

# LE CHICHIHUALCUAUHCO, LA RÉSURRECTION ET LA RENAISSANCE DANS LA PENSÉE AZTÈQUE

Nathalie RAGOT \*

Cet article présente une analyse des informations écrites et iconographiques concernant le Chichihualcuauhco, un des au-delàs aztèques dont la particularité était d'être réservé aux enfants morts en bas-âge. En précisant les liens étroits que ce lieu entretenait avec les autres séjours des défunts nous serons conduit à nous interroger sur la place occupée et sur les formes développées par les notions de résurrection et de renaissance dans la pensée aztèque.

MOTS CLEFS : Mexique central, aztèque, religion, ethnohistoire, au-delà.

*El Chichihualcuauhco, la resurección y el renacimiento en el pensamiento azteca*

Este artículo propone un análisis de los datos escritos y iconográficos sobre el Chichihualcuauhco, unos de los más-allas aztecos que tenía por particularidad de estar reservado a los niños de pecho fallecidos. Precizando los lazos estrechos que este lugar mantenía con las otras mansión de difuntos llegaremos a preguntarnos sobre el espacio ocupado y los rasgos desarrollados por las nociones de resurección y de renacimiento en el pensamiento azteca.

PALABRAS CLAVES : Mexico central, azteca, religión, ethnohistoria, más-allá.

*The Chichihualcuauhco, the resurrection and the rebirth in the aztec's thought*

This article presents a detailed analysis of written and iconographical information on the Chichihualcuauhco, one of the aztecs' otherworlds dedicated to dead new-borns. While precisising tied links between that place and the other afterdeath places, we will research on the space occupied and on the aspects taken by ressurection and rebirth notions in the aztec's thought.

KEY WORDS : Central Mexico, aztec, religion, ethnohistory, otherworld.

\* Docteur en anthropologie religieuse, Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris. Adresse électronique : [nathalie.ragot@wanadoo.fr](mailto:nathalie.ragot@wanadoo.fr).

Les Aztèques, installés dans le Bassin de Mexico du XIII<sup>e</sup> siècle de notre ère jusqu'à l'arrivée des Espagnols au XVI<sup>e</sup> siècle, ont, à l'égal de leurs prédécesseurs et de leurs

contemporains en Mésoamérique, développé une riche et complexe conception de la mort et de son devenir : l'au-delà. La mort n'était pas une fin mais le début d'une autre existence qui se déroulait dans l'autre monde. Après un pénible voyage de quatre années sur les chemins de l'inframonde, où ils devaient affronter diverses épreuves, les défunts se partageaient entre plusieurs au-delàs en fonction de leur façon de mourir, celle-ci pouvant être influencée par le comportement durant la vie de l'individu (Graulich 1980, pp. 261-264 ; López Austin 1984 T1, pp. 385-387 ; Ragot 1999, pp. 80-90). Les uns restaient au Mictlan, « lieu de la mort » ou « lieu des morts », sombre inframonde dominé par la souillure. Les plus méritants gagnaient des séjours plus agréables. Le Tlalocan, « lieu de Tlaloc », le vert « paradis » du dieu de la pluie et de ses aides, les Tlaloque, où tous les fruits de la terre poussaient en abondance, accueillait ceux qui avaient péri d'une manière ou d'une maladie en rapport avec l'eau (noyade, hydropisie, goutte, lèpre, foudroiement). Le Cincalco, « lieu de la maison du maïs », cité par quelques sources seulement, apparaît comme un doublet du Tlalocan, un lieu dominé par un lunaire Huemac où allaient, peut-être, les suicidés. Le Cihuatlampa, « dans la direction des femmes », au-delà occidental de l'après-midi était l'au-delà des guerrières et des femmes mortes en couches. Le Ichan Tonatiuh Ilhuicac, « ciel de la maison du soleil », était destiné aux vaillants, aux guerriers morts au combat ou sur la pierre des sacrifices (*Codex de Florence* 1950-1981 III, pp. 41-47, VI, pp. 13, 113-116, 161-163 ; Sahagún 1992, pp. 205-208, 356-357, 380-381 ; Motolinía 1971, pp. 306-307 ; *Codex Vaticanus A* 1965, pp. 10-11, pl. 2 ; Torquemada 1986, pp. 528-530 ; Landa 1986, p. 60)<sup>i</sup>. Un dernier lieu était réservé aux nourrissons et aux enfants morts en bas âge, le Chichihualcuahco, et c'est à son étude que sont consacrées ces pages. Nous commencerons par définir les éléments caractéristiques de cet endroit pour nous intéresser ensuite aux liens qu'il présente avec les autres au-delàs. Cette approche nous conduira à nous interroger sur les notions de résurrection et de renaissance dans l'au-delà. Les anciens Mexicains avaient-ils intégré dans leurs croyances la possibilité

d'une autre vie terrestre ou les formes de renaissance qui s'offraient aux défunts étaient-elles limitées à l'autre monde ?

## L'AU-DELÀ DES ENFANTS

Deux sources écrites du XVI<sup>e</sup> siècle mentionnent la croyance, chez les Aztèques, en un endroit réservé à ceux que la mort fauchait dans la plus tendre enfance, un au-delà pour les nourrissons et les enfants morts « [...] sans avoir usage de la raison » et sans avoir connu ni le vice ni le péché (*Codex Vaticanus A* 1965, p. 16, pl. 4 ; *Codex de Florence VI* 1950-81, p. 115 ; *Primeros Memoriales* fol. 84v<sup>o</sup> 1905, p. 112 ; 1997, p. 178). C'est leur pureté, leur méconnaissance de la souillure terrestre<sup>ii</sup> (López Austin 1984 T1, p. 359 ; Ragot 1999, pp. 87-90) qui leur assurait ce séjour particulier. Ils ne restaient pas au Mictlan mais rejoignaient un endroit nommé, selon les textes, Chichihualcuauhco, le « lieu de l'arbre nourricier »<sup>iii</sup>, Chichihualquauitl, « arbre nourricier » (*Codex Vaticanus A* 1965, pp. 16-17, pl. 4), Tonacaquauhtitlan, « arbre de notre subsistance » (*Codex de Florence VI* 1950-81, p. 115) ou Xochitlapan, « terre de jardins » (*Primeros Memoriales* fol. 84v<sup>o</sup> 1905, p. 112 ; 1997, p. 178). Ces appellations sont construites sur l'élément principal de ce lieu et sur sa fonction : un grand arbre feuillu des branches duquel coule du lait dont se nourrissent les bébés. Les informateurs de Sahagún décrivaient le lieu en ces termes : « [...] On dit que là-bas est dressé l'arbre nourrice que têtent les petits enfants. Sous lui les enfants font du bruit avec leurs bouches débordantes de lait » (*Primeros Memoriales Ibid.*). La planche 4 du *Codex Vaticanus A* (1965, p. 16 ; Figure 1) fournit une belle illustration de ce propos.

La croyance en un destin particulier réservé aux enfants défunts a remarquablement persisté dans l'imaginaire des Indiens du Mexique contemporain. Cette continuité a sûrement été facilitée par le fait que la doctrine chrétienne réserve également une place à part aux enfants morts avant d'être baptisés, les limbes, lieu de félicité où ils séjournent dans l'attente du Jugement Dernier et de la résurrection. Aujourd'hui, la conception d'un arbre à lait qui alimente les petits défunts dans l'au-delà est encore présente, même si certains éléments manifestement chrétiens s'y sont glissés. Les Nahuas d'Atla, par exemple, croient que les bébés non baptisés vont aux limbes où se dresse un grand arbre feuillu d'où coule du lait dont ils s'abreuvent pour l'éternité (Montoya Briones 1964, p. 165). D'après les Nahuas de Tlaxcala, les âmes des enfants morts vont directement au *chichihuacuaco*, où se dressent des arbres dotés de seins que les enfants têtent pour se nourrir (Nutini 1988, p. 323). Dans l'isthme de Veracruz, les Nahuas pensent que les bébés vont au céleste *yahuijxochicuidarotijoco*, où ils surveillent les jardins paradisiaques (Münch Galindo 1994, p. 137). Pour les Chontals, les enfants défunts vont auprès de la lune et sont nourris par l'arbre de la lune (Carrasco 1960, p. 112). Selon les Tzotzils de Chamula, les bébés qui meurent avant d'avoir été sevrés sont déposés dans un grand arbre céleste doté de nombreux seins qu'ils têtent en permanence (Thompson 1982, pp. 364-365).

Mis à part ses différents noms préhispaniques, quelques éléments de description et des exemples contemporains qui attestent de sa persistance dans le temps et l'espace, on connaît peu de choses du Chichihualcuauhco. Par exemple, rien n'est précisément dit sur sa localisation ni sur sa création. Il est cependant possible d'enrichir nos connaissances sur cet au-delà et d'en préciser certains aspects en étudiant ses relations avec les autres séjours des défunts auxquels il apparaît lié de multiples manières.

Depuis longtemps on a placé le Chichihualcuauhco dans le Tamoanchan (León-Portilla 1993, pp. 208-209 ; Clendinnen 1995, p. 191 ; Mc Keever Furst 1995, p. 25 ; Gonzáles Torres 1975, p. 38). La présence du grand arbre nourricier établit un premier parallèle avec le Tamoanchan, dont un des symboles les plus évocateurs est justement un arbre fleuri (*Codex Telleriano-Remensis* 1964, p. 222, pl. 23 ; *Codex de Florence* II 1950-81, p. 238). Mais c'est surtout une description du destin de ces petits défunts qui accrédite cette localisation : « [...] Ils vont à la maison de Tonacatecuhtli, ils vivent dans le jardin de Tonacatecuhtli, ils sucent les fleurs de Tonacatecuhtli, ils vivent par l'arbre de Tonacatecuhtli, par lui ils sucent [les fleurs] » (*Codex de Florence* VI 1950-81, p. 115). Tonacatecuhtli était un autre nom d'Ometeotl et sa demeure était le Tamoanchan (*Codex Vaticanus A* 1965, p. 9, pl. 1 ; Seler 1990-96 T5, pp. 16-17 ; Nicholson 1971, pp. 410-411). C'était au Tamoanchan que Tonacatecuhtli et Tonacacihuatl produisaient l'étincelle de vie qui irait animer tout futur bébé (Sahagún 1992, pp. 369, 392, 398 ; *Codex de Florence* VI 1950-81, p. 141). Ce « retour » des enfants défunts à leur lieu d'origine a conduit certains à en déduire qu'ils devaient se réincarner. Nous y reviendrons en détail.

Confondu avec le Tamoanchan, le Chichihualcuauhco se fondait également avec le Tlalocan (León-Portilla 1972, pp. 84-85 ; La Garza 1990, p. 100), ce dernier étant d'ailleurs également proche du Tamoanchan (Anderson 1988, p. 153 ; Ragot 1999, p. 317). Un passage incomplet des *Primeros Memoriales* raconte l'extraordinaire aventure d'une femme morte de diarrhée et enterrée. Dans sa tombe un jeune homme vient la chercher pour la conduire au Tlalocan. Là, Tlaloc lui montre son royaume et elle voit « [...] à part [des autres] les enfants des nobles qui sont morts quand ils étaient encore enfants, allongés ensemble » (*Primeros Memoriales* fol. 84v° 1905, p. 112 ; 1997, p. 182). À leur mort les enfants n'étaient pas incinérés mais enterrés, tout comme ceux qui rejoignaient l'au-delà de Tlaloc (*Codex de Florence* VI 1950-81, p. 116 ; Sahagún 1992, p. 357). Le lieu de leur enterrement était

d'ailleurs tout à fait particulier puisque leurs dépouilles étaient déposées au pied des silos à grains (*Ibid.*). Or, un silo à grains est un *cincalli*, « maison du maïs », et ce lieu de sépulture établit une relation entre le Chichihualcuauhco et le Cincalco, « lieu de la maison du maïs ». Selon les informateurs de Sahagún, si les enfants étaient enterrés près des silos à grains, c'était pour signifier qu'ils allaient dans un bon et riche endroit (Sahagún 1992, p. 357 ; *Codex de Florence* VI 1950-81, p. 116), le grenier terrestre renvoyant symboliquement à la richesse du grenier de l'autre monde qu'était le Cincalco<sup>iv</sup>. Notons que cette pratique apparaît également dans un contexte rituel où elle revêt une tout autre signification. Selon le *Codex Vaticanus A*, à la fin des cérémonies qui célébraient le mois Huey Tozoztli, « [...] ils sacrifiaient un enfant au dieu de l'eau et ils le mettaient sous le maïs afin que la récolte de l'année ne s'abîme pas » (1965, p. 136, pl. 58). Ce pouvoir protecteur dont on investissait le jeune sacrifié à Tlaloc s'appliquait peut-être aussi aux bébés défunts, même si, faute de données, on ne saurait pousser très loin cette idée.

De façon plus inattendue, le Chichihualcuauhco affiche également des relations avec le solaire Tonatiuh Ilhuicac, l'au-delà des guerriers morts au combat (*Codex de Florence* III 1950-81, p. 49 ; VI, p. 162). Un passage du *Codex de Florence* associe les enfants morts à l'astre diurne :

« [...] Et les bébés, les enfants, ceux encore oisillons, encore tendres, ceux qui ne connaissent rien, seront faits de précieuses pierres vertes, seront faits de précieuses turquoises, dans les cieux, dans la maison du soleil [*in iluicac in tonatiuh ichan*]. Ces cœurs sont de véritables précieuses pierres vertes, de véritables précieuses turquoises, de véritables précieuses turquoises bien polies, qui seront données au soleil » (*Codex de Florence* VI 1950-81, p. 38).

Ces quelques lignes pourraient, comme le suggère Arthur Anderson, se rapporter aux enfants sacrifiés (1988, p. 152). Toutefois, à notre connaissance, il n'est nulle part fait mention de sacrifice de nourrissons ou de très jeunes enfants, et encore moins en l'honneur du

soleil. Dans le passage équivalent de l'*Histoire des Choses de la Nouvelle Espagne*, Sahagún parle explicitement des « [...] tendres enfants qui meurent à la guerre » (1992, p. 318). Il pourrait alors s'agir des enfants décédés à la naissance, l'accouchement étant comparé à une bataille (Molina 1992, fol. 54r°). La femme morte en couches, on le sait, était assimilée à une guerrière tombée sur la champ de bataille avec un prisonnier dans son ventre (*Codex de Florence* VI 1950-81, pp. 161, 179). Peut-être considérait-on que ce dernier allait, en tant que prisonnier de guerre tombé au combat, dans l'au-delà du soleil. Une autre interprétation consisterait à identifier la Maison du Soleil, mentionnée dans l'extrait du *Codex de Florence*, au Cihuatlampa. L'au-delà des femmes mortes en couches était aussi une « Maison du Soleil », même s'il s'agissait du soleil de la seconde partie du jour, lequel affichait alors des traits lunaires marqués (Graulich 1980, p. 256 ; Ragot 1999, pp. 400-405).

Autre fait intéressant à relever : les similitudes entre les occupations post-mortem des petits enfants et celles des habitants de l'au-delà du soleil, les guerriers morts et les sacrifiés. Ces derniers, après avoir accompagné le soleil matinal, se transformaient en oiseaux et en papillons aux multiples couleurs pour aller butiner les fleurs des jardins célestes et terrestres (*Codex de Florence* III 1950-81, p. 49 ; VI, p. 13, 163 ; Sahagún 1992, p.381). Les poésies décrivent abondamment les âmes-oiseaux des guerriers voletant autour d'un arbre qui n'est autre que celui de Tamoanchan :

« [...] Entrelacé est l'arbre fleuri ouvrant là ses corolles, dans ta maison, ô dieu. Viennent là divers oiseaux, ils sucent là le miel et ils parlent aussi. Précieux oiseau grelot [...]. L'oiseau d'or, l'oiseau rouge-noir. Là, la guacamaya vole : Ceux-là sont les princes ! » (*Romances...* fol. 12r° 1964 T1, pp. 31-33. Aussi fol. 1r°, 3r°, 11r° *Ibid.* pp. 2, 7, 29-31).

« [...] De Tamoanchan où se dresse l'Arbre Fleuri, viennent nos rois, toi Montezuma et Totoquiuhatzin » (*Cantares Mexicanos* fol. 17v°, 1965 T2, pp. 7-8 ; 1985, p. 185).

« [...] Là ! Un arbre à fleur est planté auprès du tambour. Le quetzaliquechol est dedans. C'est Nezahualcoyotl. Il est comme un oiseau, butinant les fleurs, heureux avec ces fleurs » (*Ibid.* fol.19r°, 1985, p. 191 ; 1965 T1, p. 14. Aussi fol. 1v°, 6v°, 10r°, 17v°, 19v°, 1985, pp. 137, 151, 162, 187, 191).

Les guerriers volaient autour de l'arbre de Tamoanchan et butinaient le miel des fleurs comme les nourrissons tétaient les feuilles de l'arbre. Dans l'au-delà, les enfants étaient

qualifiés d'oiseaux et, comme les guerriers, se régalaient du nectar des fleurs. Jill Mc Keever Furst remarque que, sur la planche 4 du *Codex Vaticanus A* (Figure 1), les petits enfants, en dépit de leur apparence humaine, ont une attitude comparable à celle des colibris ou des papillons suçant le nectar des fleurs (1995, pp. 26-27). On disait d'ailleurs des petits enfants défunts, « [...] des bébés, des enfants, ceux encore oisillons<sup>v</sup> » (*Codex de Florence VI* 1950-81, p. 38), qu'ils étaient « [...] où il y a toutes sortes d'arbres, de fleurs et de fruits ; ils vivent là comme des *tzintzones*, qui sont des petits oiseaux de diverses couleurs qui sucent les fleurs des arbres » (Sahagún 1992, p. 357)<sup>vi</sup>. Butiner les fleurs ou téter des feuilles sont deux images d'un même concept : se nourrir au sein de l'arbre nourricier.

Guerriers et enfants avaient en définitive un destin similaire dans l'au-delà : à un moment donné, ils se croisaient dans les jardins de Tamoanchan où ils se délectaient du miel des fleurs et du nectar de l'Arbre de Vie. Textes et poèmes placent d'ailleurs aussi bien les guerriers que les enfants défunts dans le Xochitlapan, « terre de jardins » (*Primeros Memoriales* fol. 84v°, 1905, p. 112 ; 1997, p. 173 ; *Cantares Mexicanos* fol. 1r°, 1985, p. 134).

Un fait étonnant mérite d'être mentionné. L'illustration du *Codex Vaticanus A* (Figure 1) représente l'arbre du Chichihualcuauhco avec les nourrissons tout autour, la bouche ouverte et les mains tendues vers la manne qui tombe des feuilles, mais à gauche de l'image, se détache une représentation de Tezcatlipoca doté, en guise de pied gauche, d'un serpent et du glyphe de l'eau et du feu sortant d'un miroir. Le dieu est représenté comme un guerrier muni de ses armes (propulseur, bouclier et flèches). L'association entre le Seigneur au Miroir Fumant et l'au-delà des enfants que suggère cette planche est étonnante. José Corona Nuñez, qui commente l'édition de 1965 de ce codex, suppose que le *tlacuilo* a fait une erreur en dessinant Tezcatlipoca sur cette page, parce qu'il avait oublié de le mettre sur la planche précédente où apparaissent les seigneurs de l'inframonde (*Codex Vaticanus A* 1965, p. 16). Cependant,



Tezcatlipoca apparaît bien sur la planche précédente mais sous le nom d'Ixpuzteque, « Diable boiteux », avec une patte de dindon, un de ses animaux nahual, en guise de jambe (*Ibid.* pp. 12-14, pl. 2-3). Pour Eloise Quiñones Keber, la présence de Tezcatlipoca signifie qu'il règne sur le Chichihualcuauhco. Selon elle, « [...] bien qu'il ne soit pas identifié comme le seigneur de ce royaume, l'inclusion de cette figure suggère qu'il était placé là pour présider sur cette région, comme Ometeotl et les quatre couples de divinités exercent leur domination sur les deux royaumes décrits dans les premiers folios » (1995, p. 188). On peut lui opposer malgré tout que rien n'indique ou ne justifie, à notre connaissance, un lien entre Tezcatlipoca et les disparus destinés au Chichihualcuauhco<sup>vii</sup>. Néanmoins, la déduction est intéressante et elle peut nous aider à formuler une hypothèse sur la présence de Tezcatlipoca en ces lieux. Nous avons constaté que le Chichihualcuauhco pouvait se fondre avec le Tamoanchan, lequel est dominé par la figure d'Ometecuhtli, « Seigneur deux », le principe créateur, autrement nommé Ometeotl, Tonacatecuhtli ou la divinité suprême (Seler 1990-1996, T4, pp.16-17 ; León-Portilla 1993, pp.164-171 ;). Or, Ometecuhtli partage de nombreux points communs avec Tezcatlipoca<sup>viii</sup> et les deux divinités sont parfois assimilées (León-Portilla 1993, pp.164-171 ; Olivier 1997, pp. 30, 64-65 ; Nicholson 1971, p. 412). Cette étroite relation pourrait-elle nous laisser supposer que sur la planche 4 du *Codex Vaticanus A*, au pied de l'arbre du Chichihualcuauhco, c'est un Tezcatlipoca représentant Ometecuhtli qui est figuré ? Les arguments pour étayer cette hypothèse sont faibles, mais nous devons signaler que la divinité suprême ne faisait en général l'objet d'aucun culte et n'était pas représentée (*Ibid.*). Néanmoins, on peut arguer à l'encontre de ce dernier argument que Ometecuhtli/Tonacatecuhtli apparaît sur la première page du *Codex Vaticanus A*, dominant les différents étages céleste, et que, par conséquent, on s'expliquerait mal pourquoi le *tlacuilo* ne l'aurait pas représenté une seconde fois.

## MÉTÉMPYCOSE ET RÉSURRECTION

Les liens évidents que présente le Chichihualcuauhco avec le Tamoanchan, le lieu de la création par excellence, ont conduit certains chercheurs à supposer que les enfants défunts pouvaient bénéficier d'une seconde vie. Ils retournaient auprès de leur créateur dans le Chichihualcuauhco-Tamoanchan pour être ensuite renvoyés sur terre, chacun de nouveau déposé dans un sein maternel (López Austin 1984 T1, p. 359 ; Matos Moctezuma 1975, p. 74 ; Clendinnen 1995, p. 191 ; Brundage 1985, p. 191). Un témoignage recueilli chez les Nicaraos semble aller dans le sens d'une croyance en la réincarnation des petits défunts : « [...] Les enfants qui meurent avant d'avoir mangé du maïs ou avant d'avoir cessé de téter doivent ressusciter et retourner à la maison de leurs parents, et leurs parents les reconnaîtront et les soigneront ; et les vieux qui meurent ne peuvent pas revenir ni ressusciter » (1945 T11, p. 73). Les données rassemblées sur le plateau central sont cependant loin d'être aussi explicites. Examinons-les.

Une strophe du chant sacré de Tlaloc est bien connue, depuis son interprétation par Ángel María Garibay, comme étant un possible témoignage de réincarnation :

« [...] Dans quatre années  
Nous serons enlevés  
Ignorants  
Plus comptés parmi les hommes  
Dans le pays des décharnés  
Dans la maison de plumes de quetzal  
Où ensemble se réjouissent  
Les créatures de celui qui fait les hommes  
Allés dans tous les endroits  
Atteindre tous les endroits  
A Poyauhtlan  
Avec des sonnailles de brumes  
Emmenés au Tlalocan »

(*Codex de Florence* II 1950-81, p. 225 ; voir également les traductions de Seler 1990-96 T3, pp. 239-241 et Garibay 1995, pp. 51-52).

Selon l'érudit mexicain, il serait question, dans cet extrait, de jeunes victimes sacrifiées en l'honneur de Tlaloc qui allaient à la région du mystère pour en revenir après quatre années, la transmigration se réalisant dans le *ximoayan* qu'il identifie à la demeure de Tlaloc (Garibay 1992, p. 143). Et il en conclut que « [...] les enfants qui mouraient dans les fêtes de Tlaloc étaient heureux ; un jour ils reviendraient sur la terre, après avoir vécu quatre années dans le beau et joyeux Tlalocan » (*Ibid.* 1995, p. 64). Son assimilation du *ximoyan* à la demeure de Tlaloc est surprenante puisque le terme de *ximoayan*, qu'il traduit justement par « où sont les décharnés », désigne généralement le Mictlan et renvoie aux rigueurs de ces chemins qu'affrontent les défunts (*Codex de Florence* III 1950-81, p. 42 ; *Cantares Mexicanos* fol. 14r°, 34r°, *passim* 1985, pp. 173, 243 ; *Romances...* fol. 7r°, 11r°, 14r°, *passim*, 1965, pp. 18, 30, 35 ; Baudot 1996, p. 264 ; Bierhorst 1985, p. 40 ; Karttunen 1983, p. 325 ; Ragot 1999, p. 240). En réalité, nous pensons que ce passage ne fait nullement référence à une quelconque métempsycose mais indique simplement que les élus de Tlaloc passaient par l'inframonde, comme tous les autres défunts, avant de rejoindre le Tlalocan. Eduard Seler avait déjà noté que les quatre années auxquelles se réfère l'hymne correspondent au temps de « l'état préliminaire » par lequel passe l'esprit du défunt avant d'atteindre sa destination finale dans le Mictlan, la Maison du Soleil ou le Tlalocan (1990-96 T3, p. 245). Ce laps de quatre années correspond au temps nécessaire au défunt pour accomplir son voyage dans l'inframonde (*Codex de Florence* III 1950-81, pp. 43-44) et la mention du passage par « tous les endroits » pourrait renvoyer aux différentes étapes dudit voyage (*Ibid.* ; Sahagún 1992, p. 206 ; *Codex Vaticanus A* 1965, pp. 10-11, pl. 2 ; Ragot 1999, pp. 209-210). Suivant notre analyse, c'est seulement après ce délai de quatre années que le défunt allait au Tlalocan comme le montrent d'ailleurs la première et la dernière ligne de cette strophe : « [...] Dans quatre années nous serons enlevés. [...] Emmenés au Tlalocan ».

Une autre référence a été prise comme une allusion à une possible réincarnation des enfants ; il s'agit d'un commentaire du Père Ríos où il fait le rapprochement entre la croyance indigène sur le Chichihualcuauhco et les limbes et affirme que le diable a induit en erreur les Indiens en leur faisant croire que les enfants morts devraient repeupler le monde après sa troisième destruction (*Codex Vaticanus A* 1964, p. 16, pl. 4). Si l'idée du peuplement d'une nouvelle ère à partir des restes d'une humanité antérieure détruite est bien préhispanique, comme le prouve le mythe de création du dernier soleil (*Leyenda de los Soles* 1945, p. 120 ; 1992, pp. 145-146), le fait que seuls les petits enfants seraient concernés n'est confirmé par aucune autre source.

Plus pertinentes apparaissent toutefois quelques lignes des *Primeros Memoriales* à propos du récit, déjà mentionné, d'une femme morte et enterrée qu'un jeune homme vient chercher dans sa tombe pour la conduire au Tlalocan. Elle y rencontre Tlaloc qui lui montre son domaine et elle voit :

« [...] A part, les enfants des nobles qui sont morts quand ils étaient encore enfants, allongés ensembles. Tous allongés enveloppés. Elle s'approcha et reconnut son beau-fils qui était mort quand il était encore petit. Elle ne lui parla pas, elle le regarda seulement. Et alors le seigneur du Tlalocan lui ordonna, il lui dit : viens femme indigène ; le colibri ira encore là-bas ; quelqu'un élèvera encore, quelqu'un éduquera encore le colibri sur terre » (*Primeros Memoriales* fol. 84v° 1997, p. 182).

Anderson trouve dans ce passage une confirmation de l'existence de la croyance au retour sur terre des enfants défunts, le colibri mentionné par Tlaloc désignant l'âme du petit défunt (1988, p. 159). Il est vrai que le colibri peut métaphoriquement désigner l'enfant (cf. *supra*) et pourrait, dans cet extrait, suggérer une certaine forme de métempsycose. Pourtant, si la croyance en un retour des nourrissons défunts n'est pas à écarter, la réincarnation en générale n'a pas dû, comme l'a signalé Miguel León-Portilla, « prévaloir dans la pensée religieuse nahua » (1993, p. 208). Il est manifeste, en particulier, qu'elle n'a certainement jamais concerné les adultes. Si, comme le laissent supposer certains témoignages, les Nicarao ont pu croire en la réincarnation des enfants, par contre ils ont catégoriquement nié cette possibilité

aux adultes. Selon leurs propres termes « [...] les vieux qui meurent ne peuvent pas revenir ni ressusciter » (Oviedo y Valdès 1840, pp. 31-32). Et les autres références sur la question ne sont pas convaincantes. Qu'on en juge. Thévet rapporte que les Indiens brûlaient les corps et gardaient les cendres parce qu'ils croyaient que Mictlantecuhtli les laisserait sortir pour les ressusciter (*Histoyre du Mechique* 1905, p. 25). Il est avéré que, dans la pensée préhispanique, les cendres, parfois associées aux ossements<sup>ix</sup>, pouvaient servir de base à un processus de création<sup>x</sup>. Ainsi, quand Thévet emploie le terme « ressusciter » il pourrait bien s'agir d'un abus de langage faisant référence à l'usage des cendres des défunts pour faire naître de futurs hommes.

Dernière des références sur la résurrection des adultes, le destin de Mixcoatzin, ce jeune guerrier de Uextotzinco mort au combat, dont la vie exemplaire a été glorifiée dans un chant. Un passage de ce dernier peut prêter à confusion : « [...] Telle une pure turquoise polie, tu as donné ton cœur. Il est allé auprès du soleil. Tu germeras encore, tu fleuriras encore sur terre » (*Codex de Florence* VI 1950-81, pp. 114-115). En réalité, plus que l'évocation d'une réincarnation il s'agit d'illustrer le culte rendu à la mémoire des plus méritants ou de ceux dont la vie et les actions avaient été particulièrement exemplaires. La suite du chant le prouve bien puisqu'on dit au défunt : « [...] Tu vivras parmi les tambours de Uextotzinco, tu réjouiras les nobles. Tes amis te verront » (*Ibid.*). En fait ce Mixcoatl revit sur terre à travers le souvenir qu'en ont ses camarades et le plaisir que procurent la récitation de ses exploits et l'évocation de la pureté de son cœur. Comme le révèlent les poésies, seule la renommée survit au défunt, c'est elle qui perpétue sa mémoire et le maintient vivant dans le monde des hommes<sup>xi</sup>. Les chants poétiques reviennent souvent sur le thème de l'expérience unique de la vie (León-Portilla 1993, p. 207). Le doute peut parfois s'installer et le poète s'interroger un instant sur la possibilité d'une autre expérience dans le monde des hommes, mais rapidement son espoir s'éteint et il doit accepter, la tristesse au cœur, qu'on ne vit qu'une fois

(*Romances...* fol. 16v°, 22v°, 1964 T1, pp. 43, 58 ; *Cantares Mexicanos* fol. 3v°, 4v°, 5v°, 29r°, *passim*, 1985 pp. 141, 145, 149, 231). Il sait bien que l'ami parti jamais ne reviendra : « [...] Reviendra-t-il ce prince, cet aigle, ce Cacamatl ? Reviendra-t-il Ayocuan, reviendra-t-il Ilhuicamina ? Te réjouira-t-il encore ? Ah, il n'y a pas de seconde fois. Nous mourrons pour toujours » (*Cantares Mexicanos* fol. 35r°, 1985, p. 247).

Pour conclure sur le thème de la réincarnation il faut mentionner quelques éléments qui suggèrent une relation entre les défunts et les enfants à naître. Par exemple, dans le discours adressé aux futurs parents on leur disait :

« [...] Dans votre temps le bébé est arrivé, est venu sur terre, un précieux bracelet, une précieuse plume. C'est l'épine, la colonne vertébrale de ceux que notre seigneur a détruits, ceux qu'il a cachés, les vieux hommes, les vieilles femmes, les créateurs, les procréateurs, ceux qui engendrent. Notre seigneur les a cachés, les a placés dans un coffre, dans un coffre en roseau ; il les a envoyés dans l'eau, dans une caverne, au pays des morts » (*Codex de Florence* VI 1950-81, p. 195).

Ou quand un seigneur demandait la main d'une dame :

« [...] Et que mon désir soit réalisé, de façon à ce que nous soyons à l'origine d'un ou deux nouveaux enfants, qui à leur tour seront un jour ceux qui gouverneront la cité, et ceux qui sont morts et se sont éteints viendront de nouveau à la vie en eux » (*Huehuetlahtolli*, Doc A 1943, pp. 45-46).

Une première lecture peut laisser entendre que dans l'enfant à naître revenaient ses ancêtres. Mais plus que de réincarnation, c'est de continuité qu'il semble s'agir, comme nous l'indiquent d'autres documents. Le nouveau-né était décrit comme « [...] un bout de pierre précieuse coupé de ses nobles ancêtres, c'est leurs ongles, leurs cheveux » (Sahagún 1992, pp. 391, 393 ; *Codex de Florence* VI 1950-81, pp. 185, 191). La mère disait à sa fille « [...] tu es ma création, ma progéniture, mon sang, ma couleur, mon image » (*Codex de Florence* VI 1950-81, p. 93), et le père appelait son fils « mon pied, ma main », *nocxié*, *noamé*, expression signifiant « tu es ma prolongation » (Durand-Forest 1991, p. 79). Suivant cette symbolique,

l'enfant à naître devait apparaître comme la continuité des ancêtres défunts, la continuité de la lignée, sans pour autant être le dépositaire de l'essence individuelle des disparus.

## RENAISSANCE ET RAJEUNISSEMENT DANS L'AU-DELÀ

Guerriers et bébés butinaient les fleurs des jardins de Tamoanchan et étaient parfois comparés à des *tzintzones* (Sahagún 1992, p. 357 ; Torquemada 1986 T2, p. 530). Le *tzintzone*, *zunzon* (Durán 1984 T1, pp. 18-19) ou *huitzitzilin* est le colibri, encore nommé oiseau-mouche. La description qu'en donne le livre XI du *Codex de Florence* insiste sur le fait que ce petit oiseau « [...] suce, suce le miel » (*Codex de Florence* XI 1950-81, p. 24, pl. 61, 62). L'association entre cet oiseau et le guerrier est naturellement manifeste à travers Huitzilopochtli, « Oiseau-mouche de la gauche », le guerrier par excellence<sup>xiii</sup>. Mais le rapprochement va plus loin. En effet, le colibri, l'hiver venu, s'accroche à un arbre en plantant son bec dans son tronc et se nourrit de sa sève pendant sa période d'hibernation. Avec le retour du printemps, il se pare d'un nouveau plumage et reprend son envol. Cette surprenante façon de passer l'hiver fit dire aux Indiens que le colibri « [...] meurt et ressuscite », qu'il a le pouvoir de « rajeunir » (Durán 1984 T1, pp. 18-19 ; *Codex de Florence* XI 1950-81, p. 24 ; Sahagún 1992, p. 632 ; Torquemada 1986 T2, pp. 622-623). La comparaison avec le destin du guerrier défunt est limpide : mort, il renaissait dans l'au-delà sous la forme d'un oiseau et se nourrissait de la sève de l'arbre de Tamoanchan.

Outre cette faculté de renaissance qui transparait de l'image du colibri, il semble que les guerriers défunts pouvaient également rajeunir et redevenir des enfants. Le Père Ríos nous apprend, à propos des Indiens qui mouraient à la guerre, que « [...] c'était ce qu'ils désiraient le plus, parce que, comme nous l'avons déjà dit, ils croyaient que seulement ceux-là allaient

au ciel, d'où ils revenaient sous forme de nombreux aigles et se transformaient en enfants »  
(*Codex Vaticanus A* 1965, p. 118, pl. 51). Des chants mentionnent aussi ce retour à l'enfance  
des glorieux défunts, ils y apparaissent même assimilés à des bébés :

« [...] Ô cher petit joyau oolooloo, mon prince, ô cher petit paquet, ô petit Ahuitzotl, s'il te plaît laisse-moi  
danser avec toi. La chère petite fleur bébé est arrivée. Oh oui, comme des plumes les fleurs d'épis de soie  
arrivent en éclatant. La chère petite fleur bébé est arrivée et cela vient lui donner du plaisir, lui ; mon cher enfant  
désiré » (*Cantares Mexicanos* fol. 39r°-40v°, 1985, pp. 263-267)<sup>xiii</sup>.

« [...] Quel maître est arrivé dans la maison grotte ? Les fleurs sont arrosées. Ah, c'est un souverain. Un os de  
jambe de bébé vacillant résonne comme des sonnailles. En effet, son dos est une côte de bébé rôtie. Ses cheveux  
et ses doigts, sa tempe et le nerf de sa tête, tout sonne comme des gongs dans la maison de Dieu : et il est un  
bébé tourbillonnant ! Ce bébé Montezuma étend ses bras ! [...] Oh, bébé Montezuma [Moteucozomopil]. (...)  
Oh, bébé créature, ah ! C'est vrai, n'est-ce pas, que tu es fait bébé une seconde fois ? » (*Cantares Mexicanos* fol.  
15v°, 1985, p. 179).

« [...] Et en effet déjà la jambe plantée comme un arbre à fleurs debout est en train de fleurir. Plus loin, il se  
dresse, la jambe dans son pot, c'est lui, le petit Tezozomoc – là réside la tête-fémur, là est le pilon. Et dans  
quelles conditions est-elle laissée à Tenochtitlan, cette créature nouvellement forgée, ce bébé épi de maïs à  
moitié mangé, ce petit Tezozomoc ? Et bébé Axoquentzin vient pareil – comme quelqu'un qui a une jambe, ce  
bébé qui a été transpercé, ce bébé main dont les genoux sont pliés, ce bébé épine à l'intérieur du collier d'os plié,  
ce bébé Tezozomoc » (*Cantares Mexicanos* fol. 15r°, 16v°, 1985, p. 183).

Le premier extrait est tiré du « chant de berceau » écrit en l'honneur du défunt Ahuitzotl.  
Dans le second, Montezuma renaît « physiquement » dans l'au-delà, il est de nouveau un  
nourrisson. La terminologie utilisée pour désigner le défunt l'assimile à divers éléments du  
corps humain : jambe, côte, cheveux, doigt, ossement. Il est décrit comme une jambe plantée  
dans un pot et assimilé à un arbre en fleurs. Sur la signification de cette étrange ensemble  
d'association, nous proposons l'hypothèse selon laquelle le défunt serait une semence mise en  
terre qui (re)fleurirait dans l'au-delà. L'image dominante de l'os<sup>xiv</sup>, élément fécondant par  
excellence, (López Austin 1984 T1, p. 190 ; 1994, p. 173 ; Graulich 1987, p. 113 ; Ragot  
1999, pp. 299-300), renforce le thème de la renaissance du défunt. Ajoutons pour terminer,  
que la description du défunt comme « [...] un bébé épine à l'intérieur du collier d'os plié »  
trouve un bel écho dans celle du bébé à naître décrit comme un collier qui orne le cou de la  
mère (*Codex de Florence* VI 1950-81, p. 181).



Ces mentions de renaissance et de rajeunissement sont à rapprocher de certains épisodes mythiques anciens<sup>xv</sup>. Le premier, extrait du mythe de la fin de Tollan, se situe au moment où Quetzalcoatl, enfermé dans son temple, reçoit la visite de Tezcatlipoca. Celui-lui lui apporte un remède qui lui fera perdre connaissance et le « [...] fera penser à sa mort et à l'endroit où il doit aller » (*Codex de Florence III* 1950-81, p. 18). Quetzalcoatl lui demande alors quel est ce lieu où il doit se rendre et Tezcatlipoca lui répond : « [...] Tu dois juste aller à Tollan-Tlapallan. Un homme monte la garde là, un homme très âgé. Il en consultera un autre. Et quand tu reviendras ici, tu auras été fait enfant une autre fois » (*Ibid.*). Cette destination équivaut à la mort pour Quetzalcoatl et cette rencontre avec sa fin passe par une renaissance, un retour à l'enfance. Cette idée de rajeunissement apparaît une autre fois dans le mythe de Quetzalcoatl. Sur le chemin qui le conduit à Tollan-Tlappalan, il monte et descend une montagne (*Ibid.*, p. 37). Michel Graulich suggère que si Quetzalcoatl s'est laissé glisser plusieurs fois sur les versants de cette montagne c'était peut-être pour rajeunir (1988, p. 225)<sup>xvi</sup>. Pour étayer son hypothèse, il rapproche ce passage de la prédiction de Tezcatlipoca que nous venons de mentionner, d'un texte de Durán qui raconte comment les habitants de l'ancienne Colhuacan rajeunissaient en se laissant descendre d'une montagne (1984 T2, p. 222) ainsi qu'un passage du *Codex Vaticanus A* où les différents âges de l'homme sont comparés à l'ascension et à la descente d'une montagne (1965, pp. 195-196, pl. 87). Guilhem Olivier ajoute, en s'appuyant sur plusieurs versions du mythe de la création du *pulque*, que l'absorption de cette boisson, aussi présente dans le voyage de Quetzalcoatl, pourrait également provoquer un rajeunissement et participer au processus qui conduit une divinité de la mort à la renaissance (1997, pp. 168-169). Cette mort / rajeunissement / renaissance est tout à fait comparable à ce qui semblait arriver aux rois des poésies citées plus haut. Leur rajeunissement était tel qu'ils renaissaient sous la forme de bébés. Mentionnons enfin que sur la peinture murale de Tepantitla à Teotihuacan, qui semble bien être une superbe mise en

image d'une conception ancienne du Tlalocan, figure justement une montagne sur le flanc de laquelle des personnages se laissent glisser avec joie et allégresse (partie inférieure du mur sud-est). Certes, on ne les voit pas rajeunir mais la présence de cette montagne toboggan pourrait être une allusion à ce phénomène.

Pour illustrer encore les éléments que nous venons d'exposer on peut citer une illustration du livre 12 du *Codex de Florence* qui met en image les hésitations de Montezuma quant au lieu où il comptait se réfugier pour échapper aux Espagnols. Le *tlatoani* avait le choix entre aller au Mictlan, au Tonatiuh Ilhuicac, au Tlalocan ou au Cincalco (*Codex de Florence* XII 1950-81, p. 26). Sur la représentation de cette scène apparaît, dans la partie supérieure, un personnage royal apparemment méditatif debout entre deux représentations de temples et, dans la partie inférieure, le même personnage assis entre deux grottes, le regard tourné vers ce qui est sûrement le Cincalco, le lieu qu'il a finalement choisi pour fuir (*Codex de Florence* XII 1950-81, pl. 23 ; Figure 2). Or, il faut noter que, juste devant le temple situé dans le coin supérieur droit, où à l'intérieur de celui-ci, il y a un petit enfant ; sa présence est surprenante puisque aucun enfant n'est mentionné dans le récit de la fuite de Montezuma. Ne s'agirait-il pas, au vu des éléments qui ont été résumés ci-dessus, de la représentation de cet au-delà où on redevient enfant, c'est-à-dire un Tonatiuh Ilhuicac parfois confondu avec le Chichihualcuauhco ?

## CONCLUSION

Une approche comparative a permis de préciser les contours du Chichihualcuauhco en soulignant les points communs qu'il présentait avec les au-delàs Tamoanchan, Tlalocan et Cincalco. Néanmoins, faute d'informations plus détaillées, certains aspects du Chichihualcuauhco n'ont pu être abordés, en particulier la question de ses origines et celle de

son extension géographique. Le taux de mortalité infantile devait être élevé dans toute la Mésoamérique et la conception d'un au-delà agréable pour les nourrissons défunts pouvait, à priori, toucher toutes les sociétés, toutes périodes historiques et toutes catégories sociales confondues. Pourtant, à notre connaissance, il n'existe pas de traces d'une telle croyance avant l'époque post-classique et la question reste posée de savoir si le Chichihualcuauhco est une création aztèque ou un héritage d'une ancienne tradition déjà existante ? Tous les témoignages concernant le Chichihualcuauhco émanent des populations de la zone du bassin de Mexico et des Nicaraos, groupe nahua établi anciennement au Nicaragua et, par conséquent, on s'interroge sur son existence dans les terres séparant ces deux zones géographiquement fort éloignées. Certains groupes mayas contemporains, les Tzotzils par exemple, ont conservé la croyance en un au-delà dominé par un arbre à lait réservé aux enfants défunts (Thompson 1982, pp. 364-365). Ceci pourrait constituer une indication de l'existence d'une telle croyance chez les Mayas préhispaniques, comme le suggère La Garza (1990, p. 101). Le cas échéant, remonterait-elle à l'époque classique ou aurait-elle été importée du haut plateau central à l'époque post-classique ? Force est de constater que l'histoire du Chichihualcuauhco reste parsemée de zones d'ombre.

Quant à la croyance en la réincarnation elle ne semble pas avoir eu un grand écho chez les Aztèques. Il est envisageable qu'elle ait pu concerner les très jeunes enfants, du moins dans certaines zones, mais les éléments à notre disposition sont trop fragiles pour permettre d'être catégorique. En revanche les conceptions sur le rajeunissement et la renaissance dans l'au-delà sont bien illustrées par les mythes, les chants ou les discours. Il est cependant difficile de juger de leur enracinement, de savoir si elles touchaient toute la population de façon uniforme ou si elles ne reflétaient que les réflexions eschatologiques poussées d'une petite élite. Il est également important de noter que ces transformations dans l'autre monde ne touchaient que certains défunts. Dans nos exemples, seuls sont concernés par le phénomène les occupants de

la Maison du Soleil, les rois des poésies (eux-mêmes intégrés au cortège de l'astre diurne) et, dans les modèles mythiques, le personnage de Quetzalcoatl en tant que roi déchu de Tollan. Les défunts sans gloire destinés à rester dans le Mictlan étaient exclus de ce processus de transformation apparemment réservé aux morts méritants. Elargissant la réflexion, on peut imaginer que ce n'est sûrement pas un hasard si ce sont une nouvelle fois les morts de la Maison du Soleil qui, l'après-midi venue, ont un destin similaire à celui des enfants du Chichihualcuauhco. Que pouvaient avoir en commun des vaillants tombés au combat ou sur la pierre des sacrifices avec des nourrissons morts au sein ? La question trouve peut-être un élément de réponse dans la pureté prêtée à ces défunts. Pour les enfants, nous l'avons vu, il est clair que c'était leur méconnaissance de la souillure terrestre qui leur offrait ce destin post-mortem auprès de l'arbre à lait du Tamoanchan. Quant aux guerriers, c'était leur mort méritoire, celle qui leur ouvrait les portes de l'au-delà du soleil, cette mort au file de l'obsidienne représentant l'offrande suprême, l'auto-sacrifice poussé à son extrême, qui devait leur apporter une pureté symbolique comparable à celle d'un petit enfant.

## NOTES

## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

### Liste des Abréviations

- FCE Fondo de Cultura Económica, México.  
IIA Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.  
IIH Instituto de Investigaciones Históricas, México.  
INAH Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.  
INI Instituto Nacional Indigenista, México.  
JSA *Journal de la Société des Américanistes*, Paris.  
UNAM Universidad Nacional Autónoma de México

*Anales de Cuauhtitlan*, 1945. — in *Códice Chimalpopoca*. Primo Velázquez (éd.), IIH, UNAM, México.  
—, 1992. — *Códice Chimalpopoca*. John Bierhorst (éd.), The University of Arizona Press, Tucson & London.

ANDERSON, Arthur J.O., 1988. — « Sagagún's informants on the nature of Tlalocan » in *The work of Bernardino de Sahagún. Pioneer ethnographer of Sixteenth Century Aztec Mexico*. J. Klor de Alva, H.B.

Nicholson, E. Quiñones Keber (éds.), *Studies on Culture & Societies vol.2*, Institute for Mesoamerican Studies, The University of New-York, distributed by University of Texas Press.

BAUDOT, Georges, 1996. — « Enfer et péchés mortels dans le Mexique de la transculturation (XVI<sup>e</sup> siècle) » in *Enfers et Damnations dans le monde hispanique et hispano-américain*. Actes du Colloque International, J.P. Duviols et A. Molinié-Bertrand (coord.), PUF, Paris, pp.263-284.

BIERHORST, John, 1985. — *Cantares Mexicanos. Songs of the Aztecs*. Stanford University Press, Stanford.

BRUCE, Robert D., Carlos ROBLES et Enriqueta RAMOS CHAO, 1971. — *Los Lacandonos. T2 : Cosmovisiones maya*. Proyecto de estudios antropológicos del sureste, INAH, México.

BRUNDAGE, Burr Cartwright, 1985. — *The Jade Steps. A ritual Life of the Aztecs*. University of Utah Press, Salt Lake City.

*Cantares Mexicanos*, 1985. — *Songs of the Aztecs*. John Bierhorst (éd.), Stanford University Press, Stanford.  
—, 1965. — *Poesía náhuatl vol.2, 3*. Ángel María Garibay (éd.), UNAM, Mexico.

CARRASCO, Pedro, 1960. — *Pagan ritual and beliefs among the Chontal Indians of Oaxaca, Mexico*. University of California, Anthropological Records, vol.20, n°3, pp.1-63, Berkeley, Los Angeles.

CERVANTES DE SALAZAR, Francisco, 1985. — *Crónica de la Nueva España*. Porrúa, México.

CLENDINNEN, Inga, 1995. — *Aztecs. An Interpretation*. Cambridge University Press, New-York.

*Codex de Florence*, 1950-1981. — *Florentine Codex. General History of the things of New Spain, Fray Bernardino de Sahagún*. Translated from the Aztecs into English, with notes and illustrations by Charles E. Dibble and Arthur J.O. Anderson, The School of American Research and the University of Utah, 12 vol., Santa Fe, New Mexico.

*Codex Magliabechiano*, 1983. — Elizabeth Hill Boone (éd.). University of California Press, Berkeley.

*Codex Telleriano Remensis*, 1964. — in Lord Kingsborough, vol. 1, pp.151-338.

*Codex Vaticanus A*, 1965. — in Lord Kingsborough, vol. 3, pp.7-314.

DURÁN, Fray Diego, 1984. — *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*. Ángel María Garibay (éd.), 2 vol., Porrúa, México.

DURAND-FOREST, Jacqueline de, 1991. — *Témoignages de l'ancienne parole*. La Différence, Paris.

FERNÁNDEZ DE OVIEDO Y VALDÉS, Gonzalo, 1944-45. — *Historia general y natural de las Indias, Islas y Tierra-Firme del Mar Oceano*. 14 vol., Asunción de Paraguay, Editorial de Guaranía.

GARIBAY, Ángel María K., 1995. — *Veinte himnos sagrados de los nahuas*. IIH, UNAM, México.  
—, 1992. — *Historia de la literatura náhuatl*. Porrúa, México.

GONZÁLES TORRES, Yóllotl, 1975. — « El culto a los muertos entre los mexicas » in *Bol. INAH*, vol.20, pp.37-44, México.

GOSEN, Gary H., 1990. — *Los chamulas en el mundo del sol*. INI, México.

GRAULICH, Michel, 1980. — « L'au-delà cyclique des anciens Mexicains » in *La Antropología Americanista en la Actualidad. Homenaje a Raphael Girard*, vol.1, pp.253-270, México.

—, 1987. — *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*. Mémoire de la Classe des Lettres, Col. In-8°, 3e série Tome XXI, Académie Royale de Belgique, Belgique.

—, 1988. — *Quetzalcoatl y el espejismo de Tollan*. Instituut voor Amerikanistiek v.z.w, Antwerpen.

GUITERAS HOLMES, Calixta, 1965. — *Los peligros del alma. Visión de un mundo Tzotzil*. FCE, México.

*Historyre du Mechique. Manuscrit français inédit du Xvème siècle*, 1905. —E. Jonghe (éd.), in *JSA* (Nouvelle Serie), vol.2, pp.1-42.

HOLLAND, William R., 1990. — *Medicina maya en los altos de Chiapas*. INI, México.

*Huehuehlahtolli*, 1991. — *Huehuehlahtolli. Testimonios de la antigua palabra*. Miguel León-Portilla et Galeana Librado Silva (éds.), SEP, FCE, México.

—, 1943. — « Huehuehlahtolli Doc A » in *Tlalocan* vol.1, n°1-2, pp.31-107, México.

ICHON, Alain, 1990. — *La religión de los Totonacos de la Sierra*. INI, México.

JOHANSSON, Patrick, K., 1998. — *Ritos mortuorios nahuas precolombinos*. Secretaria de Cultura, Estado de Puebla.

KARTTUNEN, Frances E., 1983. — *An Analytical Dictionary of Nahuatl*. University of Texas Press, Austin.

KELLY, Isabel, 1966. — « World view of a highland totonac pueblo » in *Summa antropologica en homenaje a Roberto J. Weitlaner*, Pompa y Pompa (éd.), pp.395-411, INAH, SEP, México.

KLEIN, Cecilia, F., 1990-1991. — « Snares and entrails. Mesoamerican symbols of sin and punishment » in *RES*, vol.19/20, pp.81-104.

KINGSBOROUGH, Lord, 1964-1967. — *Antigüedades de Mexico basadas en la recopilación de Lord Kingsborough*. 4 vol., José Corona Nuñez (éd.), Secretaría de Hacienda y Crédito Público, México.

LA GARZA, Mercedes de, 1990. — *El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya*. Centro de Estudios Mayas, Cuaderno 14, México.

LANDA, Diego de, 1986. — *Relación de las cosas de Yucatán*. Ángel María Garibay (éd.), Porrúa, México.

LAS CASAS, Fray Bartolomé de, 1967. — *Apologética historia sumaria quanto a las cualidades, dispusición, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, policías, repúblicas, maneras de vivir e costumbres de las gentes destas Indias Occidentales y Meridionales, cuyo imperio soberano pertenece a los Reyes de Castilla*. Edmundo O'Gorman (éd.), 2 vol., IIA, UNAM, México.

LEÓN-PORTILLA, Miguel, 1993. — *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. UNAM, México.

*Leyenda de los Soles*, 1945 — in *Códice Chimalpopoca*. Primo Valázquez (éd.), IIH, UNAM, México.

—, 1992. — in *Códice Chimalpopoca*. John Bierhorst (éd.), The University of Arizona Press, Tucson & London.

LÓPEZ AUSTIN, 1984. — *Cuerpo humano y ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. 2 vol., IIA, UNAM, México.

—, 1994. — *Tamoanchan y Tlalocan*. FCE, México.

MATOS MOCTEZUMA, Eduardo, 1975. — *Muerte a filo de obsidiana. Los nahuas frente a la muerte*. SEP SETENTAS, México.

MC KEEVER FURST, Jill Leslie, 1995. — *The Natural History of the Soul in Ancient Mexico*. Yale University Press, Haven & London.

MENDIETA, Fray Jeronimo de, 1980. — *Historia eclesiástica indiana*. Joaquin García Icazbalceta (éd.), Porrúa, México.

MOLINA, Fray Alonso de, 1992. — *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. Porrúa, México.

MONTOYA BRIONES, José de Jesús, 1964. — *Atla : Etnografía de un pueblo náhuatl*. Departamento de Investigaciones Antropologicas, Publ. 14, INAH, México.

MOTOLINÍA, Fray Toribio, 1971. — *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*. Edmundo O'Gorman (éd.), IIA, UNAM, México.

MÜNCH GALINDO, Guido, 1994. — *Ethnología del Istmo Veracruzano*. IIA, UNAM, México.

NICHOLSON, Henry B., 1971. — « Religion in Pre-Hispanic Central Mexico » in *Handbook of Middle American Indians*, vol.X, pp.395-446.

NUTINI, Hugo, 1988. — *Todos Santos in Rural Tlaxcala. An Syncretic, Expressive and Symbolic Analysis of the Cult of the Dead*. Princeton University Press, New Jersey.

OLIVIER, Guilhem, 1997. — *Moqueries et métamorphoses d'un dieu aztèque. Tezcatlipoca, le « Seigneur au miroir fumant »*. Institut d'Ethnologie, Paris.

—, 1995, « Tepeyollotl, le « cœur de la montagne », le dieu jaguar des Aztèques » in *Ocelotl, le culte au seigneur des animaux dans l'ancien Mexique*, Ateliers de Caravelle, n°3, Juillet, GDR 26/CNRS, Toulouse.

OVIEDO Y VALDÉS, 1945. — voir FERNÁNDEZ DE OVIEDO Y VALDÉS, Gonzalo

*Primeros Memoriales*, 1905. — Francisco del Paso y Troncoso (éd.), vol.6, Fototipia de Hauset et Menet, Madrid.

—, 1988. — Voir Anderson.

—, 1997. — *Paleography of nahuatl text and english translation*. Thelma D.Sullivan (éd.), University of Oklahoma Press, Norman.

QUIÑONES KEBER, Eloise, 1995. — « Painting the Nahua Universe : Cosmology and Cosmogony in the Codex Vaticanus A Part 1. Introduction and Translation » in *Latin American Indian Literatures Journal*, vol.11 n°2, pp.183-205

RAGOT, Nathalie, 1999. — *Les au-delà aztèques. Approches des conceptions sur la mort et le devenir des morts (Mexique)*. Thèse de doctorat présentée à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris.

*Romances de los Señores de la Nueva España*, 1964. — *Poesía náhuatl*, vol.1. Ángel María Garibay (éd.), UNAM, Mexico.

SAHAGÚN, Fray Bernardino de, 1992. — *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Ángel María Garibay (éd.), Porrúa, México.

SELER, Eduard, 1963. — *Comentarios al Codice Borgia*. 3 vol., FCE, México.

—, 1990-1996. — *Collected works in mesoamerican linguistic and archaeology*. Traduction anglaise de l'edition allemande *Gesammelte abhandlungen zur amerikanischen sprach und alterthumskunde*. J.E.S.Thompson et F.B. Richardson (éds.), 5 vol, Labyrinthos, Culver City, California.

THOMPSON, Eric, J. S., 1982. — *Historia y religión de los mayas*. Siglo Veinteuno, México.

TORQUEMADA, Fray Juan de, 1986. — *Monarquía Indiana*. Miguel León-Portilla (éd.), 3vol., Porrúa, México.



FIG. 1. — Le Chichihualcuahco (dessin de l'auteur d'après le *Codex Vaticanus A* 1965 pl. 4, p.16)



FIG. 2. — Les hésitations de Montezuma (dessin de l'auteur d'après le *Codex de Florence* Livre XII, 1950-81, pl.23)



---

\*Ce texte est une version détaillée et enrichie d'un thème abordé dans notre thèse de doctorat présentée à l'EPHE en mars 1999.

<sup>i</sup> Pour plus de détails sur le thème de l'au-delà chez les Aztèques voir, e.a, López Austin (1984 T1, pp. 357-393, 1994) ; Graulich (1980) ; Seler (1990-96 T5, pp. 39-58) ; León-Portilla (1993, pp. 203-217) ; Matos Moctezuma (1975, pp. 57-74) ; Gonzáles Torres (1975) ; Ragot (1999).

<sup>ii</sup> « [...] Et voici ce que l'on disait de ceux qui meurent prématurément, les tendres jeunes, les jeunes vierges, les inexpérimentés, les non instruits [dans les choses] de la terre. De celui qui n'avait pas expérimenté, qui n'avait pas approché le vice, la souillure, on disait que notre seigneur montrait une généreuse pitié. Les tendres enfants, les tendres vierges sont comme des bracelets précieux, comme des pierres précieuses. [...] Quand ils meurent ils ne vont pas où c'est effrayant, à l'endroit des vents tranchants, la région des morts » (*Codex de Florence VI* 1950-81, p. 115 ; Sahagún 1992, p. 357).

<sup>iii</sup> De *chichihua*, « nourrice », *cuàhuil*, « arbre », et la désinence de lieu *-co* (Molina 1992).

<sup>iv</sup> Johanson pousse l'interprétation plus loin en assurant que les enfants « [...] allaient au Cincalco, à la « maison du maïs » où leur corps, *tonacayo*, se fondait de nouveau avec « notre nourriture », *tonacayotl* » (1998, p. 289). L'idée est intéressante mais manque d'éléments pour la confirmer.

<sup>v</sup> L'image de l'oisillon pour désigner le bébé est également utilisée quand il est vivant (*Huehuetlahtolli* 1991, pp. 45-46).

<sup>vi</sup> Cette association de l'enfant mort avec un oiseau apparaît dans quelques croyances contemporaines. Un mythe de création chamula raconte qu'à la fin d'une ère précédente le monde fut détruit. Tous les hommes périrent sauf les enfants qui se transformèrent en oiseaux (Gossen 1990, p. 195).

<sup>vii</sup> Selon quelques sources, des sacrifices d'enfants étaient parfois pratiqués en l'honneur de Tezcatlipoca lors de la fête de Miccaihuitl, « petite fête des morts » (*Codex Magliabechiano* fol. 36r°, 1983 ; Cervantes de Salazar 1985, p. 38 ; Olivier 1995, p. 70). L'information est intéressante mais n'explique pas vraiment la présence de Tezcatlipoca au pied de l'arbre du Chichihualcuauhco.

<sup>viii</sup> Ometeotl et Tezcatlipoca ont en commun plusieurs noms révélateurs de certaines de leurs facultés :

*ipammemohuani*, « Donneur de vie », *tloque in nahuaque*, « Maître du proche et de l'immediat », *moyocoyani*, « Il s'est fait lui-même ». Ils partagent également l'art de se moquer des hommes (Mendieta 1980, p. 88 ; *Codex de Florence VI* 1950-80, pp. 1, 2, 7, 11 ; IX, p. 27 ; *Cantares Mexicanos* fol. 2r°-v°, 16v°, 1985, pp. 137, 183).

<sup>ix</sup> Torquemada, dans sa version de la création de l'humanité, rapporte que Xolotl « [...] est allé en enfer pour l'os ou les cendres » (1986 T2, p. 77). Mendieta raconte que les dieux expulsés sur terre demandèrent des serviteurs à leur mère Citlalicue, laquelle leur répondit d'aller demander à Mictlantecuhtli des « [...] ossements ou des cendres des morts passés » (1980, p. 78).

<sup>x</sup> Au début du cinquième soleil Quetzalcoatl va au Mictlan obtenir de Mictlantecuhtli les ossements des générations antérieures pour qu'ils servent de base à la nouvelle humanité (*Leyenda de los Soles* 1945, pp. 120-121 ; 1992, pp. 145-146) et, dans les *Anales de Cuauhtitlan*, Quetzalcoatl est le dieu qui a fait les hommes à partir des cendres (1945, p. 5 ; 1992, p. 25). Le *Lienzo de Jucutacato*, d'origine tarasque, mentionne également une création des Nahuas et des Toltèques à base de cendres (Seler 1990-96 T4, p. 9).

<sup>xi</sup> Par exemple ces très beaux vers : « [...] Ta renommée, vénérable seigneur, ne sera jamais oubliée : elle pousse tel l'oiseau turquoise, déploie sa corolle comme la fleur rouge spatule, se confond avec un joyau » (*Cantares Mexicanos* fol. 39r° ; aussi fol. 3v° 1985, p. 141).

<sup>xii</sup> Sur le rapport Huitzilpochtli / guerre voir Seler (1990-96 T2, pp. 232-233) ; Nicholson (1971, pp. 425-426).

<sup>xiii</sup> Aussi Axayacaton, « bébé Axayacatl » ; « [...] Ô petit Axayacatl, laisse-moi t'en offrir un. Hé maintenant, bébé ! Fais-lui plaisir ! » (*Cantares Mexicanos* fol. 73r°, 15v°, 1985, pp. 389, 181) ; « bébé Axoquentzin » (*Ibid.* fol. 16r°-v°, 1985, p. 183) ; Don Diegoton, « petit Don Diego » (*Ibid.* fol. 43v°, 1985, p. 277).

<sup>xiv</sup> Certains des éléments cités, ossements de jambe, fémur, rappellent des descriptions de la cape dont on couvrait la statue de Huitzilpochtli pendant la fête de Toxcatl. Les informateurs nous disent qu'elle était peinte de « [...] crânes, de paumes de main, d'os de la hanche (os iliaque), de côtes, de tibias, d'avant-bras et d'empreintes de pieds » (*Codex de Florence II* 1950-81, p. 72). Ce même vêtement est ailleurs décrit comme couvert de dessins de têtes, oreilles, cœurs, entrailles, foies, seins, mains, pieds » (*Codex de Florence XII* 1950-81, p. 52). Olivier (1997, pp. 99-103) a montré que la cape du roi est également parée d'os croisés et de signes mortuaires qui marquent en vérité sa mort en tant qu'homme et sa renaissance en tant que souverain.

<sup>xv</sup> Dans les croyances contemporaines la croyance en un rajeunissement dans l'au-delà n'est pas rare et elle est parfois suivie d'une renaissance sur terre. Pour les Tzotzils, les âmes des défunts vont au Katibak et elles renaissent après avoir vécu dans l'au-delà un temps équivalent à celui qu'elles avaient passé sur terre (Guiteras Holmes 1965, p. 127). William Holland donne plus de détails sur ce processus : « [...] le cycle de vie dans le monde des morts est l'inverse de celui du monde des vivants ; au lieu de grandir chaque année, les petits hommes se réduisent. L'esprit qui vient de mourir arrive dans le monde inférieur comme un homme qui a fini sa croissance mais chaque année il rajeunit jusqu'à ce qu'il soit un enfant. Quand s'est écoulé le même temps que celui qu'il a passé sur terre, Dieu permet que l'esprit retourne dans le monde des vivants et le dote d'une autre

---

personne ou d'un autre animal compagnon ; cependant, il naît dans une autre communauté » (1990, p. 117). Pour les Lacandons, la majorité des âmes des défunts vont dans l'inframonde et les « bonnes » âmes vivent auprès de Sukunkyum. Là, les enfants continuent de grandir jusqu'à l'âge adulte et les vieillards retrouvent leur jeunesse (Bruce, Robles et Ramos Chao 1971, p. 118).

<sup>xvi</sup> Guilhem Olivier note qu'un motif similaire apparaît chez les Totonagues (Kelly 1966, p. 396 cité par Olivier 1997, p. 169) et dans un conte nahuatl contemporain publié par Carlos López Avila (1984, pp. 34-55 cité par Olivier *Ibid.*).