

CHASSE, POUVOIR ET RELIGION

LES RITUELS CYNÉGÉTIQUES DES INDIENS MEXICAINS

Danièle DEHOUE*

Résumé

On a rarement remarqué que l'une des spécificités du Mexique central tient à la coexistence historique entre les activités cynégétiques et agricoles, car l'acclimatation des plantes cultivées ne s'y est pas accompagnée d'une domestication importante des animaux d'élevage. L'auteur propose de garder cette proposition à l'esprit pour examiner les rituels cynégétiques des Indiens tlapanèques modernes, comparés aux pratiques attestées dans les anciens documents et dans les écrits des ethnologues. Les différentes phases des rituels acquièrent leur signification si on les compare au modèle sibérien élaboré par R. Hamayon qui stipule des rapports d'alliance entre le chasseur et le maître des animaux, l'accueil du gibier et la séparation de la viande et des os. Mais en Mésoamérique, il convient de réfléchir sur les relations entre la chasse et l'agriculture et, notamment, sur l'assimilation du maître du gibier avec celui de la pluie, l'identification du chevreuil avec le maïs et la comparaison des ossements animaux avec les graines végétales.

Mots-clés : Mexique, Sibérie, chasse et agriculture, rituels cynégétiques, Tlapanèques.

Abstract

It is rarely noted that one of the unique attributes of central Mexico is the historical coexistence of hunting and agriculture, as evidenced by the fact that crop husbandry was not accompanied by the domestication of livestock. The author aims to keep this proposition at the core of this paper while examining the hunting rituals of the modern Tlapanec Indians, compared with practices attested to in historical documents and ethnographic literature. The different phases of the hunting rituals gain significance when compared with the Siberian model developed by R. Hamayon. This model indicates a close link between the hunter and the concept of a "master of animals"; the receiving of game and subsequent separation of meat from bone. In Mesoamerica, however, the connection between hunting and agriculture must be taken into consideration. The master of animal is also the rainmaker, venison is closely linked with maize and the remains of animals are associated with seeds.

Key words: Mexico, Siberia, hunting and agriculture, hunting rituals, Tlapanec.

Les Indiens de la partie centrale et méridionale du Mexique sont connus pour être les inventeurs du maïs et de nombreuses autres plantes cultivées, comme le haricot, la courge, le piment, la tomate, l'avocat, le cacao ou le coton. Importées en Europe après la Conquête espagnole, ces cultures s'y sont rapidement développées jusqu'à devenir indispensables à la vie moderne. Aussi considérons-nous les Indiens comme des agriculteurs – avec raison –, et pensons-nous que, de ce fait, ils ont abandonné la chasse – et là, nous avons tort, car nous appliquons au Nouveau Monde un schéma conçu pour l'Ancien.

* CNRS, UMR 7535, Nanterre.

En effet le Néolithique qui a vu le jour dans le croissant fertile peut être défini comme la période ouverte par l'invention conjointe de l'agriculture et de l'élevage. Au Mexique, en revanche, la domestication animale est restée limitée à deux espèces seulement : le chien et le dindon. Aussi, en dépit de l'importance acquise par l'agriculture, les Indiens précolombiens ont-ils continué à trouver dans le gibier leur principale source d'alimentation carnée. Après l'arrivée des Espagnols et, avec eux, des animaux d'élevage européens – bovins, ovins, caprins, porcins et volaille –, la chasse a longtemps conservé sa place économique, mais aussi rituelle et religieuse. Ce n'est que depuis une trentaine d'années que la déforestation et l'érosion ont entraîné un recul massif de l'activité cynégétique – pas, cependant, au point d'effacer tout souvenir de cette pratique.

Les contreforts de la Sierra Madre del Sur, dans l'État de Guerrero, au sud-ouest du Mexique, abritent une forte population indienne d'environ 400 000 personnes parlant trois langues, le nahuatl, le mixtèque et le tlapanèque. C'est parmi les locuteurs de cette dernière langue que j'ai pu observer les rituels de chasse les plus traditionnels, notamment dans la municipalité d'Acatepec. Mes descriptions renvoient à celles des premiers chroniqueurs espagnols aussi bien qu'aux travaux d'autres ethnologues, dans les rares publications que ceux-ci ont bien voulu consacrer à la question. Il faut ici remarquer que les anthropologues françaises occupent parmi ces derniers une place non négligeable, et que les deux États voisins de Guerrero et d'Oaxaca fournissent la matière de leurs recherches¹. Ces documents anciens et récents permettent de constater que les pratiques liées à la chasse présentent une grande homogénéité dans l'espace et le temps.

J'ai été plus étonnée de découvrir des similitudes entre les rituels mexicains et sibériens ; le modèle proposé par Roberte Hamayon à propos de ces derniers se révèle même apte à éclairer de façon particulièrement efficace les principales croyances et cérémonies des Indiens mexicains. C'est ce que je voudrais montrer en présentant les différentes phases des rituels cynégétiques observés chez les Tlapanèques et complétés par la référence aux textes anciens et modernes.

LA PRÉPARATION

Le chasseur commence par demander l'autorisation de tuer à l'Esprit des animaux. Dans le municépe tlapanèque d'Acatepec, celui-ci habite les anfractuosités de la montagne et porte le nom de *Kweñon*. La pétition consiste en une offrande composée d'objets végétaux en nombres comptés, terminée par le sacrifice d'un poulet et la présentation de bougies, selon le schéma rituel usuel dans cette zone. Le nombre d'animaux que le chasseur se propose d'abattre est spécifié lors de cette cérémonie qui peut avoir lieu une fois par an.

Juste avant le départ en chasse, l'homme pratique un jeûne et une abstinence sexuelle de plusieurs jours. Dans la région étudiée, le jeûne consiste à s'abstenir de certains condiments à l'odeur forte, comme l'ail et l'oignon ; en manger est, métaphoriquement parlant, considéré comme l'équivalent de l'acte sexuel.

Ce type de préparation à la chasse est attesté dans les documents anciens. Ainsi, chez les Zapotèques de la Sierra Norte d'Oaxaca, au XVIII^e siècle, les chasseurs et les pêcheurs prenaient un bain rituel, présentaient des offrandes et pratiquaient une abstinence sexuelle de trois jours. Il est même fait mention d'un pêcheur qui effectua une pénitence de quarante jours et une abstinence de dix jours². En 1960, chez les Indiens Chontal de l'État

1. Voir les travaux d'HÉMOND, KATZ et NEFF.

2. RIOS 1994.

d'Oaxaca, le chasseur pratiquait d'abord une abstinence sexuelle de neuf jours, tout en s'abstenant de fumer et de boire, et en ne prenant qu'un repas par jour. Puis il sacrifiait une dinde à la source et poursuivait sa pénitence pendant deux jours supplémentaires³. Plus près de nous, Aline Hémond (1996) a observé dans la partie centrale de l'État de Guerrero que celui qui veut devenir chasseur professionnel doit partir seul au sommet de la montagne, s'adresser à la croix qui la surplombe et « enchaîner plusieurs jeûnes » (*juntar varios ayunos*).

Point n'est besoin de s'étendre sur d'autres descriptions qui deviendraient vite répétitives. Nous rechercherons plutôt dans le modèle sibérien élaboré par Roberte Hamayon les hypothèses permettant d'expliquer les rituels de préparation et, notamment, l'abstinence sexuelle.

En Sibérie, en effet, le chasseur obtient ses proies de l'Esprit de la forêt, qui revêt l'apparence d'un grand cervidé. Or, il est impossible de prélever du gibier sans passer auparavant avec cet esprit une alliance conçue sur le modèle du mariage. Le donneur de gibier a des filles à marier, qu'il donne au chasseur. Ce dernier se conduit vis-à-vis de l'esprit en gendre et non en ravisseur, et cette relation permet de comprendre la raison d'être des règles de chasse : ne pas se vanter de sa chance et se tenir à l'écart de la féminité, en respectant l'abstinence sexuelle et des interdits portant sur le sang menstruel⁴.

Ce modèle éclaire des croyances et des fragments de mythes recueillis chez les Indiens. Il faut tout d'abord remarquer que la figure du maître des animaux existe bel et bien au Mexique. On la trouve sous l'aspect de l'esprit de la rivière, de sexe féminin, qui donne des poissons au pêcheur respectueux de l'abstinence ; et également sous celui de l'Esprit de la montagne, qui possède des troupeaux de cervidés et permet au chasseur d'en prélever sa part. Mais dans ce dernier cas, eu égard au fait que les Indiens sont prioritairement agriculteurs, on confond souvent cette entité avec Tlaloc, l'ancienne divinité aztèque de la fertilité qui, tapie à l'intérieur des collines, commande l'arrivée des pluies. Or, bien que tous deux soient localisés dans les montagnes et dans une certaine mesure identifiés l'un à l'autre, il convient de distinguer, du point de vue de leurs fonctions, entre le seigneur des animaux et celui de la fertilité.

Ces clés permettent d'expliquer le fragment de mythe recueilli par Françoise Neff dans un village mixtèque de l'État de Guerrero. Un jeune homme, dit-on, refusait de se marier. Mais, le jour de la Candelaria (2 février), il voit passer devant sa porte deux jeunes filles, et les suit, contrairement à ses habitudes solitaires. Celles-ci s'éloignent du village et parviennent au pied d'une haute montagne dans laquelle elles pénètrent. Le jeune homme entre avec elles et rencontre le père et la mère des demoiselles, deux énormes serpents qui lui donnent à manger de la chair humaine et deviennent ses beaux-parents. Le serpent charge son gendre de s'occuper de tous les animaux domestiques qui habitent l'intérieur de la montagne, car la prospérité des animaux élevés par les villageois à l'extérieur dépend de celle de ces bêtes des cavernes. L'année suivante, lorsque revient la fête de la Candelaria, le jeune homme sort de la montagne : il porte des sabots et des cornes de taureau⁵.

Cette histoire resterait mystérieuse si l'on n'y reconnaissait le maître des animaux, ici plus ou moins assimilé au Tlaloc précolombien à l'aspect ophidien, dont l'une des attributions réside désormais dans la garde des animaux d'élevage introduits par les Espagnols. Elle énonce très clairement l'existence d'une relation d'alliance entre le jeune homme et

3. CARRASCO 1960, pp. 95-98.

4. HAMAYON 1990, p. 375.

5. NEFF, dans BRODA 2001, pp. 357-358, et 2005, p. 66 sqq.

son beau-père, exclusive de relations sexuelles avec des humaines. Mais, toute entière préoccupée d'élevage bovin, elle ne parle pas de chasse. Cependant, ailleurs dans l'État de Guerrero, la séduction d'une jeune fille est assimilée à la traque du gibier⁶ et, dans celui d'Oaxaca, l'acte sexuel se nomme « tirer un cerf »⁷.

De plus, d'autres mythes associent l'abstinence sexuelle et la prédation. Ainsi, celui qui, en provenance de l'État de Veracruz, narre l'aventure d'un pêcheur qui rencontre Aachane, dame de l'Eau. L'esprit lui offre des poissons à condition qu'il n'ait pas de relations sexuelles avec sa femme. Comme il désobéit, il perd tous les poissons pêchés⁸. Les rapports sexuels hors mariage sont, pour le chasseur, encore plus proscrits, comme le montre l'interdiction qui lui est faite de donner de la viande à sa maîtresse⁹. Dans la municipalité tapanèque d'Acatepec, chaque village possède ses propres récits des calamités survenues à l'un de ses chasseurs, à la suite de la transgression de cette prescription. Ainsi, tel homme de Llano Grande qui donnait de la viande à sa seconde épouse s'égara lors d'une chasse et fut retrouvé errant dans la montagne comme un animal sauvage. Tel autre de Tres Cruces souffrant de désordres mentaux découvrit par divination que sa maîtresse, jalouse, avait écrasé un morceau de viande de chevreuil entre la meule à maïs et la terre.

Très courants dans tout le Mexique indien sont les récits qui présentent l'adultère de la femme du chasseur comme une transgression majeure. Ainsi, à Cuixinipa (municipalité d'Acatepec), un chasseur dont la femme donnait la viande à son amant fut attaqué par un serpent et ne dut la vie qu'au courage de son chien. Un autre municipalité a fourni un récit encore plus significatif¹⁰. Un chasseur avait coutume de tuer des cervidés dont la femme vendait la chair. En réalité, tous deux commettaient une transgression : la femme se livrait à l'adultère et l'homme chassait avec excès. Aussi, un jour, le chasseur fut-il conduit dans la montagne pour rencontrer un vieil homme qui lui demanda de travailler à son service pendant sept ans, afin de payer ses dettes. Il fut transformé en un grand cerf qui fut abattu par des chasseurs, puis ressuscita pour être tué à nouveau, et ceci durant sept années. Au bout de ce laps de temps, le maître des animaux lui annonça la fin de sa peine et le châtiement de son épouse : « Va chez toi, lui dit-il, tue un chevreuil en chemin et donnes-en à manger à ton épouse et à son amant ». Ceci fait, la femme fut piquée par un scorpion et son amant, par une vipère. Sept jours plus tard, le chasseur se présenta de nouveau dans la caverne du maître des animaux. Sa femme s'y trouvait, attachée, et violée par tous les cerfs mâles qui passaient. Le chasseur fut lié à ses côtés et toutes les biches qui entraient mangeaient un morceau de sa chair. Tel fut leur châtiement éternel.

Le récit est bâti sur le parallélisme entre deux transgressions : trop chasser, pour l'homme, équivaut à commettre l'adultère pour sa femme. Pour le comprendre, il faut savoir que, pour les Indiens du Mexique, tout être, humain ou divin, possède une double nature, masculine et féminine. Le maître des animaux est à la fois homme et femme ; le chasseur également qui, lui-même, est un homme, tandis que son épouse incarne sa part féminine. C'est pourquoi l'adultère de la femme a valeur de transgression de l'alliance conclue par le chasseur avec l'esprit de la montagne : c'est la part féminine du chasseur qui brise le contrat du point de vue sexuel (comme si l'homme enfreignait l'abstinence), tan-

6. HÉMOND 1996.

7. KATZ 1990.

8. HORCASITAS 1978, pp. 182-183, A7.

9. HÉMOND 1996.

10. JANSEEN 1994, pp. 285-286.

dis que sa part masculine en fait autant en chassant de façon excessive. Les animaux venimeux représentent les gardiens du gibier et tuent les chasseurs imprudents. Nombreux sont, dans tout le Mexique indien, les mythes mentionnant l'adultère de la femme du chasseur et son châtement par piqûre¹¹.

Pour en revenir aux rituels de pénitence, ceux-ci ont donc pour finalité de préparer le chasseur à prélever la part de gibier autorisée par l'esprit des animaux.

LA CHASSE

La réussite de la chasse est liée au respect des rituels qui précèdent. Elle débouche sur une « chance » plus générale. Lorsque, chez les Tlapanèques, la chasse rituelle est effectuée par le représentant municipal lors des cérémonies d'intronisation de janvier et de juin, son succès est de bon augure pour les responsables politiques, toujours guettés de multiples dangers.

De façon générale, on considère que le gibier n'est pas traqué pour être tué, mais « se donne de lui-même » (*se entrega solo*), sur l'ordre de l'Esprit des animaux. Si celui-ci n'est pas d'accord, le chasseur ne parviendra pas à abattre le moindre cervidé. On conte à Tres Cruces (mun. d'Acatepec) qu'un chasseur fit, une nuit, irruption au milieu d'un grand rassemblement de chevreuils mâles en rut, entourant une femelle. Malgré ses efforts, il ne put toucher aucun animal, car l'Esprit voulait que l'on respecte la période de reproduction.

L'ACCUEIL

Le chevreuil, qui représente l'animal sauvage le plus grand de ces régions et le gibier paradigmatique, se doit d'être accueilli par des rituels spécifiques. Chez les Tlapanèques d'Acatepec, on lui passe autour du cou un collier de huit fleurs ou feuilles roulées (cette offrande renvoie au nom donné au cerf en nahuatl dans le Guerrero central du xvii^e siècle : *chicomexochitl*, « Sept fleurs », selon Ruíz de Alarcón 1892, p. 166). Puis on encense l'animal avec la fumée de résine de *copal*; enfin, la femme du chasseur lui place dans la bouche huit bouchées de pâte de maïs trempée dans de la sauce de piment, et dépose devant lui un verre plein de soda – boisson susceptible de remplacer, dans les rituels, les breuvages alcoolisés. Remarquons que, dans une autre région de l'État de Guerrero, le gibier est posé sur l'autel familial où il reçoit prières et fumée d'encens¹².

Le rituel d'accueil, que j'ai filmé dans le municpe d'Acatepec (archives filmiques de D. Dehoue), correspond en tout point à celui qui est décrit au xvi^e siècle par le chroniqueur franciscain, fray Bernardino de Sahagún. Le texte narre le déroulement d'une fête précolombienne, dédiée à la divinité des chasseurs (Mixcoatl) et célébrée durant le mois de Quecholli, correspondant au mois d'octobre. Plusieurs hommes étaient sacrifiés en haut d'une pyramide, attachés comme s'ils étaient des chevreuils.

« En bas, près de l'endroit où l'on embrochait les têtes, se tenaient deux vieilles femmes nommées *teixamique*; elles disposaient de récipients remplis de *tamales* [pâte de maïs cuite à la vapeur] et d'une écuelle de sauce au piment et, lorsqu'on faisait descendre l'un de ceux qui avait été tués, on l'amenait auprès de ces vieilles, et celles-ci plaçaient dans

11. Voir par exemple WEITLANER 1977, pp. 112-117, chez les Chinantèques de l'Oaxaca; SCHEFFLER 1983, pp. 72-73, chez les Yaquis du Sonora.

12. HÉMOND 1996.

la bouche de chacun quatre bouchées de pain mouillé dans la sauce et aspergeaient leurs visages à l'aide de feuilles de canne mouillées dans de l'eau claire; puis ceux dont c'était la charge leur coupaient la tête et embrochaient celle-ci sur de longues perches, qui reposaient sur des pieux comme dans un râtelier.¹³»

Remarquer que le nom de ces vieilles femmes, orthographié *teixamique* dans le texte, doit sans doute être lu comme *teixnamique*, « celles qui vont à la rencontre des gens », « celles qui accueillent les gens ».

Cet accueil reproduit le schéma indien de l'invitation d'un hôte : passer autour du cou de celui-ci un collier de fleurs honorifique, l'encenser, l'asseoir à une table et lui servir nourriture et boisson. Il signifie que l'animal reçoit tous les honneurs dus à un invité. Il faut remarquer que celui qui prélève de la viande sans s'être, auparavant, livré à ce rituel, est promis à la mort. Lorsque j'ai assisté à l'arrivée du cervidé dans la demeure tlapanèque, l'un des chiens avait dévoré dans la montagne une partie du flanc de l'animal avant l'arrivée des chasseurs : d'après ceux-ci, cela allait inmanquablement provoquer sa mort.

En nous reportant au modèle sibérien, nous apprenons que l'âme du gibier doit être bien traitée, remerciée, invitée à susciter la visite d'un nouvel animal¹⁴. Mais pour comprendre comment, il faut passer au rituel suivant.

LA SÉPARATION DE LA VIANDE ET DES OS

Chez les Tlapanèques, le dépeçage suit immédiatement le rituel d'accueil. La tête et les sabots, considérés comme des ossements, sont séparés de la viande et rangés à part pour être, plus tard, emportés dans la montagne. Seule la chair est prélevée afin d'être consommée par les hommes après avoir été divisée en deux tas, l'un qui comprend les viscères, et l'autre, les muscles. Le découpage des morceaux et leur destination renvoient à trois « éléments naturels » divinisés – le Feu, l'Esprit des animaux et la Source –, auxquels sont adressées les trois parties de l'animal – la chair, les os et le contenu des tripes. Il faut préciser que la peau ne revêt actuellement aucune valeur particulière et peut être vendue.

Le Feu

Avant le repas des chasseurs, qui a lieu dans l'heure qui suit l'accueil du gibier, il est nécessaire de nourrir le foyer. Le maître de maison verse dans celui-ci le sang et les fragments des meilleurs morceaux du foie et du cuissot de l'animal. Il convient de souligner qu'avant le départ du chasseur, un rituel divinatoire lui a été consacré. Le chasseur a posé deux œufs face au foyer. Si l'œuf éclate sous l'effet de la chaleur, il en conclut que le pronostic est défavorable et qu'il doit renoncer à la chasse. En revanche, si le premier œuf se couche sur le sol à la façon d'un animal blessé, imité par le second, il peut partir confiant.

L'importance cynégétique du Feu est amplement confirmée par les textes anciens. Au ^{xvii}xviii^e siècle, le chroniqueur fray Diego Durán explique qu'avant de partir en chasse les

13. « *Estaban abajo, cerca del lugar donde espetaban cabezas, dos mujeres viejas, que llamaban teixamique; tenían cabe si unas jicaras con tamales y una salsa de molli en una escudilla, y en descendiendo a los que habían muerto, llevabanlos a donde estaban aquellas viejas, y ellas metían en la boca de cada uno de los muertos cuatro bocadillos de pan, mojados en la salsa, y rociabanles las caras con unas hojas de caña mojadas en agua clara; y luego les cortaban las cabezas los que tenían cargo de esto y las espetaban en unos varaes, que estaban pasados por unos maderos como en lancera* », SAHAGÚN 1985, L. II, chap. XXXIII, § 33, p. 142.

14. HAMAYON 1990, p. 400.

Indiens « invoquaient toutes les choses de la montagne, promettant au feu de lui sacrifier la viande grasse du gibier qu'ils prendraient, en la faisant brûler dans le foyer ¹⁵ ». Pour un prêtre qui, à la même époque, officiait en langue nahuatl dans le centre de l'actuel État de Guerrero, une partie des prières récitées avant la chasse s'adressaient au Feu ; on prévenait celui-ci : « Tu vas te réjouir en premier, tu vas voir en premier le sang chaud, le sang odorant, le cœur et la tête du saint Sept Fleurs [le chevreuil] qui vit dans la terre des dieux et que tu vas saisir ¹⁶ ». Dans la région tapanèque, le Feu est encore le premier à goûter à la chair du gibier.

L'Esprit des animaux

Si la viande est consommée, après que le Feu en ait prélevé sa part, la tête et les sabots, assimilés aux os, sont conservés dans un coin de la maison. Les os auxquels adhère la chair doivent être détachés aux articulations et il faut absolument éviter de les couper. Après qu'on les ait cuits et qu'on en ait consommé la viande, il convient de les conserver soigneusement dans un sac. Une ou plusieurs fois par an, le chasseur se rend dans la montagne pour y déposer ces résidus de cuisine.

Dans la municipalité étudiée (Acatepec), il existe, dans chaque village de 600 habitants, près d'une dizaine de dépôts d'ossements disséminés sur le territoire communal. Ceux-ci se trouvent sur le trajet des chevreuils, c'est-à-dire dans des sentiers d'accès particulièrement difficile. Chacun d'entre eux abrite un grand nombre de restes osseux, de têtes et de sabots, empilés les uns sur les autres depuis des siècles. En revanche, dans la municipalité voisine de Malinaltepec, le chasseur ne fait glisser dans la faille rocheuse que les têtes entourées de coton, parées de feuilles et de fleurs et surmontées d'offrandes de nourriture, pour les rendre au maître des animaux¹⁷. De tels dépôts ont été signalés dans d'autres régions de Mésoamérique¹⁸.

Ce rituel est censé assurer le renouvellement du gibier. Les os sont ainsi assimilés aux graines des céréales, à l'origine d'un nouveau départ de végétation. Les anfractuosités rocheuses, habitées par l'Esprit des animaux, représentent la matrice des bêtes sauvages et domestiques, comme les grottes de Tlaloc, dieu de la pluie et des montagnes, figurent celle des plantes cultivées.

La Source

L'estomac et les intestins requièrent un traitement spécifique, car leur contenu doit être conservé pour être enterré auprès d'une Source. À l'instar des os, le vert contenu des tripes renferme une partie de l'esprit des chevreuils ; rendre celui-ci à la Source, dont jaillit l'eau et la vie, est tout aussi nécessaire au renouvellement du gibier que le dépôt des os auprès de l'Esprit des animaux.

Cette partie du rituel, moins spectaculaire que celle qui précède, est susceptible d'aider à l'explication d'un épisode énigmatique, relaté par le chroniqueur Diego Muñoz de

15. « [...] *hacían una invocación general de todas las cosas del monte, haciendo promesa al fuego de la sacrificar, asando en él, la gordura de la caza que prendiesen* », DURÁN 1967, T. I, chap. 7.

16. « [...] *achtotipa tipaquiz, achtotipa tiquittaz in eztlí totonic, in eztlí àhuiac in iyol in itzontecón in ticcuiz in tlamacazqui chicome xochitl in teotlahuia* », RUÍZ DE ALARCÓN 1892, *Trat.* II, chap. 8, traduction de D. DEHOUE.

17. NEFF 2005, pp. 76-77.

18. BROWN 2005.

Camargo en 1571, à propos des battues réalisées par l'ensemble des hommes pour lutter contre la sécheresse.

« Lorsque survenaient des périodes de grande sécheresse et de stérilité de la terre, on convoquait dans des terrains connus une grande multitude d'hommes pour chasser : et ce jour-là, ceux-ci, au nombre de deux ou trois mille, apportaient une multitude d'arcs, de flèches et de filets et d'autres instruments de chasse, et allaient, selon l'ordre reçu, jeter leurs pièges et leurs lassos jusqu'à ce qu'ils trouvent le gibier – chevreuils, sangliers ou n'importe quelle autre sorte d'animal sauvage –, et lorsqu'ils l'avaient attrapé, cérémoniellement et solennellement ils ouvraient l'animal, lui extrayaient le cœur, puis l'estomac, et s'ils y trouvaient des herbes vertes, ou quelque grain de maïs ou de haricot poussé dans les broussailles [...] ils disaient que cette année serait très riche en aliments, et qu'il n'y aurait pas de famine. S'ils lui trouvaient le ventre plein d'herbes sèches, ils disaient que c'était le signe d'une mauvaise année et de famine, et devenaient tristes et malheureux¹⁹ ».

Ce texte confirme le rapport entre le contenu de la panse, l'eau et la fertilité connotées par la Source. Mais il suggère en outre l'existence d'une relation à double sens : si, d'une part, le retour du contenu des tripes à la Source assure le renouvellement de l'espèce animale, de l'autre, la découverte d'herbes vertes dans l'estomac protège contre le tarissement des points d'eau. Et l'on peut se demander si le but du rituel n'était pas de capturer le plus grand nombre d'animaux possible, de façon à enterrer auprès des sources le contenu revivifiant d'un grand nombre de panses.

C'est ainsi que, chez les Tlapanèques, le Feu, l'Esprit des animaux et la Source sont conjointement invoqués dans les rituels de chasse. Le modèle sibérien semble moins prolix, mais place, lui aussi, la séparation de la viande et des os au cœur du rituel cynégétique. Malgré l'alliance établie entre le chasseur et l'esprit des animaux, en dépit des règles de la prise, la chasse reste un meurtre avec la menace de vengeance qui s'ensuit. Aussi le rituel accompli sur le gibier mort représente-t-il une manipulation symbolique pour que le meurtre n'en soit plus un. Il ramène le fait de tuer à une simple prise de viande car, bien que cette dernière soit consommée, la vie se poursuit par l'intermédiaire des os. Le prélèvement du crâne est censé assurer l'apparition d'un nouvel animal. C'est la tête qui entend les remerciements, qui est invitée et bien traitée, car elle renferme l'âme. Les Sibériens possèdent ainsi la notion de l'existence d'un « stock d'âmes » qui doit rester constant pour une espèce donnée. Comptabilisés au sein de leur espèce, les animaux subissent un cycle : ils meurent, perdent leur viande, mais les ossements préservent leur principe vital qui assure leur renouvellement²⁰.

Notre description des rituels cynégétiques tlapanèques, enrichie par ceux pratiqués hier et aujourd'hui dans le Mexique central, renvoie donc au modèle élaboré par R. Hamayon. En Mésoamérique comme en Sibérie le chasseur établit avec le maître des animaux une alliance conçue sur le modèle de l'union matrimoniale ; il s'ensuit une assimilation entre

19. « Cuando hace grandes secas y esterilidad en la tierra, hacen llamamiento general en algunos montes conocidos para un día señalado, gran muchedumbre de gentes para cazar : y para este día, llevaban gran muchedumbre de arcs y flechas y redes y otros instrumentos de caza, a lo cual se juntaban dos y tres mil indios, e iban por su orden echando sus enredos y cercos hasta que topaban con la caza de venados o jabalies u otro cualquier género de animal indoméstico, y alcanzada, con gran ceremonia y solemnidad, abrían el tal animal y le sacaban el corazón, y luego le sacaban la panza, y si en ella le hallaban yerbas verdes o algún grano de maíz o frijol nacido dentro del buche [...] decían que aquel año había de ser abundantísimo de panes, e que no había hambre. Si le hallaban el vientre con yerbas secas, decían que era señal de mal año y de hambre, y se volvían tristes y sin ningún contento », MUÑOZ CAMARGO 1998, pp. 161-162.

20. HAMAYON 1990, p. 397.

la proie et la femme, la prédation et l'acte sexuel, ainsi que la prohibition, pour le chasseur, des relations sexuelles, de l'adultère et du prélèvement excessif de gibier. Les rituels qui suivent la chasse prévoient, dans les deux zones géographiques, l'accueil honorifique de l'animal et la séparation de la viande et des os, seule la première étant consommée.

Cependant, le cas mésoaméricain débouche sur des questionnements propres à cette zone, marquée, comme nous l'avons noté, par la longue coexistence entre la chasse et l'agriculture. L'un des points sur lesquels il conviendrait de réfléchir concerne la relation entre le maître des animaux sauvages et celui de la montagne et de la pluie. Avant la Conquête espagnole, la divinité chasserresse était une entité astrale appelée Mixcoatl ou « Serpent des Nuages », tandis que le dieu de la pluie nommé Tlaloc était niché au cœur des montagnes et des cavernes. On peut, cependant, s'interroger sur les relations entre ces êtres, dans la mesure où, de nos jours, les Indiens tlapanèques imaginent l'existence d'une parenté entre l'Esprit des animaux habitant des anfractuosités remplies d'ossements et l'Esprit de la pluie résidant dans les cavernes. Les montagnes jouent, de ce fait, le rôle de matrice de tous les êtres vivants – sauvages ou domestiques – et de tous les végétaux cultivés.

De la même façon, il est fréquent que les croyances et les récits modernes assimilent le chevreuil (gibier par excellence) et le maïs (principale céréale cultivée). Ainsi, dans l'État de Guerrero, les cervidés connotent la saison des pluies, durant laquelle on pratique l'agriculture. Il y a à cela de bonnes raisons, car les biches font naître leurs petits dans des cavernes au mois d'août et, lorsque des trombes d'eau se déversent, on dit que « les chevreuils mettent bas » (*están pariendo los venados*)²¹. En outre et de façon générale, la mythologie des Indiens mexicains calque les récits de l'invention du maïs sur ceux de la pratique cynégétique. En effet, l'agriculteur épouse souvent des demoiselles-maïs, comme le chasseur, des filles-biches. Chez les Huichols, le cervidé, le maïs et le cactus hallucinogène nommé *peyote* occupent une position symbolique équivalente.

Ces éléments devraient être rapprochés des rituels de chasse qui tendent à traiter de la même façon l'os animal et la graine végétale, renvoyant à un symbolisme de l'os étudié dans un autre contexte par Brotherston (1994). Comme nous l'avons vu, la prolifération du gibier et des plantes cultivées dans les friches et les champs dépend de leur reproduction souterraine à l'intérieur des montagnes, sous l'égide des maîtres des animaux et de la pluie. Dans ce contexte, l'enterrement des crânes dans les failles des collines peut être considéré comme l'équivalent de l'enfouissement des graines dans la terre – deux actes prometteurs de fertilité animale et végétale. Selon nous, c'est le fait de poser la spécificité de la relation entre chasse et agriculture dans cette région du monde qui permet d'ouvrir de nouvelles pistes de recherche.

Bibliographie

- BROTHERSTON G. (1994), « Huesos de muerte, huesos de vida », *Cuicuilco*, 1 (México, nueva época), pp. 85-98.
- BROWN L. A. (2005), « Planting the bones, hunting ceremonialism at contemporary and nineteenth-century shrines in the Guatemalan Highlands », *Latin American Antiquity*, XVI (2), pp. 131-146.

21. HÉMOND 1996.

- CARRASCO P. (1960), *Pagan rituals and beliefs among the Chontal Indians of Oaxaca, Mexico*, Anthropological Records, 20 (3), Berkeley and Los Angeles, University of California Press.
- DURÁN fray D. (1967), *Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de Tierra Firme*, México, Porrúa, 2 vol.
- HAMAYON R. (1990), *La Chasse à l'âme*, Paris, Société d'ethnologie.
- HÉMOND A. (1996), « Pratiques cynégétiques et nouveaux discours écologiques chez les Nahuas du Balsas (Mexique) », *Journal d'Agriculture Traditionnelle et de Botanique Appliquée*, n° spécial « Ethnozoologie », Laboratoire d'Ethnobiologie-Biogéographie, Muséum National d'Histoire Naturelle, 38 (2), pp. 269-288.
- HORCASITAS F. (1978), « La narrativa oral nahuatl (1920-1975) », *Estudios de Cultura Nahuatl*, 13, pp. 177-209.
- JANSEN M. (1994), *Calendario de pronósticos y ofrendas. Libro explicativo del llamado Códice Cospi*, México, Fondo de Cultura Económica.
- KATZ E. (1990), *Des racines dans la terre de la pluie. Identité, écologie et alimentation dans le haut pays mixtèque*, Thèse de Doctorat, Université Paris X-Nanterre.
- KATZ E. (1996), « Les ressources alimentaires de la forêt dans une région tropicale de montagne : le haut pays mixtèque (Mexique) », in HLADIK C. M., HLADIK A., PAGÉZY H., LINARES O. F. et FROMENT A., éd., *L'alimentation en forêt tropicale : interactions bioculturelles et perspectives de développement*, Paris, UNESCO, vol. 1, chap. 20, pp. 101-114.
- MUÑOZ CAMARGO D. (1998), *Historia de Tlaxcala (Ms. 210 de la Biblioteca Nacional de París)*, Mexico, Gobierno del Estado de Tlaxcala/CIESAS-Universidad Autónoma de Tlaxcala.
- NEFF F. (2001), « La Lucerna y el Volcán Negro », in BRODA J., IWANISZEWSKI S. et MONTERO A., *La montaña en el paisaje ritual*, Mexico, CONACULTA-INAH, pp. 353-374.
- NEFF F. (2005), *Mouvement et intensité dans la pensée indienne. Mythes et rituels de l'État de Guerrero, Mexique*, Thèse de Doctorat, Université Paris X-Nanterre.
- RÍOS M., ed. (1994), *Los zapotecos de la Sierra Norte de Oaxaca*, Mexico, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Fondo Estatal para la Cultura y las Artes, CIESAS.
- RUÍZ DE ALARCÓN H. (1892), *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viven entre los indios naturales desta Nueva España, Año 1627*, México, Imprenta del Museo Nacional.
- SAHAGÚN fray B. de (1985), *Historia general de las cosas de Nueva España*, Mexico, Porrúa.
- SCHEFFLER L. (1983), *La literatura oral tradicional de los indígenas de Mexico*, México, La Red de Jonas, SEP.
- WEITLANER R. (1977), *Relatos, mitos y leyendas de la Chinantla*, México, Instituto Nacional Indigenista (Serie Antropológica Social, 53).