

Blanca Solares

Université nationale autonome du Mexique (UNAM)

L'archétype de la déesse dans la pensée religieuse du Mexique ancien

RÉSUMÉ

Cet article est la synthèse d'une recherche approfondie sur l'archétype de la déesse mère exposée dans mon livre, *Mère terrible, la déesse dans la religion du Mexique ancien* (2007). Ici est présenté un résumé schématique des changements et métamorphoses dans la conception de la divinité féminine tout au long d'une histoire de plus de 4000 ans (2500 avant à 1520 après J.-C.). Voici certaines des questions qui guident la recherche : Comment les habitants du Mexique ancien concevaient-ils le mystère de la féminité ? Quelle relation mythique détient la déesse avec le miracle de la germination du maïs ? Quelle place occupe la déesse, symbole cosmique de la naissance et de la mort, dans la société sacrificielle et guerrière des Aztèques ?

MOTS-CLÉS

La déesse mère / Coatlicue, mythes et symboles de la déesse, religion du Mexique ancien, déesses du Mexique ancien.

Pour l'histoire des cultures et des civilisations, l'archétype de la déesse – révélé par d'innombrables cultes différentiels – occupe une place prépondérante dans le développement et la structuration des processus imaginaires, c'est-à-dire dans la formation de la conscience humaine proprement dite, tant au niveau des individus que des communautés. La présente tentative de recherche aborde la reconstruction de l'archétype de la déesse dans la pensée religieuse du Mexique ancien et a pour but, en dernière instance, de tracer un nouvel horizon *symbolique, herméneutique et anthropologique* – qui comporte, bien entendu, une réflexion sur la crise de la raison moderne et la prédominance de la violence compulsive qui l'accompagne –, afin d'essayer de comprendre ces éléments « matriciels » d'une culture qui, pour avoir une origine archaïque, n'en sont pas moins actifs dans le *temps long* d'une mémoire qui s'actualise.

Nous avons essayé de reconstruire et d'observer les modalités d'expression liées à l'archétype de la féminité tout au long de l'histoire de Mésoamérique depuis les débuts du peuplement de la zone jusqu'à la Conquête espagnole, qui a violemment bousculé sa genèse vers 1521 de notre ère.

Dans ce résumé schématique d'une recherche en soi passablement complexe, il est important de signaler que ce n'est que récemment que, dans l'ensemble de la prolifique recherche sur l'Amérique ancienne, on a commencé à prêter attention à cette problématique des déités féminines.

Une grande partie du matériel bibliographique existant se centre sur des détails iconographiques et des précisions analytiques régionales. L'interprétation du rôle et du poids spécifiques des déités dans la pensée religieuse préhispanique se trouve souvent limitée par des cadres interprétatifs gravement réducteurs qui obéissent à des orientations positivistes et matérialistes de l'anthropologie, d'où notre objectif de départ : fournir quelques éléments clés pour accéder au *sens*, pour comprendre la fonction et la transcendance de la déesse dans les configurations mythologiques et artistiques du Mexique ancien.

Dans cette perspective nous tenterons, bien entendu, d'incorporer de sérieux apports herméneutiques provenant de chercheurs aussi remarquables que Miguel León Portilla, Laurette Séjourné, Paul Westheim, Roman Piña Chan, Esther Paststzory, Mercedes de la Garza, Enrique Florescano, Alfredo López Austin, Christian Duverger et Michel Graulich, entre autres. Ces auteurs ont pour une bonne part rénové les *terras ignotas* d'un legs civilisationnel inépuisable.

Nous présentons donc ci-après, un essai synthétique de reconstruction des expressions symboliques de l'archétype de la déesse depuis la préhistoire de Mésoamérique jusqu'à ce qui a été caractérisé comme Période préclassique (2500 avant J.-C. à 200 après J.-C.), Période classique (200 après J.-C. à 659-900 après J.-C.) et Période postclassique (900-1000 après J.-C. à 1520 après J.-C.).

Il convient de signaler que, pour caractériser la morphogenèse de la déesse en Mésoamérique, nous tiendrons compte de l'analyse comparative de ses expressions dans d'autres cultures et périodes de l'histoire de l'humanité, dans la mesure où nous assumons le fait que la genèse de la déesse en Mésoamérique entretient, au cours de son histoire, des parallélismes mais aussi des divergences spécifiques des liens avec d'autres civilisations.

Préclassique

Zohapilco ou le lieu de la femme noble

Malgré l'immense « solitude continentale » (Octavio Paz) dans laquelle se développent les civilisations de Mésoamérique¹, on trouve dans leurs mythes créateurs les plus anciens la présence de la figure de la *Déesse Mère*. L'un des traits les plus marquants de la période nommée Préclassique (2500 avant J.-C. à 200 après J.-C.) a

1. *Mésoamérique*, littéralement « Amérique moyenne », correspond à un territoire qui englobe toute la partie méridionale du Mexique, jusqu'au Guatemala, Belize, Honduras, le Salvador, le Nicaragua et le nord du Costa Rica. À partir de 1200 avant J.-C., la floraison de grandes civilisations (*nahua*, *maya*, *tarasque*, *mixtèque*, *huastèque*, *totonaque*, *zapotèque*, etc.), au-delà d'une grande variété de styles présentent des traits communs où un « noyau dur » de caractères civilisationnels, formant une grande zone culturelle.

été la découverte, dans différentes régions de cet environnement culturel, de nombreuses « idoles » de la déesse, dont la plus ancienne a été découverte par Christiane Niederberger.

Les fouilles effectuées sur ce site archéologique par Niederberger ont mis au jour 1207 figurines ou fragments de figurines. Mais la plus surprenante et la plus énigmatique de toutes est celle de Zohapilco qui, soumise à l'analyse du C14, a été datée entre 2300 ± 110 avant J.-C. La figurine de Zohapilco, selon les mots de l'archéologue, fait allusion à une représentation antropomorphe de type inconnu, remarquable tant par sa spécificité stylistique que par son contexte culturel et chronologique. Niederberger la décrit ainsi :

Un corps cylindrique, légèrement aplani sur sa face antérieure, définit la silhouette générale, caractérisée par un *continuum* plastique dépourvu de bras et de toute autre articulation entre la tête et le torse. Le visage, particulièrement stylisé, présente une arrête quelque peu arrondie. Le front est embryonnaire. Sa ligne horizontale forme un T avec le nez, modelé, proéminent et arqué. La ligne médiane du nez divise le visage en deux champs symétriques plats. Quatre dépressions du contour légèrement rectangulaire représentent deux paires d'yeux, répartis de chaque côté du nez, sur un axe vertical. L'absence de bouche est caractéristique. La partie inférieure de la silhouette est caractérisée par un ventre protubérant doté d'un nombril, et par deux jambes courtes et arrondies. (Niederberger, 1976, p. 212.)

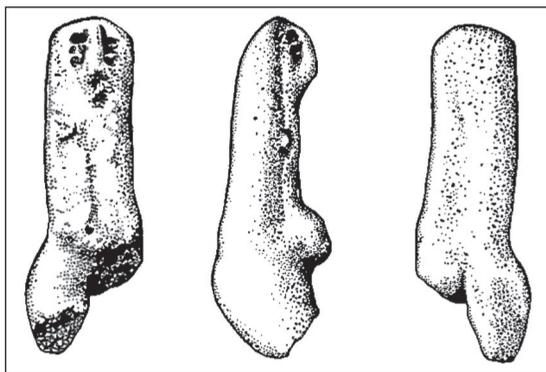


Fig. 1. – Figurine de Zohapilco.

L'emplacement de Zohapilco se situe dans l'un des points culminants de la colline de Tlapacoya, à l'extrémité sud du village du même nom. La colline de Tlapacoya est située sur la commune d'Ixtapaluca, district de Chalco, dans l'État de Mexico.

Jusqu'à la fin du siècle dernier, Tlapacoya était une île baignée par des eaux douces, drainées aujourd'hui par le lac de Chalco. Dans la langue des plus récents occupants du bassin, le *nahuatl*, Tlapacoya signifie « le lieu où l'on lave ». Mais au cours d'un entretien direct avec l'auteure, W. Jiménez Moreno a évoqué un nom plus suggestif pour ce site. Zohapilco dit-il, par une contraction du *nahuatl* veut

dire : *cihuatl* « femme », et *pilli* « noble », *co* étant un « suffixe *locatif* ». Le nom de Zohapilco a donc pu signifier « le lieu de la femme noble », un qualificatif qui nous renvoie immédiatement à l'une des façons de nommer Héra dans la Grèce antique, laquelle, longtemps avant d'épouser Zeus et d'être considérée comme une des déesses les plus importantes, était également appelée « la Noble » ou « la donatrice de Tout » (Gimbutas, 1991).

Ce n'est pas par hasard qu'a pu exister, dans ce hameau du Préclassique méso-américain, un culte à la déesse dont il ne reste que peu de vestiges.

Examinée comme une pièce isolée et individuelle, la figurine de Zohapilco est énigmatique et sa fonction nous est inconnue, mais si on la considère comme objet appartenant à un groupe et un contexte culturel, certaines clés s'offrent à l'analyse. On remarque, par exemple, que le sculpteur n'a pas recherché d'effets esthétiques mais que – comme avec les figures du Néolithique européen – cela a produit une « dactylographie » sculpturale, « un art conceptuel abstrait et symétrique » (Gimbutas, 1991, p. 32), images qui étaient le symbole du divin, indépendamment du degré de schématisation.

Les jolies filles de Tlatilco

Parmi les sites les plus importants de la même période, il faut relever également Tlatilco, Tlapacoya et Gualupita dans la zone du centre, la culture de Mezcala, dans le Guerrero, les Tombes de Tiro à l'ouest du Mexique, la culture Huastèque dans le Golfe, ainsi que la zone Maya du sud. Se dégage de tous ces gisements la découverte de petites sculptures féminines dont nous observons les pouvoirs de reproduction, ces attributs du corps associés au plein développement de la domestication du *maïs*, aliment sacré des cultures mésoaméricaines, grain qui confère son « humanité » à l'espèce dans la nature. Il est également significatif que les figures féminines découvertes soient fréquemment destinées à servir d'offrandes dans les sépultures.

À Tlatilco, par exemple, grand cimetière et sanctuaire, les images féminines surprennent tant par leur nombre que par la séduction qu'elles exercent. Il y en a de tous âges et dans les attitudes les plus inattendues ; les plus nombreuses sont celles que les archéologues nomment « les jolies filles », généralement nues, et ornées de bijoux et de coiffures les plus variées et originales. Pour Laurette Séjourné (1957), remarquable mésoaméricaniste, malgré la diversité de leur expression et de leur parure, elles présentent toutes certains traits communs : un visage très jeune, un corps adolescent couvert de peinture, les membres et les cheveux peints en rouge. Liées à un état de virginité, elles suggèrent, par les couleurs de leur corps jaune (le plus souvent) ou rouge, blanc ou mauve, des représentations de tendres épis de maïs et rappellent la couleur des grains ou bien les longs filaments rouges de cette céréale.

Ainsi, ce modelage des figurines féminines se trouve étroitement lié au développement des cultes funéraires et des céramiques de la période. Le culte des puissances de la fertilité de la terre et de la femme acquiert dès ce moment-là ses premiers traits cosmogoniques et transmondains.

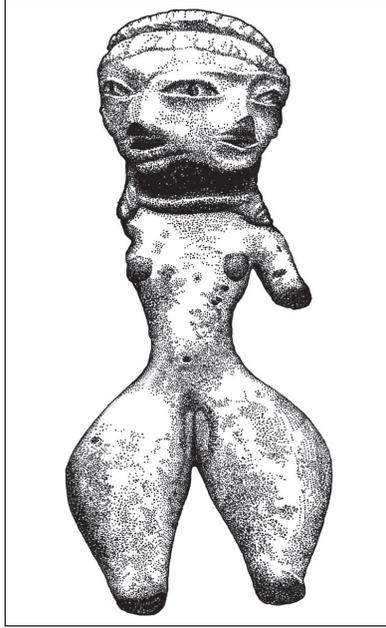


Fig. 2. – Figurine de Tlatilco (1200-600 avant J.-C.).

Classique

Teotihuacan ou la Déesse de la Grotte et l'Éden de la fertilité

Dans le Classique mésoaméricain (200 à 650-900 après J.-C.), Teotihuacan se détache comme lieu du culte des pouvoirs cosmiques et de la fertilité de la « Déesse de la Grotte », comme espace urbain-sacré où tous se rendent pour s'initier aux mystères de la création. Enrique Florescano souligne qu'à Teotihuacan les thèmes de base de la mythologie sont « la cité merveilleuse » et « l'Éden de la fertilité » (Florescano, 1994, p. 25-35) ; Ester Pasztory relève dans les peintures murales la prédominance de la *Déesse de la Tempête* et de la *Grande Déesse*, qui règne au Paradis Terrestre (Pasztory, 1993) ; il s'agit d'images de la prodigalité de la nature, d'invocations pour obtenir l'abondance, de remerciements infinis aux dieux pour leurs bienfaits. La jeune pousse de maïs était montrée dans son évidence sacrée aux participants de ces mystères et ces images étaient contemplées avec la plus grande vénération.

Les peintures murales de Teotihuacan traitent des thèmes de la nature, de la fertilité et des sacrifices réalisés comme une entreprise collective dans laquelle les plantes, les éléments et les animaux sont représentés comme des offrandes d'une déité chtonique tout au long de rangées anonymes et répétitives, ou *redondantes*, qualité essentielle au *sermo mythicus* (Durand, 2003), qui dans le récit diachronique, grâce à des récits transversaux, fait référence au mystère de la création. La répétition fait peut-être référence ici au renouvellement de l'existence, à une fuite loin de la

destruction et de la menace du temps profane qui éloigne les hommes des *origines*. En ce sens, comme le signale Ester Pasztory, la répétition fait partie intégrante de l'art et de l'architecture de la cité. Ainsi remarque-t-on sur les peintures murales et les plateformes des temples des répétitions de serpents, de jaguars, de quetzals ou de gouttes de pluie qui imitent un chant ou mieux, une litanie chorale.

Quelques-uns des symboles de la prodigalité de la *Déesse de Jade de Tetitla* sont constitués par la main divine qui flotte sur l'eau, les semences et le jade ainsi que par les mains tournées vers le haut. Dans quelques peintures murales, l'eau et les lys aquatiques sous la coiffure sont des signes qui nous permettent d'identifier la Déesse comme la Grande Mère de la générosité et de la bonté faisant fructifier les champs.

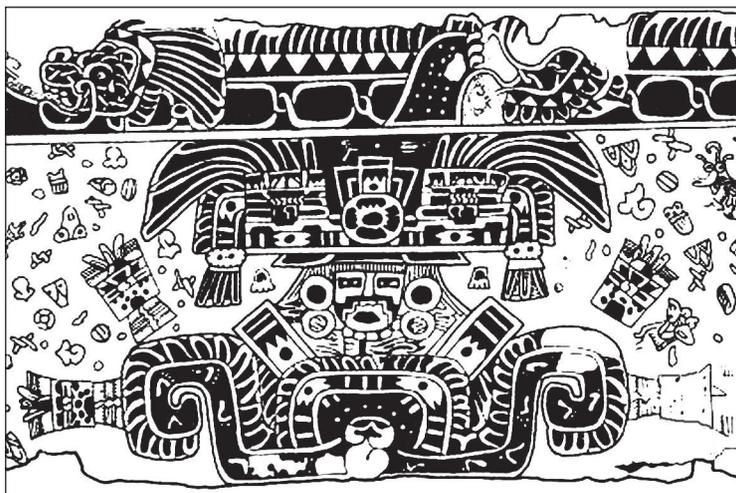


Fig. 3. – *Le Serpent emplumé.*

La principale déité de Teotihuacan naît d'une grotte. Les traces de pieds sur les murs laissent supposer qu'il s'agissait d'un sanctuaire que l'on visitait en procession. Ci-dessus la figure du serpent emplumé ; de ses mains naissent des figures associées à l'eau. (À partir du dessin de Berrin et Pasztory, prise de vue de Florescano, *El mito de Quetzalcóatl*, p. 28.)

La nature conserve en rapport avec l'homme une équivalence symbolique. Quelquefois les animaux sont représentés de façon abstraite, d'autres fois ils agissent comme des humains, par exemple les jaguars qui soufflent dans des escargots d'où ruisselle de l'eau :

[...] jaguar le corps couvert d'une sorte de filet, dressé sur une bordure d'étoiles de mer en forme d'ondes représentant la mer. Le jaguar, entouré d'oiseaux et de papillons, soutient une fleur d'agave d'où s'écoule de l'eau, évoquée par des yeux en guise de symbole. La peinture murale est encadrée de fleurs à 4 pétales reliées à différents coquillages. La bande en forme de zigzag de la coiffure du félin est semblable à celle de la Grande Déesse. (Séjourné, 1957.)

Les habitants de la plus grande métropole de cette période évoquaient des images de la nature pour presque toutes les activités. Les figures des dieux étaient autant d'aspects du monde.

Leur art s'efforçait de suggérer un cosmos aux lois impersonnelles, hors du contrôle et de la volonté des humains, « abîme du noyau ». Une élite dépersonnalisée et sans visage semblait occupée à orienter les rituels nécessaires à la conservation de l'ordre du cosmos. La volonté individuelle se soumettait à cette loi suprême de l'existence, sur la terre et à l'intérieur de la communauté.

La version mythique révèle que le « noyau essentiel » de la pensée religieuse de Mésoamérique s'élève au-dessus de « l'idée selon laquelle les êtres humains et les aliments sont nés du sein humide et obscur de la grotte située dans la montagne primordiale. Cette conception affirme que la matrice originelle est la terre elle-même, la mère génératrice des biens essentiels » (Florescano, 1994, p. 274).

Soulignons que la grotte accuse une présence obsessionnelle tout au long du développement historique de la Mésoamérique, et qu'en ce sens, elle exprime l'unité de la pensée nahua. L'un des motifs les plus remarquables et qui donne une importance sacrée au site est la géographie même de l'endroit, élevé sur un terrain aux grottes abondantes répondant à la pensée religieuse de l'époque, associées au *locus primigenius* de gestation ou ventre de la Déesse Mère.

Teotihuacan a été dès le début un centre sacré et un sanctuaire prestigieux. La Pyramide du Soleil, construite vers la fin du Préclassique, se dresse sur une grotte souterraine, lieu probable du rituel précédent de la cité sacrée. La création primordiale a lieu dans le sein de la terre, dans des grottes souvent présidées par le jaguar, et cette création occulte advient par la conjonction des forces de germination de la terre et des eaux fécondatrices du ciel.

À Teotihuacan, dans l'*illud tempus*, la création a été possible grâce au « sacrifice des dieux ». La vie quotidienne de la cité s'imprègne de cette conception. Teotihuacan est le « lieu où l'on sacrifie les dieux ». La mort des dieux est cependant la condition de la vie. Les cérémonies établies dans le calendrier rituel « produisaient inévitablement, aux premiers jours du printemps, le surgissement exultant du dieu du maïs depuis les profondeurs de la terre ».

La pyramide, monticule qui imitait la Première Montagne née des eaux primordiales, s'élève et s'oriente vers les quatre coins de l'univers, en se centrant sur le domaine terrestre et en le circonscrivant. La première pyramide, ornée de tous côtés de la figure du Serpent emplumé, a été construite, vers le milieu du II^e siècle après J.-C., à Teotihuacan, espace-temps du sacrifice des dieux.

Ainsi donc, l'ensemble de l'architecture fait allusion dans la Cité sacrée à la révélation du mystère. L'architecture est conçue comme une toile de fond destinée aux drames rituels. Le tracé de Teotihuacan révèle sa fonction de lieu des processions et des représentations dramatico-religieuses de consécration de la vie. L'architecture sacrée matérialise le *descensus ad inferos* et le retour, la geste divine grâce à laquelle le héros s'attire les bonnes grâces des forces de l'inframonde, où règne la déesse, et reçoit comme *don* les semences de maïs, ordonne le cosmos et fait venir le soleil. À

l'harmonie de l'espace correspond l'instauration du temps. La vie dépend alors de l'accomplissement du pacte entre les dieux et les hommes, dont le destin est lié par le sacrifice.

La grotte, l'eau, la terre et l'arbre inondent l'iconographie de Teotihuacan comme symbolisations de l'image primordiale de la déesse. Les grandes cités du Classique ont pour centre la réconciliation et le culte du mystère de la fécondité et de la création de la Déesse Mère, le climax de son culte et de l'aventure de l'initié aux mystères de la création, de la vie et de la mort.

Étant donné que l'agriculture est la base de l'existence et le secret de vie contenu dans les puissances germinatoires de la Terre, tout l'univers symbolique s'articule autour du culte de la fertilité qui, à la différence de la période précédente, parvient ici à l'une de ses synthèses les plus élaborées. L'édification de la cité sacrée et sa refondation périodique par la fête sacrificielle, tout autant que le geste de Quetzalcóatl – héros mythique et paradigme de l'initiation aux mystères de la fertilité, fils et conjoint de la déesse qui apparaît ici pour la première fois, personnification des contraires dans un équilibre qui persiste jusqu'à la fin de l'histoire de la Mésoamérique –, enrichit l'élaboration mythologique de la période. La grotte, qui emmagasine les « jus germinaux » et les « semences nutritives », appartient au domaine de la déesse.

Son corps est un axe cosmique et ses représentations la montrent en possession des puissances de la fécondité, versant des semences et de l'eau. C'est une déesse universelle : elle domine les forces reproductrices de l'inframonde et les forces fécondatrices de la région céleste, par ailleurs elle accorde la vie et la mort (Florescano, 1994, p. 26).

Teotihuacan, paradigme de tous les centres monumentaux du Classique et du Postclassique de toute la zone, le sera aussi dans le récit mythique, comme lieu par excellence de création du cosmos, où se situe l'*axis* de l'arbre sacré de la déesse.

Postclassique

La déesse sous l'hégémonie aztèque

L'horizon Postclassique, de 900 après J.-C., jusqu'à 1521 après J.-C., se divise dans l'Altiplano du Mexique en deux phases. La première dominée par les Toltèques de Tula et la seconde par les Chichimèques tardifs, mieux connus postérieurement comme *Aztèques* ou *Mexicas* et dont la capitale a été Tenochtitlan, cité qui, après de longs affrontements avec les habitants d'origine, a réussi à s'établir pleinement autour de 1325. Comme trait marquant de cette période, on remarque les altérations de l'ensemble du corps mythique dans toutes les régions où l'empire aztèque a étendu son domaine. De fait, l'expansion politique des Mexicas a provoqué non seulement une « stratification des divinités », comme le font observer plusieurs études, mais aussi une conception complexe de l'univers dans son ensemble, dans la mesure où la nouvelle vision du monde guerrier devait intégrer non seulement les hiérophanies de l'Altiplano, mais également celles des zones côtières, celles du Sud et celles des

groupes tribaux en provenance de l'Arido-Amérique. Dans la religion des anciens Nahuas, les déesses formaient un ensemble de divinités pourvues d'impressionnants attributs. C'étaient des divinités associées à la terre, l'eau, la lune, l'ébriété, le feu, le sexe, le péché, la naissance, la croissance, la fructification, la mort, la maladie, la guérison, la poterie, le tissage, ainsi qu'aux arts, à la prostitution sacrée, etc.

Les multiples attributions de la déesse, ses attributs variables, ses noms changeants dérivait d'un moment spécifique, d'une caractéristique ou d'une qualité temporelle toujours variable et en accord avec la « matière divine des dieux » contrastant avec la matière des hommes et des choses².

De même que dans la mythologie héliopolitaine d'Égypte, il était propre à la déesse d'apparaître toujours sous la forme de l'habituel *szygia*, « lien masculin/féminin entre dieux », formant un couple avec un dieu, en déployant à l'occasion son lien comme « fils-conjoint » de la déesse « mère-épouse », de même sont enlacés *Chalchitlicue* et *Tlaloc*, déesse et dieu des eaux, *Mictlancihuat* et *Mictlantecubtli*, maîtresse et maître de la région des morts, *Quilaztli* et *Quetzalcóatl*, déesse et dieu de l'aliment sacré, *Coatlícue* et *Huitzilopochtli*, celle à la jupe de serpent et « le colibri gaucher » ou « ciel bleu ».

Une première mise à plat de la complexité de ses attributs permet d'observer que le symbolisme de la déesse est liée surtout à son triple caractère essentiel : *tellurique*, *aquatique* et *lunaire*, déployant son influence créatrice et destructrice sur les hommes et dans l'univers.

Comme Terre Mère, la déesse était reliée à la création originelle, *suprema matrix*, à la nature parthénogénétique ou engendrée à partir d'elle-même. Comme déité aquatique, elle se divisait en autant d'invocations que de manifestations possibles de l'eau, *Chalchiutlicue*, déesse des eaux, elle était aussi *Alacoaya*, « eau triste » quand les lacs et les ruisseaux étaient en cours d'assèchement ; ou *Acuecuéyotl*, « jupe d'eau », quand il y avait des vagues ; ou *Apozonalotl*, « écume de l'eau », lorsque les eaux se transformaient en écume.

Dans l'*Histoire des Mexicains par leurs peintures*, la Lune – qui dit-on descend de Tlaloc et de Chalchiutlicue – se place sans équivoque dans la série Lune-Pluie-Fertilité.

Le symbolisme aquatique de la déesse était en relation avec son caractère sélénique : Lune - Montagne - Eau - Pluie - Mort - Régénération. On attribuait son identification à la montagne à la concentration des nuages sur les reliefs terrestres, lieux où les enfants étaient également sacrifiés en échange de pluies propices aux fruits de la Terre. Sur les planches 10 et 71 du *Codex Borgia*, la lune apparaît représentée par un lapin, à l'intérieur d'un récipient qui ressemble à un pelvis humain, partie osseuse associée à la procréation³. Ainsi, le lapin, *tochi*, qui s'identifiait à la face de la pleine lune, évoquait-il le sud, point cardinal relié à la terre⁴.

2. Voir, à ce sujet, A. Lopez Austin, *Tamoachan y Tlalocan*, 1994.

3. Voir L. Séjourné, *El pensamiento náhuatl cifrado por los calendarios*, 1991, fig. 15, p. 360-361.

4. Voir E. Selser, *Comentarios al Códice de Borgia*, 1963, t. I, p. 82 et 88.

Les diverses figures de la déesse chez les anciens Nahuas seront reprises dans le panthéon aztèque et se multiplieront de façon surprenante. Quelques-uns des noms par lesquels on avait coutume de les invoquer dans le Postclassique, étaient : *Tlazoltéotl* ou déesse de l'accouchement et de toute gestation, ainsi que du péché sexuel et « dévoreuse d'immondices » ; *Xochiquétzal*, déesse de l'amour et de la volupté ; *Mayahuel*, celle de la plante d'agave ; *Chalchiutlicue* ou déesse des eaux terrestres ; *Cihuateotl* ou femme guerrière morte en couches ; *Itzpapálotl* ou la vieille magicienne ; *Chantico* ou la déesse du foyer ; *Mictlancihuatl* ou maîtresse de l'infra-monde.

Et ainsi, jusqu'à la monumentale *Coatlicue*, numen qui regroupait, à cette période, l'ensemble des attributs de la féminité, mais qui mettait particulièrement en valeur le caractère guerrier et terrifiant de la *Déesse de la Vie et de la Mort*.

À l'intérieur de ce caractère céleste, on remarque aussi sa fonction comme Mère des Dieux, *Cihuacóatl-Quilaztli*, *Tonantzin* ou *Ilamatecuhtli* nommée « notre mère », bonne peut-être, mais surtout guerrière. *Coatlicue* était la mère de *Quetzalcóatl-Vénus*, *Hutzilopochtli-Soleil*, *Coyolxauhqui-Lune* et des *Centzonhuitznaua-Étoiles*, tous enfants conçus comme des guerriers célestes.

Sous l'empire aztèque, nous voyons donc que face à la prolifération des invocations et des représentations de la déesse et à l'ensemble des rituels consacrés à l'aspect féminin du cosmos dans les célébrations nahuas du calendrier rituel, *Tonalpohualli* ou « compte des jours et du destin »⁵, le caractère terrifiant et menaçant de la déité se trouve cependant plus marqué, trait qui, finalement, ne fait que renforcer le patriarcat dominant des Aztèques. La sexualité féminine inspirait une terreur hypnotique, en tant que source de mal et de mortalité, bientôt associée à l'angoisse de l'achèvement du temps, qui a trouvé son expression particulière dans le « mythe de la destruction des soleils ». La seule possibilité pour conjurer la terreur inspirée par la déesse et le danger de l'épuisement du Soleil était le sacrifice compulsif de cœurs et de sang.

Ainsi, dans le culte à Xipe, le dieu dépouillé, les flèches décochées sur les prisonniers symbolisaient l'union sexuelle avec la terre. L'appariement et la mort étaient considérés de manière identique, c'est-à-dire que la mort était immédiatement liée à la fécondation. Xipe, écrit Preuss, est le parallèle masculin de la Déesse de la Terre et de la Lune, de la Mère des Dieux et de la Déesse du plaisir sexuel, la Mère du grain et des approvisionnements. Dans le culte aztèque, Xipe remplaçait la Déesse de la Terre ; la victime portait une courte jupe de sapotillier et était attachée à une cavité au milieu d'une pierre ronde qui représentait le centre et l'entrée au sens sexuel. L'identification du dieu masculin Xipe avec la Déesse se produisait aussi bien lors de la « Fête du Balayage », que dans celle de la Récolte. Un jour la victime était une femme mûre et le lendemain une jeune fille qui prenait la place de la Déesse de la Terre ; toutes deux étaient décapitées pour que leur sang arrose les semences et les

5. Voir M. Graulich, *Mitos y Rituales del México Antiguo*, 1990.

fruits, garantissant ainsi leur croissance. Les rituels, entourés de danses, présentaient une analogie évidente avec les rites du mariage de la mère et du fils.

De même que, dans l'Antiquité grecque, on traduit le dépassement du principe féminin terrestre par le triomphe d'Apollon, en Mésoamérique, le mythe raconte que *Huitzilopochtli*, rejeton de Coatlicue, naît armé et tranche aussitôt la tête de sa sœur aînée la Lune, *Coyolxauhqui*, en l'équarissant sans pitié afin d'imposer les valeurs du Soleil, de la guerre et l'expansion du cosmos également associées idéologiquement au pouvoir politique de la nouvelle caste sacerdotale aztèque.

La *Coatlicue*, Déesse Mère, *Dame aux jupes de serpents*, contrastant avec la conception iconographique des figures psychopompes féminines de Tlatilco, présente désormais des griffes d'animaux à la place des mains et des pieds et a des crânes et des cœurs arrachés pour attributs. Tout comme les terribles figurations de la *Kali* hindoue, c'est un insatiable « monstre puissant ».



Fig. 4. – La Coatlicue mayor.

Nous pouvons l'observer, la tête tranchée présente à la saillie du cou deux serpents ondulants entrechoquant leurs museaux. On dit qu'elle n'était pas faite d'une seule pièce mais de quatre, comme le quadruple chapiteau des colonnes hatoriques d'Égypte, et qu'ensemble celles-ci agrémentaient le grand *Teocalli* – Temple de l'hécatombe sanglante – des Aztèques, à Tenochtitlan. Trois d'entre elles furent détruites et utilisées comme pierres de moulin par les conquérants espagnols, qui ont uniquement préservé la pièce que nous connaissons.

Ici, de même qu'en Europe, le christianisme allait imposer l'image élaborée de la Sainte Mère, contrastant avec la conception indigène de la terrible *Tonantzin*. Par la traumatisante conversion de *Tonantzin* en Vierge de Guadalupe, avatar de la Vierge Marie, la dimension indigène de terre maternelle, si choquante pour la mentalité occidentale, se trouve subsumée par le contrepouvoir céleste-masculin, par l'intermédiaire de la mère de Jésus-Christ; subsumée, mais non annulée dans la « contre-sphère suprême » et céleste, qui s'impose également à la place de l'ancien culte païen encore célébré à ce jour dans quelques zones indigènes du Mexique, comme fossile vivant au milieu de la dévastation de ce qui fut la puissance *Deipare* selon les mots du poète Lezama Lima, ou *Parturiente de Dieux*, de la Grande Déesse archaïque d'Amérique.

En guise de synthèse

Le point de départ de cette recherche, ici schématique, est donc d'essayer de rendre compte, d'un côté, de la façon dont le culte obsessionnel de la déesse lors du plein essor de la société guerrière et sacerdotale des Aztèques (autour de 1400 après J.-C.) – par ailleurs la période historique la mieux documentée – renforçait, paradoxalement les tendances patriarcales dominantes de cette société. Plutôt qu'à une réconciliation ou un accouplement des aspects sexuels et symboliques de la *psyché*, que nous nommerions en termes jungiens l'*animus* et l'*anima*, nous assistons à un culte exacerbé de la féminité exprimé dans la vaste prolifération de ses invocations légittimant, cependant, la perspective patriarcale guerrière.

Dans quelle mesure ce processus marque-t-il, jusqu'à nos jours, les traits d'un certain déficit dans le développement de la conscience, qui ne se limite pas uniquement à la tradition *nahua* ou *mexica*? Les sacrifices rituels aztèques, d'hommes, de femmes et d'enfants, spécialement dédiés aux puissances de la régénération et de la fertilité cosmique au cours du Postclassique mésoaméricain (900-1000 après J.-C. à 1520 après J.-C.), malgré la violence de leurs modalités diverses qui ont tellement scandalisé les conquérants européens, n'ont finalement pas réussi à faire le lien avec le mystère de la *création de la vie* propre à l'archétype de la déesse.

En conséquence, nous pouvons affirmer que la conscience de la déesse en Mésoamérique s'arrête à une espèce d'état psychique *élémentaire* que la remarquable recherche de Erich Neumann caractérise comme celui de la *Mère terrible* (Neumann, 1991); nous pourrions le caractériser, selon les termes de Gilbert Durand, comme une surdétermination de la tendance «schizomorphe» qui, dans la symbolisation des Aztèques, prédomine sur la direction *synthétique* et *copulative*. C'est ce «domaine diarétiq» de l'imaginaire des Aztèques qui conduit à sa polarisation par rapport aux aspects négatifs ou «antiphrastiques» d'un mode superlatif (Durand, 1992). Et, cependant, les *mythos* et les rituels consacrés à la déesse dans la zone culturelle mésoaméricaine persisteront, jusqu'à nos jours, dans la cachette de sa profonde vérité. Nous nous sommes efforcée donc de reconstruire la morphologie et le sens de cette connaissance ancestrale et initiatique de la féminité.

Bibliographie

- BACHOFEN Johann Jakob, *Mitología arcaica y derecho materno*, Edición a cargo de Andrés Ortiz-Osés, Barcelone, Anthropos, 1988.
- BÁEZ-JORGE Félix, *Los oficios de las diosas*, Mexico, Universidad Veracruzana, 1988.
- DUCH Lluís, *Mito, interpretación y cultura*, Barcelone, Herder, 1998.
- DURAND Gilbert, *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, Madrid, Taurus, 1982.
- , *De la mitocrítica al mitoanálisis*, Barcelone, Anthropos, 1993.
- , *Ciencia de hombre y tradición. El nuevo espíritu antropológico*, Paidós orientalia, traduction d'Agustín López et María Tobajas, España, 1999.
- , *Lo imaginario*, Barcelone, Ediciones de Bronce, 2000.
- , *Mitos y sociedades. Introducción a la mitología*, Buenos Aires, Ediciones Biblos, 2003.
- DURÁN Fray Diego, *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de Tierra Firme*, Angel María Garibay Ed., 2 vol., Mexico, Editorial Porrúa, 2^e éd., 1984.
- DUVERGER Christian, *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*, Mexico, FCE, 1983.
- , *Mesoamérica. Arte y Antropología*, Mexico, Conaculta/Americo Arte Editores, 2000.
- ÉLIADE Mircea, *Tratado de Historia de las religiones*, Mexico, Era, 1972.
- , *Historia de las ideas y de las creencias religiosas*, Cristiandad, 4 vol., Madrid, 1980.
- FLORESCANO Enrique, *Memoria mexicana*, Mexico, FCE, 1994.
- , «Mitos mesoamericanos. Hacia un enfoque histórico», *Vuelta*, n° 207, 1994, p. 25-35.
- , *El mito de Quetzalcóatl*, Mexico, FCE, 2^e éd., 1995.
- GARCÍA MOLL Salas Cuesta, *Tlatilco*, Mexico, Conaculta, 1998.
- GARIBAY Angel María, *Historia de la literatura náhuatl*, Mexico, Editorial Porrúa, 1953.
- , *Veinte himnos sacros de los Nahuas*, Introducción, versión, notas comentario y apéndices, Mexico, UNAM, 1958.
- , *Épica nahua*, Selección, introducción y notas, Mexico, UNAM, 2^e éd., 1964.
- , *Teogonía e historia de los Mexicanos*, Tres opúsculos del siglo XVI, Mexico, Editorial, 1965.
- , *La literatura de los aztecas*, Joaquín Mortiz éd., Mexico, 3^e éd., 1974.
- GIMBUTAS Marija, «La religión de la Diosa en la Europa mediterránea», dans J. Ries (coord.), *Tratado de antropología de lo sagrado*, Madrid, Editorial Trotta, 1967, p. 41-62.
- , *Dioses y Diosas de la Vieja Europa 7000-3500 a. C.*, Madrid, Ediciones Istmo, 1991.
- , *Los lenguajes de la Diosa*, Oviedo, Editorial Dove, 1997.
- GONZÁLEZ TORRES Yólotl, *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*, Mexico, Larousse, 1991.

- GONZÁLEZ TORRES Yólotl, *El sacrificio humano entre los aztecas*, Mexico, FCE, 1994.
- , «Las Diosas del panteón mexica y el hindú», dans *Historia comparativa de las religiones*, Eduvem, 1998, p. 113-123.
- GRAULICH Michel, *Mitos y Rituales del México Antiguo*, Madrid, Ediciones Istmo, 1990.
- , *Ritos aztecas. La fiestas de las veintenas*, Mexico, Instituto Nacional Indigenista, 1999.
- Historia de los Mexicanos por sus pinturas*, dans *Teogonía e historia de los Mexicanos*, véase Garibay, 1979, p. 21-90.
- Historia de México (Histoire du Mexique)*, traduction de Ramón Rosales Munguía, dans *Teogonía e historia de los Mexicanos*, Tres opúsculos del siglo XVI, Angel María Garibay éd., Mexico, Editorial Porrúa, 1965, p. 91-120.
- JUNG Carl Gustav, *Aión*, Barcelone, Paidós, 1989.
- , *El hombre y sus símbolos*, Luis de Caralt éd., Barcelone, 5^e éd., 1992.
- , «Los aspectos psicológicos del arquetipo de la madre», dans *Arquetipos e Inconsciente colectivo*, Barcelone, Paidós, 1997.
- , «Sobre los arquetipos del inconsciente colectivo», dans *Hombre y sentido. Círculo de Eranos III*, Barcelone, Anthropos, UNAM/CRIM, 2004.
- JUNG Carl Gustav et KERÉNYI Karl, *Introducción a la esencia de la mitología*, Madrid, Ediciones Siruela, 2004.
- LEÓN-PORTILLA Miguel, *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, Informantes de Sahún I, Seminario de Cultura Náhuatl, Mexico, UNAM/IIH, 1958.
- , *Siete ensayos sobre cultura náhuatl*, Mexico, UNAM, coll. «FFyL 31», 1958.
- , *Filosofía náhuatl*, estudiada en sus fuentes, Mexico, UNAM, 2^e éd., 1959.
- , *Los antiguos Mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, Mexico, FCE, 1961.
- , *Toltecóyotl. Aspectos de la cultura nahua*, Mexico, FCE, 1995.
- LÓPEZ AUSTIN Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. La concepción de los antiguos Nahuas*, 2 vol., Mexico, UNAM/IIA, 1980.
- , *Los mitos del tlacuache*, Mexico, Alianza Editorial Mexicana, 1990.
- , *Tamoanchan y Tlalocan*, Mexico, FCE, 1994.
- LÓPEZ AUSTIN Alfredo et LÓPEZ LUJÁN Leonardo, *El pasado indígena*, Mexico, FCE, COLMEX, 1996.
- LÓPEZ AUSTIN Alfredo, «La parte femenina del cosmos», *Arqueología mexicana*, vol. V, n° 29, janvier-février 1998, p. 6-13.
- NEUMANN Erich, *The great Mother. An Analysis of the Archetype*, traduit de l'allemand par Ralph Manheim, Princeton University Press-Bollingen, Mythos Series, 7^e réimpression, 1991.
- , «La conciencia matriarcal», dans *Arquetipos y símbolos colectivos. Círculo de Eranos I*, traduit par Luis Garagalza, Barcelone, Anthropos, 1994.
- NIEDEBERGER Ch., *Zohapilco. Cinco milenios de ocupación humana en un sitio lacustre de la Cuenca de México* (Département de Préhistoire), Mexico, INAH/SEP, 1976.

- PASZTORY Esther, *The Murals of Tepantitla, Teotihuacan*, New York, Garland Publishing, 1976.
- , *Aztec Art*, New York, Harry N. Abrams, 1983.
- , « El mundo natural como metáfora cívica en Teotihuacan », dans *La Antigua América, el arte de los paisajes sagrados*, Mexico, The Art Institute Of Chicago/ Grupo Azabache, 1993.
- , « El Arte », dans L. Manzanilla et L. López Luján, *Historia Antigua de México*, vol. III, El horizonte postclásico y algunos aspectos de las culturas mesoamericanas, UNAM/INAH, Mexico, Editorial Porrúa, 1995, p. 451-511.
- PIÑA CHAN Román, *Las culturas preclásicas de la Cuenca de México*, Mexico, FCE, 1955.
- , *Tlatilco*, tomes 1 et 2, Mexico, INAH/SEP, Serie Investigaciones, 1958.
- , *Una visión del México Prehispánico*, Mexico, UNAM/IIH, 1967.
- , *Cuarenta siglos de arte mexicano*, 2 vol., Mexico, Editorial Herrero, 1969.
- , *Los Olmecas. La cultura madre*, Madrid, Editores Lunberg, 1990.
- , *El lenguaje de las piedras. Gráfica olmeca y zapoteca*, Mexico, FCE, 3^e réimpression, 2002.
- SAHAGÚN Fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Mexico, Conaculta/Alianza, 1989.
- SCHOBINGER Juan, *Arte Prehistórico de América*, Mexico, Conaculta/Jaca Book, 1977.
- SÉJOURNÉ Laurette, *Pensamiento y religión en el México antiguo*, Mexico, FCE, 1957; 9^e réimpression, 1990.
- , *El pensamiento náhuatl cifrado por los calendarios*, Mexico, Siglo XXI, 5^e éd., 1991.
- , *El universo de Quetzalcóatl*, préface de Mircea Éliade, Mexico, FCE, 3^e réimpression, 1993.
- , *Teotihuacan, capital de los toltecas*, Mexico, Siglo XXI, 1994.
- SELER Eduard, *Comentarios al Códice de Borgia*, Mexico, FCE, 1963.
- TAUBE Karl, « The Teotihuacan Cave of Origin: The Iconography and Architecture of Emergence Mythology in Mesoamerica and the American Southwest », *RES*, n° 12, 1986, p. 51-82.
- , *Mitos aztecas y mayas*, Madrid, Ediciones Akal, 1996.
- TIBÓN Gutierre, *Mujeres y Diosas de México. Parviestructura prehispánica en barro*, Fotos de Martínez Negrete, Mexico, INAH, 1967.
- , *Historia del nombre y de la fundación de México*, Mexico, FCE, 1983.
- , *Los ritos mágicos y trágicos de la pubertad femenina*, Mexico, Editorial Diana, 2^e impression, 1984.
- , *El ombligo como centro erótico*, Mexico, FCE, 1992.
- WESTHEIM Paul, « La creación artística en el México Antiguo », dans R. Piña Chán (coord.), *Cuarenta siglos de arte mexicano*, t. I, Mexico, Editorial Herrero, 1969.
- , *La calavera*, Mexico, Ediciones Era, 1971.
- , *Ideas fundamentales del arte prehispánico en México*, Ediciones Era, 1987.