

École pratique des hautes études
Section des sciences religieuses

Annuaire

Résumé des conférences et travaux

Tome 109

École pratique des hautes études

Président : M. Jean Baubérot

Secrétariat de la présidence :

tél. 01.40.46.33.96

fax 01.40.46.33.98

45-47, rue des Écoles - 75005 Paris
(Sorbonne, Galerie Claude Bernard)

Section des sciences religieuses

Président : M. Claude Langlois

— 45-47, rue des Écoles – 75005 Paris —
(Sorbonne, Esc. E)

Accueil, inscription des auditeurs

tél. 01.40.46.31.37

fax 01.40.46.31.46

Scolarité

– doctorat, post-doctorat –

tél. 01.40.46.33.91

fax. 01.40.46.31.46

Mél sadia.messaoui@ephe.sorbonne.fr

– DEA, Diplôme de l'EPHE, Certificat de capacité à la recherche –

tél. 01.40.46.31.33

fax 01.40.46.31.46

Mél naima.maatougui@ephe.sorbonne.fr

— 16, avenue du Général Leclerc – 75014 Paris —

Présidence

tél. 01.56.80.23.52

fax 01.56.80.23.55

Mél langlois@ephe.sorbonne.fr

Administration

tél. 01.56.80.23.53

fax. 01.56.80.23.55

Mél annie.guillemine@ephe.sorbonne.fr

Bibliothèque

tél. 01.56.80.23.58

fax. 01.56.80.23.55

Mél Marie-Helene.Blanchet@ephe.sorbonne.fr

La section en 2000-2001

Président : M. Claude LANGLOIS

Secrétaires : M. Jean-Christophe ATTIAS, M^{mes} Martine DULAEY,
Roberte HAMAYON, Valentine ZUBER

Responsable du DEA : M. Jean-Robert ARMOGATHE

Enseignements

Historiographie et épistémologie des sciences des religions

Maître de conférences : M^{me} Renée PIETTRE

Religions de l'Amérique précolombienne

Directeur d'études : M. Michel GRAULICH

Directeur d'études invité : M. Alfredo LÓPEZ AUSTIN

Chargé de conférences : M. César ITIER

Religions des indiens sudaméricains et naissance de l'Anthropologie

Directeur d'études : M. Patrick MENGET

Directeur d'études invité : M. Carlos FAUSTO

Chargé de conférences : M. Frederico DELGADO CHAVEZ ROSA

Religions et sociétés de l'Amérique indienne dans la pensée européenne

Directeur d'études : M^{me} Jacqueline DUVERNAY-BOLENS

en collaboration avec M^{me} Hélène CLASTRES (CNRS)

Directeur d'études invité : M. Giuseppe A. SAMONÀ

Religions de l'Afrique noire (ethnologie)

Directeur d'études : M. Alfred ADLER

Directeur d'études : M. Michael HOUSEMAN

Chargé de conférences : M^{me} Danouta LIBERSKI-BAGNOUD

Bouddhisme d'Asie du Sud-Est

Directeur d'études : M. François BIZOT

Chargé de conférences : M. Hubert DURT

Chargé de conférences : M. Yves GOUDINEAU

Conférences de M. Alfredo López Austin
Universidad Autonoma de Mexico, Mexique
Directeur d'études invité

Le noyau dur de la tradition mésoaméricaine

Depuis les débuts de la Colonie jusqu'à nos jours, plusieurs auteurs qui se sont penchés sur les civilisations mésoaméricaines ont signalé la profonde similitude qui les rapproche et ils en ont déduit que, par rapport aux autres cultures américaines, elles représentaient une unité réelle, culturelle, basée sur une histoire commune, et constituaient donc une tradition. Mais face à cette unité qui correspond aux couches les plus profondes de la culture, on trouve une remarquable diversité dans certains aspects plus superficiels et plus perceptibles. La définition que fait Kirchhoff de la Mésoamérique comme une entité réelle me paraît acceptable, mais ce concept doit être davantage centré et doit être actualisé.

L'étude du complexe mésoaméricain d'unité-diversité peut s'effectuer dans l'ample spectre des domaines de pensée et de pratique les plus divers, mais la qualité et la quantité de nos sources éclairent davantage ces domaines de la vie sociale qui ont le plus intéressé les appareils gouvernementaux mésoaméricains en tant qu'expressions du pouvoir, ou les dominateurs européens dans leurs efforts d'évangélisation. Les intérêts des uns et des autres coïncidaient dans le religieux, ou, plus largement, dans le domaine général de la "cosmovision". Ce domaine privilégié de la vision du cosmos sera dès lors notre fil conducteur dans l'établissement de l'unité, de la diversité et du noyau dur.

À partir de ce qui a été dit, l'histoire de la tradition cosmologique mésoaméricaine peut se diviser en deux grandes périodes : celle de la "cosmovision" mésoaméricaine au sens strict, qui va de 2500 avt J.-C. jusqu'à la Conquête et au début de la colonisation, et celle des "cosmovisions" indigènes coloniales, de la Conquête jusqu'au présent. La première période commence par une étape de formation (2500-1200 avt J.-C.) typique des sociétés de petits villages égalitaires dans lesquelles se consolide le noyau dur de la tradition. Suit une étape de développement propre aux sociétés hiérarchisées et qui se divise en quatre époques : celles de la consolidation symbolique (1200-400 avt J.-C.), de la systématisation différenciée des savoirs intellectuels (400 avt-200 apr. J.-C.) celle de la splendeur (200-700) et la militariste (700-Conquête). La seconde période est l'étape de désagrégation des sociétés dominées et elle se caractérise par l'apparition de nouvelles conceptions et de nouveaux cultes.

Parmi les processus historiques qui ont produit l'unité de la pensée cosmologique, il faut signaler : a) le passé commun des chasseurs-

cueilleurs, b) le développement social (technologique, organisationnel et religieux) dans un même contexte historique, c) la prédominance économique, politique et culturelle de certaines sociétés par rapport à d'autres, d) les processus de coïncidence par parallélismes culturels. Il faut souligner le fait que le développement social dans un même contexte historique produit une fructueuse interrelation de longue durée dans les sociétés qui ont échangé des techniques et des produits de façon permanente. L'interrelation a conduit à la *co-crédation culturelle*, source d'un précoce *noyau dur* commun, au rythme de transformation très lent, structurant, qui caractérise la "cosmovision" mésoaméricaine. D'importants éléments de ce noyau subsistent aujourd'hui encore.

D'autre part, les processus historiques qui ont produit la diversité de la pensée cosmologique peuvent se regrouper comme suit : a) la diversité des milieux géographiques ; b) les niveaux synchroniques distincts de développement social ; c) l'appartenance à des traditions spécifiques ; d) l'appartenance à des régions historico-culturelles différentes, e) la position particulière des sociétés dans les interrelations asymétriques de caractère économique, politique ou culturel, et f) la construction identitaire qui accentue les différences entre sociétés qui maintiennent entre elles des relations permanentes.

Les similitudes et les différences dans la cosmovision mésoaméricaine ne sont pas de simples phénomènes culturels qui vont en sens contraire. Nombre d'entre eux sont des indicateurs de processus fortement articulés qui marchent sur des voies parallèles. La structure ou matrice de pensée et l'ensemble des régulateurs des conceptions constituent le noyau dur de la cosmovision. Les éléments qui constituent le noyau dur se caractérisent : a) comme étant, de l'immense patrimoine culturel, les plus résistants au changement (mais pas immunisés contre le changement pour autant) ; b) comme constituant un complexe systémique ; c) comme fonctionnant à la manière d'éléments structurants du patrimoine traditionnel, donnant du sens aux composantes périphériques de la pensée sociale ; d) comme permettant l'assimilation des nouveaux éléments culturels qu'acquiert la tradition ; e) comme permettant l'affrontement de situations et de problèmes nouveaux dans un contexte culturel ; et f) comme ne formant pas une unité discrète.

La découverte des principaux éléments du noyau dur part de l'identification de paradigmes de pensée et de pratiques de Mésoamérique au cours des siècles. De façon réciproque, ces paradigmes sont la base de la dépuración méthodologique dans les études comparatives des différentes sociétés qui nous occupent.

Un des principaux paradigmes de la tradition cosmologique mésoaméricaine est celui de la montagne sacrée, une conception qui apparaît dans des images très anciennes et qu'on continue à découvrir comme un des plus importants complexes religieux parmi les peuples indigènes d'aujourd'hui. Dans une recherche que Leonardo López Luján et moi-même sommes sur le point d'achever, nous abordons différents aspects du paradigme et en particulier sa conception comme "montagne des serpents", un nom qui non seulement a été attribué à d'importants lieux mythiques et de culte, mais aussi en particulier au Templo Mayor de Mexico-Tenochtitlan.

Aujourd'hui comme par le passé, la montagne sacrée a deux aspects de base : l'aspect astral, en tant que lieu de gestation et d'apothéose des êtres qui se transforment en corps astraux, et l'aspect souterrain, comme lieu de gestation et de destin des êtres humains et comme dépôt d'où surgissent les biens terrestres. Sous chacun de ces aspects séparément ou sous les deux ensemble, il est identifié en tant que lieu d'origine du soleil, comme lieu de l'Arbre fleuri, comme entrepôt de la richesse végétale, comme dépôt des restes des défunts, comme lieu d'origine où naquirent les différents groupes humains et comme résidence des dieux patrons. Sa présence se situe à deux niveaux différents : dans l'an-œcoumène, en tant que mont cosmique qui forme l'*axis mundi*, et qui se projette co-essentiellement dans les quatre supports du ciel ; et dans l'œcoumène, dans les grandes éminences terrestres – les montagnes sacrées –, qui à leur tour se projettent de manière co-essentielle dans les montagnes limitrophes, en ordre hiérarchique, et dans des sites naturels chargés de sacralité. Dans le passé, davantage en contact avec les êtres humains, la projection des montagnes sacrées se réalisait dans les pyramides, répliques artificielles des demeures naturelles des dieux.

La Caverne (le grand dépôt des "cœurs" ou "semences" des êtres qui apparaîtront sur la surface de la terre), l'ouverture de la caverne (point de communication entre l'an-œcoumène et l'œcoumène), l'Arbre (axe cosmique par lequel "coulent" les dieux et les forces divines) et le mont des morts (région où se purifient les "cœurs" ou "semences" des créatures qui ont cessé d'exister sur la terre, où elles recommencent le cycle qui les mènera à une nouvelle floraison) sont autant de parties importantes de la Montagne.

Les caractéristiques sont persistantes. La Caverne par exemple a été conçue comme un lieu vivant et d'abondance, plein d'eau, de fraîcheur, d'or, de miel, de végétation perpétuelle, de poissons et d'animaux sauvages. Dans la Montagne sacrée demeure un personnage qu'on appelle le Maître, mais qui souvent apparaît comme diversifié, avec de nombreux visages qui renvoient à ses fonctions spécifiques. Il est le seigneur des animaux sauvages, des bois, de la foudre et de la pluie, des récoltes, le dieu patron de la communauté, source d'autorité, et qui souvent se présente sous une forme duelle, comme un couple conjugal. Parfois il est aussi le dieu de la mort et on l'assimile au démon lorsqu'il est identifié au personnage surnaturel chrétien. Tout une armée de serviteurs sont sous ses ordres, habituellement des personnages de petite taille, aux facettes aussi multiples, et aussi polyvalents que leur maître : ce sont les éclairs, les nains de la pluie, les porteurs des vents et de la grêle, les gardiens des sources, des rivières et des ravins, les protecteurs des diverses espèces animales, *tonaltin* ou animaux compagnons, êtres maléfiques du monde de la mort qui provoquent des maladies graves, etc.

Pour comprendre ce complexe ensemble de croyances, il faut rappeler quelques-unes au moins des caractéristiques fondamentales de la tradition religieuse mésoaméricaine : a) le caractère cyclique des forces divines, b) les projections des essences, et c) la fusion et la fission des êtres surnaturels. Les figures archétypales de la montagne sacrée et de son maître se projettent sur différents domaines, constituant ainsi un dendrogramme cosmique que

comprend aussi bien l'œcoumène que l'an-œcoumène. De même, la figure centrale du Maître se dédouble en personnalités diverses qui renvoient à des fonctions particulières et aussi à des êtres divins excessivement concrets qui font l'objet de cultes régionaux.

En résumé, la montagne sacrée en tant qu'*axis mundi* et chemin de dieux et de puissances est un édifice cosmique fondamental : la source (aussi bien du temps primordial que de la production perpétuelle) de toutes les créatures et le lieu de destin des "cœurs" de tous les individus. Ces "cœurs" ou parties essentielles des créatures sont des divinités expulsées du paradis mythique de Tamoanchan, condamnées à exister dans le cycle de la vie et de la mort. Chacun d'eux a produit une classe de créatures ; dans la dimension humaine, ce sont les dieux patrons, créateurs (à partir de leur propre substance) des divers groupes humains. Ainsi, à l'intérieur de la montagne sacrée se trouve la moitié de l'existence, celle qui correspond aux essences gardées ; c'est le lieu où se trouve la mort, l'entité qui précède la vie.

Le pacte avec le diable illustre bien le caractère assimilateur du noyau dur. Dans l'Ancien Monde, les conceptions du péché, de l'enfer, du diable et du pacte démoniaque se sont élaborées à partir de la confluence de courants de pensée très divers. Elles furent assurément le produit complexe d'un chaudron culturel. Le passage du pacte avec le diable au continent américain a été compliqué car la croyance parvint aux peuples conquis tant par les voies cultivées des évangélistes que par les traditions populaires des Espagnols et des Noirs. Les sources de la croyance au pacte, sa vigueur et sa persistance ont dû fort différer selon les régions conquises ; néanmoins, il existe à cet égard de remarquables similitudes dans la pensée indigène. Il faut l'attribuer à des *constructions parallèles, indépendantes*, qui ont notamment en commun la suspicion d'un pacte avec le diable chaque fois qu'il y a enrichissement inexplicable.

Parmi les complexes antérieurs de croyances qui ont fait fonction de récepteurs de la croyance au pacte avec le diable figure sans aucun doute celui de la montagne sacrée. S'y ajoutent celui de la cave-entrepôt qu'elle contient (appelée Tlalocan par les anciens Nahuas) et celui du profond dépositaire des défunts (le Mictlan). L'équivalence de l'enfer et du Mictlan n'a pas été établie spontanément par les indigènes. Ce sont les évangélistes qui crurent et firent croire qu'il s'agissait du même lieu, malgré les différences énormes, notamment la terrible chaleur de l'enfer opposée au froid intense du Mictlan ou les effroyables châtements de l'enfer chrétien opposé au caractère léger et secondairement punitif du Mictlan. Tant le dieu de la pluie que celui et la mort et tous les serviteurs de l'un et de l'autre furent identifiés au démon et aux êtres infernaux. On conçut le diable sous différentes formes intéressantes : un être barbu, un paysan noir ou un gros *ladino* (métis), souvent un cavalier, richement vêtu, semblable au gros propriétaire espagnol, exploiteur des indigènes capturés. Dans toute cette gamme de personnages, celui qui se détache est celui du maître et du dispensateur de richesses, un être dont on peut obtenir des bienfaits moyennant des transactions intelligentes. Pour cette raison, on lui attribue

souvent un pouvoir de dispensateur de santé, d'or, de riches moissons, de chasse abondante ou d'accroissement du bétail. On peut aussi obtenir de lui une belle voix, un pénis impressionnant, des connaissances médicales, de sorcellerie ou de prestidigitation, de la chance au jeu, du talent pour jouer des instruments de musique, etc.

Les différences entre les pactes chrétien et mésoaméricain sont remarquables. Par exemple, la conséquence inévitable du pacte dans le christianisme (la damnation éternelle) contraste avec la vision indigène d'un paiement équilibré. Celui qui a pactisé paiera sa dette dans l'au-delà par un travail proportionnel au bien obtenu et sa sujétion ne sera donc pas éternelle. Il peut livrer d'autres mortels qui travailleront à sa place. On parle même d'offrandes d'humains en sacrifice en guise de paiement, même avec des victimes manchotes, boiteuses ou aveugles, de sorte que la perte pour la société sera moins grave. Il arrive aussi que l'épouse doive répondre dans l'au-delà de la dette du mari. D'autre part, le pacte est considéré comme dangereux mais pas nécessairement comme immoral et parfois on dit que seuls ceux qui ont un esprit très bon peuvent s'approcher de l'ouverture de la caverne pour obtenir des richesses en échange de leur engagement. Le sens primordial du paiement est la réciprocité pour les biens extraordinaires, de sorte qu'on peut s'en acquitter non seulement dans l'au-delà, mais aussi durant sa vie sur terre, au moyen d'offrandes et de prières qu'on adresse aussi aux dieux.

Pour conclure, les spécificités mésoaméricaines du pacte avec le diable sont si nombreuses et si courantes qu'il faut envisager un mécanisme récepteur qui intègre les idées étrangères et qui les assimile dans le macrosystème de pensée que nous connaissons sous le nom de "cosmovision". Les conceptions qui règlent la réception et l'assimilation appartiennent au complexe appelé *noyau dur*.