaz	4 222	Paipai	426
Chinanteco	207 643	Pame	15 520
Chocholteco (chocho)	1 937	Pápago	426
Ch'ol	283 797	Pima	1 603
Chontal de Oaxaca	10 137	Popoloca	29 945
Chontal de Tabasco	70 929	Popoloca	44 252
Chuj	4 145	Purépecha/Tarasco	193 426
Guarijio	3 128	Q'eqchí	1 893
Huasteco	237 876	Seri	1 031
Huave	24 627	Tacuate	*
Huichol	59 820	Tarahumara	124 947
Ixcateco	462	Tepehua	15 506
Ixil	240	Tepehuán del Norte	12 125
Jakalteko	1 359	Tepehuán del Sur	38 219
K'iché	699	Tlahuica/Ocuilteco	1 882
Kanjobal	14 508	Tlapaneco	167 029
Kaqchikel	297	Tojolabal	71 424
Kickapoo	552	Totonaco	407 617
Kiliwa	148	Triqui	37 368
Kumiai	851	Tzeltal	583 111
Lacandón	1 130	Tsotsil	535 117
Mam	27 210	Yaqui	29 815
Matlatzinca	2 417	Zapoteco	771 577
Maya	1 500 441	Zoque	100 225
Mayo	98 869	TOTAL:	10 775 237 ¹

Source : Saul, Millan, Carlos, Heiras, Alessandro, Questa, Ivan, Téllez Pérez (coords), *Las culturas indígenas de México : atlas nacional de etnografía*, INAH, Ciudad de México, 2018, p. 17.

Annexe n° 9 : Numeralia nacional

NUMERALIA NACIONAL	
Estimación global de la población indígena*	11 132 562
Población de cinco años y más hablante de lengua indígena	6 695 228
Población no hablante de lengua indígena y estimada como indígena	4 437 334
Municipios indígenas o con presencia de población indígena	863
Municipios con población indígena dispersa	1 561
Municipios sin población indígena	32
Localidades eminentemente indígenas	17 436
Localidades con población indígena dispersa	35 595
Localidades indígenas menores a cien habitantes	8 263
Localidades indígenas mayores a 50 000 habitantes	1
Municipios indígenas con muy alto grado de marginación	441
Municipios indígenas con alto grado de marginación	423
Municipios indígenas con grado medio de marginación	944
Municipios indígenas con muy bajo grado de marginación	262
Municipios indígenas con bajo grado de marginación	401
Número estimado de viviendas indígenas	2 426 290
Número de viviendas indígenas sin agua entubada	666 576
Número de viviendas indígenas sin electricidad	182 669
Número de indígenas monolingües	980 894
Población indígena analfabeta	1 582 420
Población indígena menor de 15 años de edad	3 760 399
Población indígena mayor de 65 años de edad	748 345
Población indígena católica	7 635 498
Población indígena no católica	1 644 631

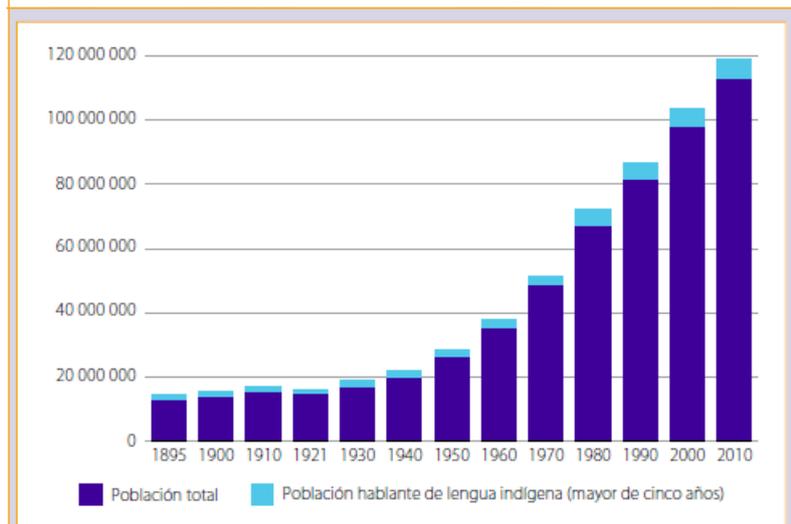
* Desde el primer censo moderno, realizado en 1895, se ha registrado a la población que habla alguna lengua indígena. Por convención, se consideró que el pleno dominio de la lengua materna inicia a partir de los cinco años de edad. Sin embargo, este dato ha sido cuestionado en múltiples ocasiones, por lo que la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de México (CDI) definió a los sujetos de atención con base en las modificaciones al Artículo 2º Constitucional que se llevaron a cabo en 2001. Por esta razón, la población indígena contempla actualmente a todas las personas que forman parte de un hogar donde el jefe de la familia, su cónyuge y/o alguno de las ascendientes declaró ser hablante de alguna lengua indígena. La cifra global refleja en este caso a la Población Indígena Estimada (PIE), de acuerdo con los datos proporcionados por la CDI.

Fuentes: Valdez, Luz María, 1987; CDI, Sistema de indicadores sobre la población indígena de México, con base en INEGI, *Censo General de Población y Vivienda*, INEGI, México, 2010.

Source : Saul, Millan, Carlos, Heiras, Alessandro, Questa, Ivan, Téllez Pérez (coords), *Las culturas indígenas de México : atlas nacional de etnografía*, INAH, Ciudad de México, 2018, p. 19.

Annexe n° 10 : La población nacional indígena en los censos (1895-2010)

LA POBLACIÓN INDÍGENA EN LOS CENSOS (1895-2010)*			
POBLACIÓN TOTAL Y DE 5 AÑOS Y MÁS SEGÚN CONDICIÓN DE HABLA DE LENGUA INDÍGENA (HLI)**			
Año	POBLACIÓN TOTAL	POBLACIÓN HABLANTE DE LENGUA INDÍGENA (MAYOR DE CINCO AÑOS)	PORCENTAJE
1895	12 632 427	2 034 712	16.1
1900	13 607 272	2 078 914	15.3
1910	15 160 369	1 960 306	13.0
1921	14 334 780	1 820 844	12.7
1930	16 552 722	2 251 086	16.0
1940	19 653 552	2 490 909	15.0
1950	25 791 017	2 447 609	11.3
1960	34 923 129	3 030 254	10.4
1970	48 225 238	3 111 415	7.8
1980	66 846 833	5 181 038	9.2
1990	81 249 645	5 282 347	7.6
2000	97 483 412	6 044 547	7.2
2010	112 336 538	6 695 228	6.7



* Elaborado por Enrique Serrano Carreto.

** Desde que en 1895 se llevó a cabo el primer censo de la era moderna, el criterio lingüístico ha sido la principal herramienta metodológica para determinar estadísticamente a la población indígena. En 1921, 1930, 1940 y 1950 se contempló el idioma o lengua materna, tanto para los ciudadanos mexicanos como para la población extranjera. En 1950, por primera vez, se establece que la obtención del número de habitantes que hablan exclusivamente lenguas indígenas o bien español y una lengua o dialecto indígena es una de las finalidades del censo de población. Además, esta es la primera ocasión que se formula únicamente a los de 5 años cumplidos o más, y en 2010 se formuló desde los 3 años de edad.

Fuentes: INEGI, Censos de población y vivienda, varios años y Estadísticas históricas, México.

Source : Saul, Millan, Carlos, Heiras, Alessandro, Questa, Ivan, Téllez Pérez (coords), *Las culturas indígenas de México : atlas nacional de etnografía*, INAH, Ciudad de México, 2018, p. 21.

Annexe n° 11 : Nahua

NAHUA

Los **nahuas** conforman el grupo indígena más numeroso de México, con 61% de hablantes de náhuatl y 2 587 452 personas que habitan en un hogar indígena. Con territorios tradicionales en los estados de Puebla, Oaxaca, Veracruz, Hidalgo, Guerrero, Morelos, Michoacán, Jalisco, Nayarit, Durango, Tlaxcala, México, San Luis Potosí y la Ciudad de México, los **nahuas** habitan poco más de 4 000 localidades en el país, si bien es en la Huasteca en donde se encuentra la mayor concentración de **nahuas** en el país.



Source : Saul, Millan, Carlos, Heiras, Alessandro, Questa, Ivan, Téllez Pérez (coords), *Las culturas indígenas de México : atlas nacional de etnografía*, INAH, Ciudad de México, 2018, p. 41.

Annexe n° 12 : Estado de Guerrero



Source : Gustavo, Buzai, « El mapa social del Estado de Guerrero (México) », 2010.

Annexe n° 13 : Amuzgo

AMUZGO

Localizado en la frontera que divide los estados de Oaxaca y Guerrero, el territorio de los amuzgos se extiende desde el ámbito tropical de la Costa Chica hasta los bosques de la Sierra Madre del Sur, en las cercanías de las ciudades de Acapulco, Cuajinicuilapa y Pinotepa Nacional. En la región oaxaqueña, los hablantes de los cuatro dialectos de esta lengua indígena se distribuyen en los municipios de Santa María Ipalapa (*tus'unuma*, amuzgo bajo del este) y San Pedro Amuzgos (*jñon'ndaa*, amuzgo alto del este), mientras que en el estado de Guerrero abarcan cinco municipios colindantes, entre los que destacan Ometepec (*nundá*, amuzgo del sur), Xochistlahuaca y Tlacoachistlahuaca (*nomndaa*, amuzgo del norte). En conjunto, la población amuzga suma actualmente 67 349 personas, de las cuales 88% se desenvuelve en la lengua vernácula, perteneciente al subgrupo amuzgo-mixtecano de la familia otomangue. La lengua amuzga es llamada *nundá*, "palabra del agua", de cuyo sentido probablemente deriva el exoetnónimo *amuchco*. Tradicionalmente conocidos por la calidad de su trabajo en el telar de cintura, los habitantes de San Pedro Amuzgos se designan a sí mismos *tzjon non*, "pueblo de hilados", aunque en algunos poblados reciben el nombre de *m'annuc* o "personas de en medio", en atención a sus mitos de origen.



Source : Saul, Millan, Carlos, Heiras, Alessandro, Questa, Ivan, Téllez Pérez (coords), *Las culturas indígenas de México : atlas nacional de etnografía*, INAH, Ciudad de México, 2018, p. 25.

Annexe n° 14 : Mixteco

MIXTECO

La Mixteca es un territorio que abarca el occidente de Oaxaca, el oriente de Guerrero y una pequeña porción meridional de Puebla. Tradicionalmente, la región se divide en tres fracciones, conocidas como Mixteca Alta, Mixteca Baja y Mixteca de la Costa. Si bien el pueblo mixteco se concentra mayoritariamente en su territorio histórico, habita, sin embargo, en una amplia porción del territorio nacional,

al grado de que el mixteco es una de las lenguas indígenas más frecuentes en los estados de Baja California y Sinaloa, al tiempo que ocupan el segundo lugar en Morelos y el tercero en la Ciudad de México. Con una fuerte presencia en la organización civil llamada Frente Étnico Binacional, en los municipios bajacalifornianos de Tijuana y Ensenada viven más de 13 000 hablantes de mixteco, muchos de ellos con doble nacionalidad. Entre los más de 150 municipios guerrerenses, poblanos y oaxaqueños en donde los mixtecos tienen una presencia significativa, los de Metlatónoc y Tlapa de Comonfort, en Guerrero, albergan la mayor cantidad de ellos. Con una población estimada en 771 455 personas, el pueblo mixteco es el cuarto a nivel nacional en cuanto a su magnitud demográfica. Más que una lengua uniforme, el mixteco integra un conjunto de lenguas emparentadas que suponen cerca de 30 variantes dialectales, habladas por aproximadamente 64% de los integrantes de este pueblo indígena. Las lenguas mixtecas o *tu'un savi*, conocidas como el "idioma de la lluvia", forman parte de la familia otomangue, subfamilia otomangue del este, subgrupo amuzgo-mixtecano.

PRESENTACIÓN 41



Source : Saul, Millan, Carlos, Heiras, Alessandro, Questa, Ivan, Téllez Pérez (coords), *Las culturas indígenas de México : atlas nacional de etnografía*, INAH, Ciudad de México, 2018, p. 40-41.

Annexe n° 15 : Tlapaneco

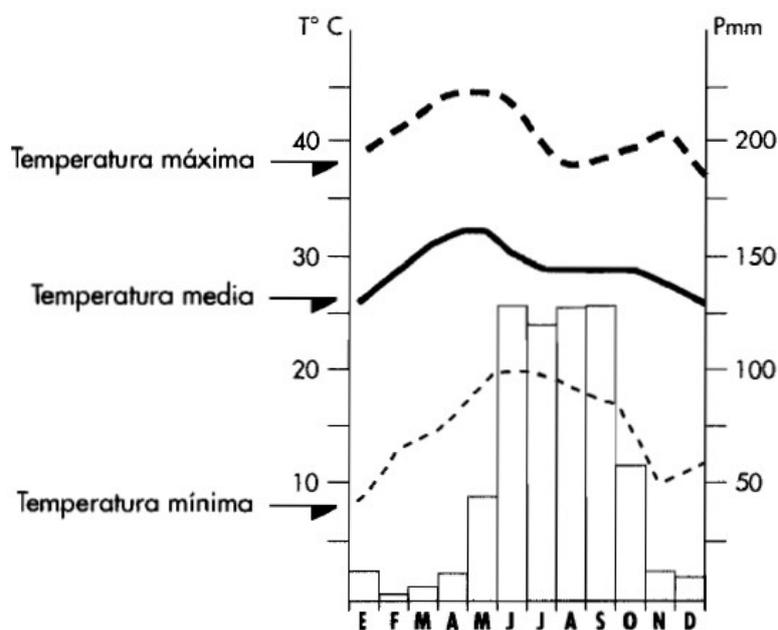
TLAPANECO

Aunque la presencia de tlapanecos es actualmente significativa en diversas entidades del país, como Sinaloa, Morelos, el Estado de México y la Ciudad de México, su territorio original se encuentra en el oriente del estado de Guerrero, entre la zona de la Montaña y la Costa Chica, donde descienden varios afluentes de los ríos Papagayo y Mezcala. Este territorio, que tiene a Chilpancingo y al puerto de Acapulco como principales polos de influencia política y económica, está conformado por trece municipios, entre los que destaca el de Tlapa de Comonfort. Aun cuando la población nahua ha sido importante en esta región desde la época precolombina, Tlapa de Comonfort constituye la cabecera histórica de los tlapanecos del norte y alberga diversas comunidades en su porción meridional. Yopitzingo, de cuyo topónimo derivó el gentilicio de yopes, fue la cabecera histórica de los tlapanecos del sur; esta porción territorial es, en nuestros días, enteramente mestiza. De los otros 12 municipios tlapanecos, los de Acatepec y Malinaltepec conforman el lugar de residencia de más de 20 000 hablantes de la lengua tlapaneca, que pertenece a la familia lingüística otomangue, subfamilia occidental, subgrupo tlapaneco-manguetano. Se calcula que 167 029 individuos conforman el pueblo tlapaneco; 76% de ellos habla su lengua, ocupando así el quinto lugar a nivel nacional en cuanto al número de hablantes de una de sus nueve variantes dialectales.



Source : Saul, Millan, Carlos, Heiras, Alessandro, Questa, Ivan, Téllez Pérez (coords), *Las culturas indígenas de México : atlas nacional de etnografía*, INAH, Ciudad de México, 2018, p. 49.

Annexe n° 16 : Temperaturas y precipitaciones en la cuenca del Balsas



Temperatura media anual: 29.2° C

Precipitaciones medias anuales: 642.6 mm

Source : Estacion meteorológica de San Juan Tetelcingo Marina, Goloubinoff et Aline, Hémond, « El « Via Crucis del agua ». Clima, calendario agrícola y religioso entre los nahuas de Guerrero », *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*, dirigé par Lammel, Annamaria et Goloubinoff, Marina et Katz, Esther (eds), Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, México, Antropología y Etnología, 2008, p. 137.

Annexe n° 17 : Masque de tigre pour la *Pelea de tigres*, yeux miroirs



Source : José Luis, Martínez Ruiz, « Zitlala : La Santa Cruz, los tlacololeros maiceros y los jaguares de la lluvia y del monte », *Agua en la cosmovision de los pueblos indigenas en México*, dirigé par Martínez Ruiz, José Luis et Murillo Licea, Daniel, Comision Nacional del Agua, México, 2016, p. 91.

Annexe n° 18 : *Codice Azoyu I*, folio 26



Source : Sosa, Constanza Vega. « Relaciones intercalendáricas de los Códices Azoyú 1, Humboldt fragmento 1 y Azoyú 2. » *Estudios de Cultura Náhuatl* 21, 1991, p. 99-107.

Bibliographie

Aguirre Pérez, Irma Guadalupe, « Del silencio a La Palabra. La Experiencia de Las Lideresas indígenas de Xochistlahuaca, Guerrero », *Feminismo/s*, n°3 : Mujer y Participación Política, 2004, México, p. 101-116.

Alvarez Urbajitel, Aurelia Shajna, *Cambio y resistencia cultural en Zitlala, Guerrero*, México, ENAH, 1998.

Artis, Gloria, Rubio, Miguel Angel, Wachter, Mette Marie (coords), *Guerrero: una mirada antropológica e histórica*, México, INAH, 2007.

Balderrama Vara, Nuvia, « Sexualidad y ritual : las mujeres indígenas recrean sus identidades en el México contemporáneo », *Women and indigenous religions*, Abc-Clio, Santa Barbara, 2010, p. 103

Baudez, Claude-François, « Le jaguar, sujet et objet du sacrifice maya », *Journal de la Société des américanistes*, vol. 94, n° 1, 2008, p. 177-189.

Bernan, Frances F., Rieff Anawalt, Patricia, *The codex mendoza*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Oxford, 1992, p. 146.

Broda, Johanna, « El agua en la cosmovisión de Mesoamerica », *Agua en la cosmovisión de los pueblos indígenas en México*, dirigé par Martínez Ruiz, José Luis et Murillo Licea, Daniel, Comisión Nacional del Agua, México, 2016, p. 13-27.

Castillo, Rosalva Aida Hernandez, et al. *Demanding justice and security: Indigenous women and legal pluralities in Latin America*. Rutgers University Press, 2017.

Castillo, Víctor, *Cuahtlehuanitzin, Chimalpain Primer Amoxthli Libro, 3ª Relación de las diferentes historias originales*, Edición UNAM, México, 1997, p. 89.

CDI Mx, « Peleas de tigres : una petición de lluvia nahua. » *YouTube*, téléchargé par CDI Mx, 21 mars 2017, www.youtube.com/watch?v=H3Ro64Uu0EM.

Coe, Michael D., *Les premiers mexicains*, p. 223.

Covarrubias, Miguel, « El arte « Olmeca » o de « La Venta » » dans *CA*, vol 4, p. 153-179.

Cortés Palma, Oscar, *Tecuanes, tlacololeros, lobitos y tlamiques, La danza-parodia del jaguar en México*, Morelos, Quadrivium Editores, 2018.

Cyphers, Ann, « San lorenzo y el amanecer de la civilización olmeca », *Arqueología mexicana*, edición especial, num. 104, México, 2022, p. 80.

Davies, Nigel, *Los antiguos reinos de México*, 1988, FCE, México.

Del Carmen Diaz Vázquez, Maria et Diaz Vázquez, Rosalba, « El impacto de la violencia en la vida cotidiana de los pueblos nahuas del estado de Guerrero, México », *Cuadernos Inter-cambio sobre Centroamérica y el Caribe*, vol. 13, n°2, julio-diciembre 2016, p. 37-53.

Deliège, Robert, *Une histoire de l'anthropologie, Écoles, auteurs, théories*, Points, Points Essais, 2013.

Demarest, Arthur, *Les Mayas : Grandeur et chute d'une civilisation*, Taillandier, Paris, 2007.

Dehouve, Daniele, *Entre el caimán y el jaguar. Los pueblos indios de Guerrero, México*, CIESAS, INI, 2002.

— « Los nombres de los dioses mexicas: hacia una interpretación pragmática. » *Trace*, Ciudad de México, n° 71, 2017, p. 9-39.

Delgado Viveiros, David, « La petición de lluvia en la región Centro-montaña de Guerrero y su importancia en la conservación de recursos naturales », *La revista Brasileira de Agroecología*, vol. 2, n° 1, p. 131-135, 2007.

Dias Vázquez, Rosalba, *El ritual de la lluvia en la tierra de los hombres tigres*, Oaxaca, Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, 2003.

- Dortier, Jean-François. « Le chamanisme », *Sciences Humaines*, vol. 133, n°12, 2002, p. 31.
- Eliade, Mircea, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, España, 1999.
- Elmendorf, Mary L., Isely, Raymond B., « Public and private roles of women in water supply and sanitation programs » *Human Organization*, 1983, p. 195-204.
- Espinosa Julián, José Ramón, *El Jaguar, Entre lo ritual y lo cotidiano*, México, Ediciones Verbolibre, 2014.
- Fassin, Éric, « Les langages de l'intersectionnalité », *Raisons politiques*, vol. 58, n° 2, 2015, p. 5-7.
- Fernandez de Ovieda y Valdés, Gonzalo, *Sumario de la natural historia de las Indias*, Toledo, 1526.
- France 24, « Una gota de sangre por una de lluvia », indígenas mexicanas ganan espacio en batalla ritual, 2022.
- García Sainz, Georgina, « El Jaguar, dios y origen de nuestra raza indígena », *Arqueología*, vol. 12, n° 72, 2005, p. 17.
- Gerritse, Samantha, *Narrative and Ritual in the Codex Borgia: A Structural Analysis of Pages 29 to 46 of this Postclassic Mexican Manuscript*. Diss. MA thesis, Leiden University, 2013.
- Girard, René, Gregory, Patrick, *La violence et le sacré*, Vol. 487, Paris, Grasset, 1972.
- Goettner-Abendroth, Heide, « Chapitre 12. La propagation du matriarcat vers l'Amérique centrale », *Les Sociétés matriarcales. Recherches sur les cultures autochtones à travers le monde*, sous la direction de Goettner-Abendroth Heide. Éditions des femmes, 2019, p. 291-321.
- Goloubinoff, Marina et Hémond, Aline, « El « Vía Crucis del agua ». Clima, calendario agrícola y religioso entre los nahuas de Guerrero », *Aires y lluvias. Antropología del clima en*

México, dirigé par Lammel, Annamaria et Goloubinoff, Marina et Katz, Esther (eds), Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, México, Antropología y Etnología, 2008, p.

Gómez, Magdalena, « Una experiencia aleccionadora : La Coordinadora Guerrerense de Mujeres Indígenas. Construyendo la equidad y la ciudadanía », Debate Feminista, Centro de Investigaciones y Estudios de Género de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, vol. 43, abril 2011, p.253-259.

Hémond, Aline. *Peindre la révolte*. CNRS Éditions, 2003, p. 480.

Doris, Heyden, « Caves, gods, and myths : World views and planning in Teotihuacan » In Elizabeth P. Benson (dir.), *Mesoamerican Sites and World Views*. Washington : Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1981, p. 1-39.

Elias, Gómez Avendaño, « El mito de petición de lluvias de Zitlala », en Oxtotitlan, revista semestral, n° 1, México, 2007, p. 17-27.

Gobierno de México, « ¿Sabías que en México hay 68 lenguas indígenas, además del español? », 2018.

Gouriou, Martine, Guilhem, Olivier, *Ocelotl : Le culte au seigneur des animaux dans l'ancien Mexique*, Ateliers de Caravelle, n° 3, 1995, IPEALT, Toulouse.

Gouriou, Martine, « Du terrestre à l'astral : Les métamorphoses du Jaguar », in, *Ocelotl : Le culte au seigneur des animaux dans l'ancien Mexique*, Ateliers de Caravelle, n° 3, 1995, IPEALT, Toulouse.

Grove, David C., « Olmec Archaeology : A half century of research and its accomplishments », Journal of World Prehistory, Vol. 11, n° 1, 1997, p. 51-101.

— « Olmec Cave Paintings : Discovery from Guerrero, Mexico », Science, vol. 164, n°3878, 1969, p. 421-423.

Gruzinski, Serge, *Les Hommes-dieux du Mexique. Pouvoir indien et société coloniale (XVIe-XVIIIe siècles)*, Édition des archives contemporaines, Paris, 1992.

Hamayon, Roberte, *Jouer. Une étude anthropologique à partir d'exemples sibériens*, Paris, La Découverte, coll. Bibliothèque du Mauss, 2012.

Heller Agnes, *Sociología de la vida cotidiana*, Barcelona, Península, 2002.

Heyde, Doris, « Water Symbols and Eye Rings in the Mexican Codices », INDIANA – Estudios Antropológicos sobre América Latina y el Caribe, Vol. 8, 1983, p. 41-56.

INAH, INAH TV, « Tigres en la montaña, petición de lluvia en la montaña de Guerrero », Youtube, 2020, <https://www.youtube.com/watch?v=3KutI3eaoXU&list=LL&index=14>.

Iseult-Paradis, Louise, « Guerrero and the Olmec », in, *Olmec Archeology : The Olmec and Their Neighbors. Essay in Memory of Matthew W. Stirling. Michael D. Coe and David Grove, organizers. Elizabeth P. Benson, Ed. Dumbarton Oaks Research Library and Collections, Washington, D.C., 1981. p. 346.*

J. Olsoy, Peter, A. Zeller, Kathy, A. Hicke, Jeffrey, B. Quigley, Howard, R. Rabinowitz, Alan, H. Thornton, Daniel, « Quantifying the effects of deforestation and fragmentation on a range-wild conservation plan for jaguars », *Biological Conservation*, 2016.

Johansson K., Patrick, « El maíz en un mito náhuatl precolombino y en un cuento contemporáneo : un estudio comparativo », *Anales De Antropología*, 31., p. 245-259.

Landa, Diego de. "Relación de las cosas de Yucatán.", 2020, p. 1-120.

Latapi, Paulina, *Historia de México, desde cuestiones socialmente vivas*, McGraw Hill, Interamericana editores, México, 2020, p. 160.

Levine, Daniel, « VII. Les guerres civiles dans les sociétés de l'Amérique préhispanique », Jean Baechler éd., *La Guerre civile*. Hermann, 2018, p. 77-83.

Le Quellec, Jean-Loïc. « VII. L'émergence des animaux et de l'humanité », , *La caverne originelle. Art, mythes et premières humanités*, sous la direction de Le Quellec Jean-Loïc. La Découverte, 2022, p. 617-657.

López Austin, Alfredo, *Las razones del mito : la cosmovisión mesoamericana*, Ediciones Era, 2020, p. 159.

— « La cosmovisión de la tradición mesoamericana », *Arqueología mexicana*, edición especial, num. 68, México, 2022, p. 90.

— « Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl », *Estudios de Cultura Náhuatl*, número 7, volumen VII, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1967, p. 87-117.

Losonczy, Anne-Marie, et Silvia Mesturini Cappelletti, « Entre l'« Occidental » et l'« Indien ». Ethnographie des routes du chamanisme ayahuasquero entre Europe et Amériques », *Autrepart*, vol. 56, no. 4, 2010, p. 93-110.

Magni, Catarina, « Identification et fonction de l'animal dans l'art Olmèque », *Lares*, Vol. 60, n° 3, Casa Editrice, 1994, p. 339-356.

Magni, Caterina, *Les Olmèques : des origines au mythe*, Éditions du Seuil, Paris, 2003, p. 432.

Marcos, Sylvia, *Women and indigenous religions*, Abc-Clio, Santa Barbara, 2010, p. 256.

Martínez González, Roberto. Le nahualisme. In: *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*. Annuaire. Tome 113, 2004-2005. 2004. p. 435-442.

Martínez Ruiz, José Luis et Murillo Licea, Daniel, *Agua en la cosmovisión de los pueblos indígenas en México*, Comisión Nacional del Agua, México, 2016, p. 167.

Martínez Ruiz, José Luis, « Zitlala : La Santa Cruz, los tlacololeros maiceros y los jaguares de la lluvia y del monte », *Agua en la cosmovisión de los pueblos indígenas en México*, dirigé par Martínez Ruiz, José Luis et Murillo Licea, Daniel, Comisión Nacional del Agua, México, 2016, p. 83-99.

Matías Alonso, Marcos, *Rituales agrícolas y otras costumbres guerrerenses (siglos XVI-XX)*, México, CIESAS, 1994.

Matos, Eduardo, « El Jaguar, dios y origen de nuestra raza indígena », *Arqueología*, vol. 12, n° 72, 2005, p. 18-19.

Millan, Saul, Heiras, Carlos, Questa, Alessandro, Téllez Pérez, Ivan (coords), *Las culturas indígenas de México : atlas nacional de etnografía*, INAH, Ciudad de México, 2018.

— « Las Danzas indígenas y el mundo animal », *Las culturas indígenas de México : atlas nacional de etnografía*, dirigé par Millan, Saul, Heiras, Carlos, Questa, Alessandro, Téllez Pérez, Ivan (coords), INAH, Ciudad de México, 2018.

Millan, Margara, *Mas alla del feminismo : caminos para andar*, Red de feminismos descoloniales, México, 2014, p. 328.

Ministère de l'Environnement et des Ressources Naturelles (SEMARNAT), 2005.

Mary, Miller, Karl, Taube, 1993, *The Gods and Symbols of Mexico and the Maya*, New-York & London, Thames & Hudson, p. 216.

Muriel, Josefina, *Las indias caciques de Corpus Christi*, UNAM Instituto de Investigaciones Historicas, México, 2001, p. 410.

Nadal, Marie José, *Les femmes autochtones dans l'espace public mexicain*, Presses de l'Université Laval, Col. « Américana », 19 février 2021, p. 370.

Neff, Françoise, « Las Danzas de los pueblos indígenas de Guerrero », *Las culturas indígenas de México : atlas nacional de etnografía*, dirigé par Millan, Saul, Heiras, Carlos, Questa, Alessandro, Téllez Pérez, Ivan (coords), INAH, Ciudad de México, 2018.

— *Fiestas de los pueblos indígenas: el rayo y el arcoíris; la fiesta indígena en la montaña de Guerrero y el oeste de Oaxaca*, México, INI-Sedesol, México, 1994.

Niederberger, Christine, « Las sociedades mesoamericanas : las civilizaciones antiguas y su nacimiento », *Las sociedades originarias*, Historia General de América Latina, UNESCO, Paris.

Olivera, Mercedes, « Huemetil de mayo en Citlala: ¿ofrendas para Chicomecoatl o para la Santa Cruz? », en Matías Alonso, Marcos (comp.), *Introducción de rituales agrícolas y otras costumbres guerrerenses (siglos XVI-XX)*, Ediciones de la Casa Chata-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 1994, p. 83-95.

Pérez, Nora A., Guzman, Victor Hugo, Ruvalcaba, José Luis, et al, « Unraveling the Olmec rubber balls from El Manatí, Mexico : a technological and compositional analysis », *Archaeol Anthropol Sci* 16, 27, 2023.

Radding, Cynthia, « Rituales agrícolas y otras costumbres guerrerenses (siglos XVI-XX) », *Latin American Research*, vol. 33, n°1, 1998, p. 193-211.

Redfield, Robert, Villa Rojas, Alfonso, « Notes on the ethnography of Tzeltal communities of Chiapas », 1939, p. 105-119.

Rodríguez Blanco, Eugenia, « Género, etnicidad y cambio cultural : feminización del sistema de cargos en Cuetzalan », *Política y Cultura*, primavera 2011, núm. 35, p. 87-110.

Rodríguez Blanco, Eugenia, « Las mujeres que vuelan : género y cambio cultural en Cuetzalan », *Perfiles latinoamericanos*, 2011.

Roussely, Véronique, *Les combats rituels de Zitlala au Mexique, Se battre por gusto*, Paris, L'Harmattan, Connaissance des hommes, 2018, p. 742.

Ruiz Gallut, Maria Elena, « El Jaguar, dios y origen de nuestra raza indígena », *Arqueología*, vol. 12, n° 72, 2005, p. 28-33.

Serafino, Gregorio, *Los « últimos » tlahmaquetl nahuas : continuidades e innovación en la Montaña de Guerrero, México*, *Anales de Antropología*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 2015, p. 289-302.

Saumade, Frédéric, « De la necesaria dualidad de los sexos. Reflexión acerca del papel de la mujer y de la dinámica de los ritos festivos en dos comunidades amerindias (otomí y huichol, México) », Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Coloquios, 2015.

Saunders, Nicholas, « El Jaguar, dios y origen de nuestra raza indígena », *Arqueología*, vol. 12, n° 72, 2005, p. 20-27.

Soustelle, Jacques, *Les Olmèques : la plus ancienne civilisation du Mexique*, Arthaud, Paris, 1979, p. 217.

— *Les Quatre Soleils*. Souvenirs et réflexions d'un ethnologue au Mexique, [Éditions Plon, « Collection Terre Humaine », 1967], CNRS Éditions, France, 2009, p. 331.

— *Les aztèques*, Presses Universitaires de France, 2011, p. 128.

— *L'Univers des Aztèques*, Hermann, Paris, 1979, p. 176.

Teresa Rodríguez, María, « Mujeres indígenas y sistema de cargos en el siglo XXI. Un acercamiento desde la sierra de Zongolica, Veracruz, México », *Diálogo Andino*, n°52, 2017, p. 45-55.

Vega Sosa, Constanza, Oudijk, Michel R. *Códice Azoyú 2: El Señorío de Tlapa-Tlachinollan / Constanza Vega Sosa, Michel R. Oudijk*. Primera edición. 2012. Print. Sección de Obras de Antropología, p. 229.

Vergès, Françoise, *Un féminisme décolonial*, La Fabrique Éditions, 2019.

Vice Español, « Una de sangre por una de lluvia | Miscelánea Mexicana ». *YouTube*, téléchargé par VICE en Español, 1 mars 2016, www.youtube.com/watch?v=LDwY0bAKQ_o.

Villela, Samuel, « Vientos, nubes, lluvias, arco iris: simbolización de los elementos naturales en el ritual agrícola de la Montaña de Guerrero », *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*, dirigé par Lammel, Annamaria et Goloubinoff, Marina et Katz, Esther (eds), Centro

de estudios mexicanos y centroamericanos, México, Antropología y Etnología, 2008, p. 70-77.

Viveiros de Castro, Eduardo, *Le regard du jaguar*, La Tempête Éditions, 2021.

Viveros Vigoya, Mara, « L'intersectionnalité au prisme du féminisme latino-américain », *Raisons politiques*, vol. 58, n° 2, 2015, p. 39-54.

WWF, « Mexique: protéger une icône à quatre pattes », Suisse, 2021.

Zorich, « Zach, Fighting with Jaguars, Bleeding for Rain », Archaeological Institute of America, *Archaeology*, vol. 61, n°6 novembre-décembre 2008, p 46-52.
<https://www.jstor.org/stable/41780427>

Table des matières

Remerciements.....	3
Table des figures.....	5
Introduction.....	6
CHAPITRE PREMIER : LES OLMÈQUES.....	14
I. La découverte et la naissance des Olmèques.....	14
1. Les Origines.....	14
2. Le territoire olmèque.....	21
3. Une expansion culturelle et religieuse.....	26
II. Cosmvision olmèque.....	32
1. L'art.....	33
2. Relation Homme-jaguar.....	37
3. Croyances autour des éléments naturels.....	45
CHAPITRE II. LE RITUEL DE PETICION DE LLUVIA DANS LA MONTANA BAJA DE GUERRERO.....	48
I. Géographie et données socioculturelles au Guerrero.....	49
1. L'État du Guerrero et la région de la Montaña.....	49
2. Zitlala et Acatlan : <i>pueblos</i> nahuas.....	52
3. Climat et cosmvision autour de la pluie.....	55
II. Le rituel.....	65

1. Vie quotidienne.....	66
2. Déroulement du rituel de <i>petición de lluvia</i>	75
3. <i>Pelea de tigres : origines</i>	90
CHAPITRE III. ESPACES OCCUPÉS PAR LES FEMMES AUTOCHTONES.....	97
I. L’impact de la violence au Mexique.....	98
II. Les femmes indigènes dans l’espace public au Mexique.....	101
1. Féminismes.....	101
2. Femmes autochtones dans la vie quotidienne, l’espace public et politique.....	108
3. Femmes autochtones dans la vie rituelle et le système des charges.....	119
Conclusion.....	133
Annexes.....	135
Bibliographie.....	150

Déclaration sur l'honneur de non-plagiat

Je soussigné.e,

Nom, Prénom : Toupet Juliette

Régulièrement inscrit à l'Université de Toulouse – Jean Jaurès - Campus du Mirail

N° étudiant : 22105938

Année universitaire : 2022-2023

Certifie que le document joint à la présente déclaration est un travail original, que je n'ai ni recopié ni utilisé des idées ou des formulations tirées d'un ouvrage, article ou mémoire, en version imprimée ou électronique, sans mentionner précisément leur origine et que les citations intégrales sont signalées entre guillemets.

Conformément à la charte des examens de l'Université de Toulouse – Jean Jaurès Campus du Mirail, le non-respect de ces dispositions me rend passible de poursuites devant la commission disciplinaire.

Fait à Toulouse

Le : 06/09/2024

Signature :



