

« Nous mangeons la terre et la terre nous mange ». Conceptions de la mort chez les Nahuas du Haut Balsas, Guerrero

Louise I. Paradis

Volume 29, Number 2, 2018

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1044167ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1044167ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Université du Québec à Montréal

ISSN

1916-0976 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this note

Paradis, L. I. (2018). « Nous mangeons la terre et la terre nous mange ». Conceptions de la mort chez les Nahuas du Haut Balsas, Guerrero. *Frontières*, 29(2). <https://doi.org/10.7202/1044167ar>

Article abstract

The year 1521 marks the Spanish conquest of Mesoamerica. It is the encounter between two cultures and two religious systems, the Catholic monotheistic religion of the Spaniards and the animist religion of the Indian populations of Mesoamerica. Indian communities have adapted their religious beliefs to those of the mainstream culture and continue to do so today. In the perspective of studies of cultural dynamism and syncretism, this article will focus on the Nahuas of the Upper Balsas in the state of Guerrero, Mexico and their conceptions and practices related to death. It explores how pre-hispanic conceptions and practices, such as the spatial dimensions of rituals, the journey to the kingdom of the dead, and examples of the life-death-rebirth cycle have been integrated into the official religion, namely Catholicism.

Note de recherche

« Nous mangeons la terre et la terre nous mange ». Conceptions de la mort chez les Nahuas du Haut Balsas, Guerrero

Louise I. PARADIS

Professeure associée au Département d'anthropologie de l'Université de Montréal

Résumé

L'an 1521 marque la conquête espagnole de la Mésamérique. C'est la rencontre entre deux cultures et deux systèmes religieux : la religion monothéiste catholique des Espagnols et la religion animiste des populations indiennes de la Mésamérique. Les communautés indiennes ont adapté leurs croyances religieuses à celles de la culture dominante et continuent de le faire aujourd'hui. Dans la perspective des études de dynamismes culturels et de syncrétisme, cet article présente les conceptions et les pratiques reliées à la mort chez les Nahuas du Haut Balsas dans l'État du Guerrero, Mexique. Il examine comment les conceptions et pratiques préhispaniques, notamment les dimensions spatiales des rituels, le périple jusqu'au séjour des morts et des exemples du cycle vie – mort – renaissance se sont intégrées à la religion officielle, le catholicisme.

Mots-clés: Nahuas; rituels funéraires; cycle vie – mort – renaissance

Abstract

The year 1521 marks the Spanish conquest of Mesoamerica. It is the encounter between two cultures and two religious systems, the Catholic monotheistic religion of the Spaniards and the animist religion of the Indian populations of Mesoamerica. Indian communities have adapted their religious beliefs to those of the mainstream culture and continue to do so today. In the perspective of studies of cultural dynamism and syncretism, this article will focus on the Nahuas of the Upper Balsas in the state of Guerrero, Mexico and their conceptions and practices related to death. It explores how pre-hispanic conceptions and practices, such as the spatial dimensions of rituals, the journey to the kingdom of the dead, and examples of the life–death–rebirth cycle have been integrated into the official religion, namely Catholicism.

Keywords: Nahuas ; death rituals ; life–death–rebirth cycle

Cet article présente une réflexion sur les dynamismes culturels en Mésoamérique. Il explore plus particulièrement le domaine des croyances et des pratiques rituelles qui en découlent. Comment se transforment les croyances et pratiques reliées à la cosmologie dans les sociétés marquées – et elles le sont toutes à divers degrés – par des contacts et influences de l'extérieur? C'est par le biais de recherches archéologiques que j'ai menées dans deux régions du Mexique, le bassin de Mexico et l'État du Guerrero qu'est né cet intérêt. J'ai mené un projet de recherche Mezcala (1980-1998) dans la région du Haut Balsas, dans le centre nord de l'État du Guerrero. J'ai acquis au cours de ces années une connaissance approfondie de l'histoire ancienne de ces régions et plus particulièrement de leurs systèmes de pensée et de représentation (Paradis, 2001, 1995). Mon intérêt pour les communautés contemporaines est né de mon contact avec ses membres pendant plus de vingt ans et du lien que j'ai perçu entre le passé préhispanique et le présent, lien qui s'exprimait entre autres dans leurs pratiques rituelles. J'ai exploré les croyances et pratiques reliées à l'agriculture et la nourriture, les pratiques médicales, les pèlerinages et la Semaine sainte ainsi que les pratiques reliées à la mort (Paradis, 2013, 2011, 2010, 2009, 1996, 1993; Paradis et Marquez, 2012). Ce sont ces dernières qui feront l'objet de ma réflexion ici. Mon objectif est d'explorer les transformations dans les pratiques autant que dans les conceptions reliées à la mort chez les Nahuas dans le Haut Balsas. Mon propos s'inscrit dans le cadre conceptuel des études de dynamismes culturels dans le contexte de la rencontre et de la coexistence pendant de nombreux siècles de deux cultures, la mésoaméricaine et l'espagnole (Hémond, 2013; Raby, 2013; Paradis et Marquez, 2012; Galinier, 1990).

Figure 1

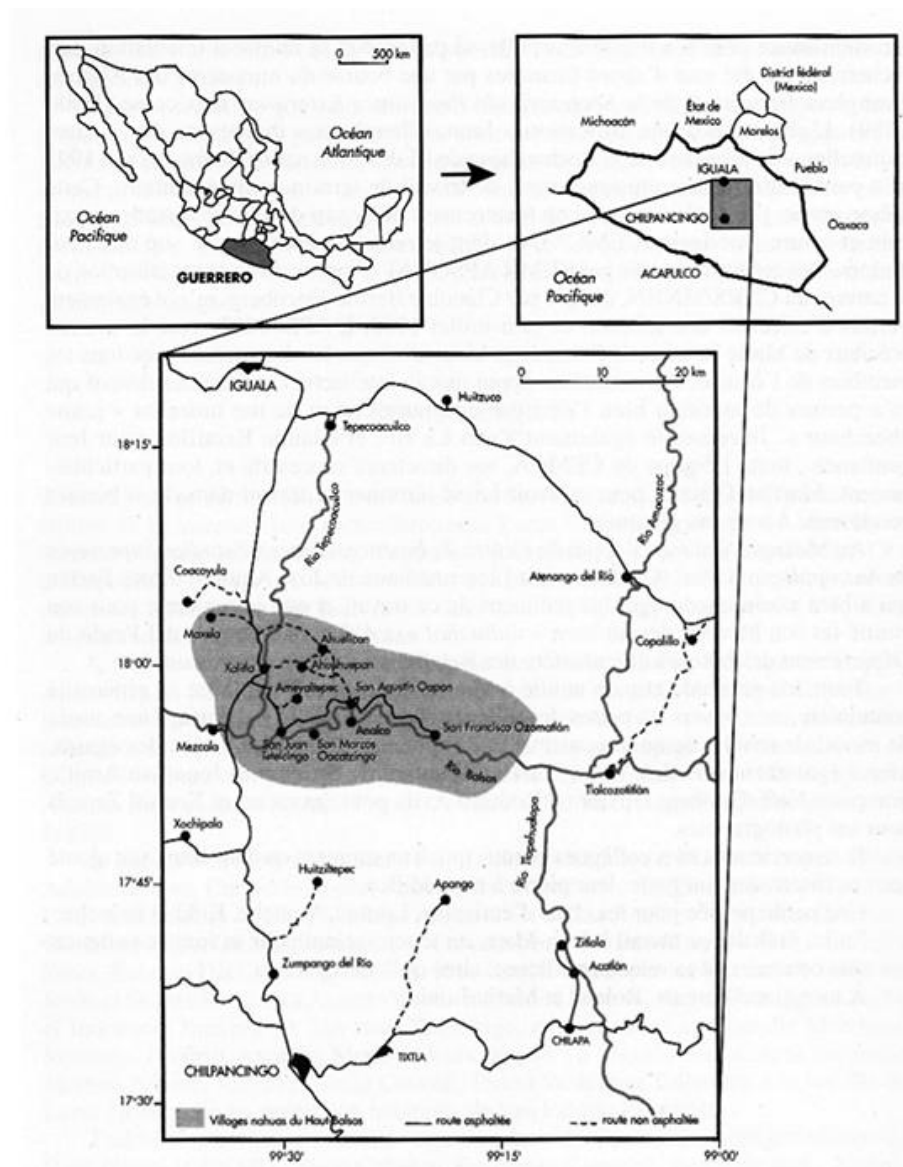


Le Haut Balsas, Guerrero, Mexique.

Ce sont les communautés nahuas du Haut Balsas (Figure 1) qui serviront à illustrer mon propos. Elles se sont installées dans cette région de l'ancien Guerrero, au Mexique, il y a au moins huit cents ans si l'on en croit les documents archéologiques et historiques (Paradis, 2001, 1995; Barlow, 1948). L'archéologie nous les révèle par la présence de nouvelles traditions céramiques dont certaines locales et d'autres importées du bassin de Mexico. C'est autour de 1270, ou même auparavant, que les premiers groupes nahuas, les Coixca, pénètrent dans le nord du Guerrero en provenance du Michoacan (Tableau 1). Ils sont en relation avec les autres groupes nahuas qui s'étaient installés dans le bassin de Mexico (Mexico) et le Morelos (Tlahuica) quelque temps auparavant. Quelques siècles plus tard, entre 1427 et 1440, survient la première conquête du Nord

du Guerrero par les Mexica ou Azteca, sous le règne d'Itzcoatl. Cette conquête débouche sur la formation de la province tributaire de Tepecoacuilco dont font partie les communautés coixcas (Oapan, Tetelcingo, etc.). Cette province restera conquise, malgré de nombreuses révoltes locales et des répressions de la part des dirigeants aztèques, surtout dans la portion nord-ouest de la province qui jouxtait l'État tarasque, l'ennemi juré des Aztèques (Paradis, 2001, 1995).

Figure 2



Carte des communautés nahuas du Haut Balsas, Guerrero, Mexique, d'après Hémond, 2013.

Après la conquête espagnole en 1521, la région coixca nahua du Haut Balsas se soumet au conquistador Gonzalo de Sandoval. Toute la région centrale et septentrionale du Guerrero continue d'être impliquée dans l'exploitation de mines d'argent, déjà en opération avant la Conquête. Les plus importantes sont Taxco et Zumpango. Les communautés indiennes doivent fournir des « Indiens de service » ainsi que des tributs en nourriture. Le cacao avait une importance autant cérémonielle qu'économique dans les sociétés de la Mésoamérique ancienne (Coe et Coe, 1996; Paradis, 1979). Il était cultivé, entre autres, sur la côte Pacifique du Guerrero et il continuera de servir de monnaie d'échange après l'arrivée des Espagnols (Amith, 1995; Good Eshelman, 1988).

Tableau 1

Histoire de la région du Haut Balsas : 1250-1521

DATES	GROUPE LINGUISTIQUES	ÉVÉNEMENTS
Avant 1250	Chontales Matlazincas Cuitlatecos Tepoztecos + autres	– Les Chontales occupent le drainage septentrional du río Balsas. – Les Matlazincas jouxtent les Chontales et s'intercalent entre eux en petits nuclei vers le sud (Cocula, Oapan y Tlalcozauhtitlan). – Les Cuitlatecos et les Tepoztecos occupent le côté sud du Balsas.
+/- 1250	+ Premiers groupes nahuas (Coixca)	Les premiers groupes náhuas (Coixca) pénètrent dans le nord du Guerrero; ils partagent le territoire avec les Chontales qui dominent.
+/- 1370	+ Tarasques	Les Tarasques pénètrent et conquièrent la portion de la Tierra Caliente, à l'ouest de là où vivent les Cuitlatecos
1418-1428		Les Nahuas du bassin de México et les Tlahuicas de Cuauhnahuac s'unissent pour attaquer les Nahuas du Guerrero à Coixcatlalpan
1428-1440	+ Mexicas	Époque mexica : – Dirigeant Itzcoatl : première invasion mexica dans le nord du Guerrero : Iguala, Tepecoacuilco, Cuetzala, (Tetela) y (Tzacualpan)
1440-1469		Dirigeant Motecuhzoma Ilhuicamina : – Reconquête de communautés qui s'étaient rebellées dans le nord du Guerrero et conquête de ce qui reste des Tlahuicas, Coixcas y Chontales qui se trouvent au Morelos et dans le nord du Guerrero. – Tlachco, Tepecoacuilco, Tlalcozauhtitlan et Quiauhteopan (futurs capitales de provinces tributaires) sont conquises. – Établissement de Chilapa (et possiblement de la forteresse de Quecholtenango) à la frontière de Yopitzinco au sud du Guerrero.
1469-1482		Dirigeant Axayacatl : – Établissement de garnisons (Oztuma, Tutultepec) pour protéger la frontière nord-ouest du Guerrero contre les Tarasques.
1482-1486		Dirigeant Tizoc : – Conquête des régions le long du Balsas et au sud de Tlalpan
1486-1502		Dirigeant Ahuizotl : – Soumission définitive du Nord du Guerrero. – Possible conquête d'une portion de la province de Zacatula sur la Costa Grande.
1502-1520		Dirigeant Motecuhzoma Xocoyotzin : – Reconquête de Tlalcozauhtitlan. – Motecuhzoma affronte les Tarasques dans le nord-ouest du Guerrero.
Après 1521	+ Espagnols	Époque espagnole

La région du Haut Balsas compte aujourd'hui plus de 60 000 habitants distribués dans quelques 20 communautés villageoises le long du río Balsas, entre les ríos Amacuzac à l'est et Tepecoacuilco à l'ouest (Figures 1 et 2). Il s'agit d'une région de forêt tropicale aride comptant deux saisons, la saison des pluies et la saison sèche. L'agriculture est et a été de tout temps au centre des préoccupations et de la vie des Nahuas du Haut Balsas. Probablement à cause des aléas de cette dernière dans cette région aride, les activités de production ont été complétées, depuis au moins l'époque coloniale et même auparavant, par des activités de commerce itinérant. Le commerce du

sel de mer entre la Costa Chica et le Haut Balsas est un exemple bien documenté de cette activité qui remonte à l'époque préhispanique (Good Eshelman, 1988). À partir de 1950, ce sont les produits de l'artisanat local (peinture sur papier d'amate, poterie, poissons de bois, etc.) qui feront l'objet de commerce à l'échelle régionale, nationale et hors frontières.

Les Nahuas du Haut Balsas sont un exemple de communautés qui, au fil des siècles depuis l'arrivée des Espagnols, ont maintenu, en commençant par leur langue, beaucoup de leurs croyances en adaptant leurs pratiques culturelles à celles de la culture dominante. Je toucherai plus particulièrement ici aux conceptions que se font ces sociétés de la place qu'occupent les morts dans leur cosmologie et de sa transformation depuis l'arrivée des Espagnols. Je puiserai à diverses sources pour ce faire : archéologiques, historiques et ethnographiques. Dans ce dernier cas, je compléterai mes observations par l'utilisation des résultats de recherche des anthropologues Aline Hémond (2013), Dominique Raby (2013), Catharine Good Eshelman (2004, 2003, 2001, 1996, 1988) et Jonathan Amith (1995) qui travaillent dans la région depuis les années 1970. J'utiliserai aussi les peintures et autres représentations que ces populations ont produites au cours du temps et qui rendent compte de certaines de leurs croyances par rapport à la mort (Amith, 1995). Je me limiterai à quelques éléments qui illustrent le dynamisme des Nahuas du Haut Balsas et leur capacité à créer et incorporer des éléments nouveaux dans leurs pratiques rituelles (Good Eshelman, 2004; Broda, 2000). Catharine Good Eshelman étudie les Nahuas du Haut Balsas depuis une cinquantaine d'années. Dans un article important sur le culte des morts, elle propose quelques généralisations sur le thème de la religiosité des groupes autochtones du Mexique contemporain qui me semblent très pertinentes ici (Good Eshelman, 2003, p. 31). Selon elle, la vie rituelle et la cosmologie qui la soutient sont essentielles pour maintenir et reproduire l'identité culturelle des communautés autochtones. Cette vie rituelle implique une action collective à laquelle participent tous les membres de la société. La cosmologie et les pratiques religieuses sont le résultat d'une expérience historique qui reflète la capacité d'adaptation créative des populations mésoaméricaines. Cette synthèse, riche et cohérente, intègre certains aspects du catholicisme européen. J'insisterai sur cette caractéristique de « créativité » qui est constamment à l'action et qui s'ajuste aux transformations sociales. Le fil conducteur de ce texte sera l'exploration de quelques traces préhispaniques de la cosmogonie nahua relative aux conceptions de la mort et aux pratiques rituelles qui les accompagnent. Comment se manifestent-elles dans les pratiques actuelles des Nahuas du Haut Balsas? Je retiendrai surtout les dimensions spatiales des rituels, le séjour des morts et le périple pour l'atteindre ainsi que le cycle vie – mort – renaissance.

Nous sommes donc en présence de deux systèmes religieux qui sont en contact depuis bientôt 500 ans et qui continuent de se transformer et de se recréer à chaque génération. Pour comprendre les continuités et les transformations dans les croyances par rapport à la mort chez les Nahuas du Haut Balsas, je puiserai à deux moments : l'époque préhispanique et le temps présent pour lesquels on a des données pertinentes (Good Eshelman, 2003, 1996; Lopez Austin, 1994; Paradis, 1984). Les documents écrits et matériels datant des derniers siècles avant l'arrivée des Espagnols décrivent les croyances et les pratiques rituelles des sociétés nahuas des hauts plateaux mexicains. Ils rendent compte d'une société complexe, d'un État centralisé et hiérarchisé. La religion était le reflet de cette société hiérarchisée, avec des pratiques rituelles extrêmement bien encadrées dans le temps et dans l'espace. C'est au rythme d'un système calendaire élaboré et millénaire que la vie rituelle et publique était réglée. Les détails de ce calendrier et de son importance seront présentés plus loin (Soustelle, 1979, 1955).

Cette situation se transformera à la période coloniale. D'une part, on assiste à la rencontre de deux sociétés et de deux systèmes religieux ancrés dans des histoires longues et complexes. La littérature sur le thème de cette rencontre est riche. Seulement pour la Nouvelle Espagne, on peut citer des religieux, chroniqueurs ou même conquérants du 16^e siècle comme Fray Bernardino de Sahagún, Fray Diego Durán, Bernal Diaz del Castillo qui décrivent cette rencontre et des historiens et chercheurs plus près de nous (Gruzinski, 1988; Gibson, 1964) qui en discutent. Pour notre

propos, nous avons également à notre disposition des documents qui décrivent des pratiques et croyances associées aux Nahuas du Alto Balsas, donc de petites sociétés villageoises et rurales que rencontrent les religieux espagnols qui viennent les convertir et surtout extirper les idolâtries qui résultent du maintien de leurs pratiques ancestrales. Les sociétés nahuas du Haut Balsas d'aujourd'hui sont les descendants de ces sociétés colonisées et leurs pratiques et croyances sont le reflet du syncrétisme qui s'est installé dès l'arrivée des Espagnols et du catholicisme.

Cosmologie et vie rituelle chez les Nahuas avant la conquête espagnole

La cosmologie et la cosmogonie de l'empire mexica sont également le résultat d'un syncrétisme entre la religion des civilisations agraires de la Mésoamérique, qui commence avec la civilisation Olmèque 1200 ans avant notre ère, et des tribus de chasseurs nomades venues du nord au 13^e siècle (Paradis, 1984; Soustelle, 1979, 1955). Les dimensions de cet univers sont définissables dans l'espace et dans le temps. L'espace se compose de deux plans, horizontal et vertical. L'espace horizontal est constitué d'une ellipse (formée à partir du dos d'un saurien ou d'un animal composite et entourée d'eau). Il est orienté aux quatre points cardinaux plus un centre, auxquels sont associés des couleurs, des éléments du monde naturel (vents, arbres, oiseaux), des artéfacts (foyers), des éléments calendaires (jours et années) et des divinités. L'espace vertical est une sphère oblongue traversée en son centre par l'espace horizontal qu'on vient de décrire. La partie supérieure comporte 13 niveaux alors que la partie inférieure en comporte neuf. Chacun de ces niveaux est habité par des divinités ou forces surnaturelles et certains abritent des séjours des morts. C'est au neuvième niveau de l'inframonde qu'on trouve le Mictlán, le séjour des morts pour la majorité des défunts, et ses neuf seigneurs de la nuit. Cet espace vertical et horizontal est indissociable de la dimension temporelle. Les Mésoaméricains étaient obsédés par le calcul du temps et des cycles des principaux astres : Soleil, Vénus, Lune. La vie rituelle était régie par les fêtes qui se déroulaient au cours du cycle de calendrier solaire, composé de 18 périodes de 20 jours plus 5 jours malchanceux, c'est-à-dire 365 jours. Chaque début (siège) du mois de 20 jours, on fêtait les divinités associées aux saisons et activités agricoles. Ces fêtes étaient associées à des sacrifices humains qui, ultimement, fournissaient l'énergie nécessaire à la bonne marche de l'univers. Ces sacrifices illustrent la transformation vie – mort – renaissance chez les Nahuas du 15^e siècle (Paradis, 1984; Soustelle, 1979). On la retrouve aujourd'hui chez les Nahuas du Haut Balsas.

Chez les Nahuas des hauts plateaux mexicains, tout comme ailleurs en Mésoamérique ancienne, la cause de la mort déterminait le lieu du séjour des morts (Paradis, 1984). D'un côté, il y avait les « élus », dont la mort résultait de leur sacrifice : sacrifices des guerriers qui accompagnaient le soleil dans son ascension dans le ciel jusqu'au zénith; sacrifices des femmes mortes en couche de petits guerriers qui accompagnaient le soleil dans sa descente dans le ciel du zénith au nadir; sacrifices des morts résultant de la foudre, noyade ou autre maladie causée par l'eau et qui se retrouvaient au Tlalocán; et finalement, sacrifices des enfants mort-nés qui se retrouvaient dans un séjour dans l'un des treize paliers des cieux. Le reste des morts, la vaste majorité il va sans dire, se retrouvaient au Mictlán, au neuvième palier de l'inframonde. Pour l'atteindre, ils devaient traverser les neuf paliers de l'inframonde, peuplés d'êtres et de produits dangereux, avant d'atteindre leur but (Paradis, 1984). On retrouvera des rappels de ce voyage chez les Nahuas du Haut Balsas.

L'animisme est au centre de la conception du monde des Nahuas et des Indiens de la Mésoamérique (Lopez Austin, 1996). Les conceptions de la mort s'inscrivent dans cette conception animiste du monde. Toute chose vivante est animée d'une force vitale ou d'un esprit, qu'il s'agisse des humains, des animaux, des plantes et animaux, des pierres ou des vents, etc. (Descola, 2005). Dans ce contexte, les défunts possèdent cette force vitale et ils peuvent agir sur le monde tangible,

de manière bénéfique ou non. L'animisme détermine les causes des événements et des maladies et la relation des humains aux non-humains. Chez les Mésoaméricains, les conceptions animistes sont illustrées dans les documents archéologiques et iconographiques depuis la première civilisation Olmèque (1 200 avant notre ère) jusqu'à l'arrivée des Espagnols. Elles demeurent au centre des croyances des communautés indiennes des périodes coloniale et contemporaine (Good Eshelman, 2001; Galinier, 1990). Elles sont associées aux croyances chamaniques et au culte des ancêtres (Paradis, 1988).

Première rencontre entre les religions nahuas et catholiques

La conquête religieuse de la Nouvelle-Espagne fut au moins aussi importante que sa conquête économique et politique. La conversion et l'extirpation de ce que les Espagnols considéraient comme des « idolâtries » constituèrent la tâche principale des missionnaires autant au centre qu'en province. Les populations nahuas du Haut Balsas ont très vite reçu la visite des missionnaires espagnols après la Conquête. Nous avons un rare témoignage de ces visites : le « Traité des superstitions et des coutumes qui existent aujourd'hui parmi les Indiens naturels de cette Nouvelle-Espagne » (ma traduction) écrit en 1629 par Hernando Ruiz de Alarcón, un prêtre catholique et membre de l'Inquisition qui a visité les Nahuas du Haut Balsas (Ruiz de Alarcón, Andrews et Hassig, 1984). Ce document n'a pas la qualité ethnographique de l'oeuvre du franciscain Bernardino de Sahagún (Sahagún, 1950-1982) mais il a la qualité de parler des autochtones en province et de leurs croyances et pratiques en rapport avec la santé et la vie. Le traité est empreint des croyances animistes des communautés nahuas du Haut Balsas de la période coloniale. On pouvait s'y attendre étant donné que la majeure partie du document traite des maladies, de leurs causes et des remèdes qu'on peut y apporter.

On y trouve un témoignage du syncrétisme naissant entre les systèmes religieux catholiques et autochtones. Parmi les éléments de syncrétisme que nous y avons relevés, la vision autochtone du monde spirituel et de sa séparation verticale en trois niveaux est maintenue : le royaume céleste est représenté par le séjour Tlalocán et l'inframonde par le Mictlán. Pour ce qui est des divinités, on maintient l'ambiguïté bon/mauvais d'avant la Conquête. Le nom des saints remplace généralement celui des divinités et, on le verra documenté plus clairement, le calendrier catholique remplace le calendrier solaire mais la nature « agricole » des deux les apparente.

De nos jours

La conception et les rituels qui sont associés aux morts dans le Haut Balsas aujourd'hui continuent d'illustrer le syncrétisme entre deux systèmes religieux qui se sont fécondés et transformés depuis la conquête espagnole. Les quelques exemples qui suivent illustrent bien comment se manifeste ce syncrétisme : les dimensions spatiales des rituels, le voyage jusqu'au séjour des morts, les ancêtres, les morts et l'agriculture et « nous mangeons la terre et la terre nous mange », exemples du cycle vie – mort – renaissance et offrandes de nourritures.

Le voyage jusqu'au séjour des morts

Catherine Good Eshelman décrit les pratiques rituelles entourant la mort chez les Nahuas du Haut Balsas (Good Eshelman, 2003, 1996). Ces derniers respectent naturellement les rituels catholiques au Mexique : préparation du corps, exposition et rosaire, mise en terre avec messe. Ils incluent toutefois des éléments qui rappellent le passé préhispanique. Ainsi, Good Eshelman décrit le

voyage qu'entreprend le défunt jusqu'au séjour des morts dans lequel s'entremêlent des éléments de l'époque préhispanique et coloniale (Good Eshelman, 1996). Le défunt est accompagné de divers objets rituels : les vêtements, une jarre peinte et un rosaire (chapelet) que lui avaient donné ses parrains de baptême et qu'il aura utilisé au cours de sa vie. Un ceinturon tressé à partir de mèches de bougie est ceint autour de sa taille. Quatre ou cinq grains de maïs sont déposés dans la bouche et un sac d'*ixtle* (fibre textile) pour la nourriture et une gourde pleine d'eau l'accompagnent pour le voyage. Finalement, il est chaussé de *huaraches* (sandales) faits de palmes recueillies le dimanche des Rameaux et ornées de morceaux de tissus de saints recueillis dans des lieux de pèlerinages (Tixtla, Cuetzalan del Progreso) (Figure 3).

Toujours selon Good Eshelman (1996), l'âme se sépare du corps du défunt et entreprend un long voyage qui durera cinq ans (il en durait quatre pour les Aztèques) et l'amènera à son séjour des morts. Il rencontre une grande étendue d'eau (lac ou mer) qu'il traverse sur le dos d'un chien noir. L'âme continue sa route et rencontre des corbeaux qui veulent lui picoter la tête. Il leur donne les grains de maïs. Il rencontre ensuite des terres avec de la végétation, des *milpas* (champs de maïs), des ruisseaux, des fleurs, etc. et finalement d'autres âmes qui l'accueillent et seront heureuses si elles reçoivent des cadeaux ou tristes au point de pleurer si elles n'en ont pas. Cette narration nous rappelle très clairement le voyage des âmes qui rejoignent le séjour des morts Mictlán qui se trouve dans l'inframonde en traversant toutes sortes d'épreuves (Paradis, 1984; Soustelle, 1955).

Les morts travaillent

Les Nahuas disent que les morts « travaillent » au même titre que les humains. Ainsi, ils peuvent faire venir le vent et les nuages chargés d'eau, ils peuvent parler aux saints et aux dieux. Ce sont les équivalents des ancêtres de l'époque préhispanique. Ils laissent leur corps physique mais continuent de participer à la communauté comme membre productif, comme acteur social (Good Eshelman, 2003, p. 34). Les morts sont « légers » et « rapides » parce qu'ils sont libres de leur corps. Ils sont comme les autres forces (vents, *zopilotes* (vautours), grottes, sources, montagnes, saints, la Sainte Vierge *Tonantzin*). Les vivants invoquent les défunts qui sont des êtres sacrés et leur offrent des offrandes tout au long du cycle agricole annuel correspondant au calendrier chrétien.

Figure 3



L'enterrement, Abraham Mauricio Salazar, 1985

Le pouvoir des morts et l'agriculture

Les rituels et activités qui scandaient le calendrier solaire d'avant la Conquête seront repris avec l'arrivée des Espagnols et de la religion catholique. Seuls les noms changent : les noms de dieux et déesses deviennent ceux de saints ou saintes.

La ritualité indigène s'est transformée à partir de la Conquête; elle adopte la forme de culte des saints et autres traditions catholiques tout en maintenant des éléments mésoaméricains. Ce processus sera de longue durée

Broda, 2000, p. 21

Les célébrations attachées au cycle de demandes de pluie – qui englobent par extension toutes les demandes de subsistance et de bienfaits – sont fondamentales dans la vie productive et symbolique de toute la région du Haut Balsas. Ordonné autour des fêtes du calendrier catholique, le cycle agraire proprement dit commence le 25 avril à la Saint Marc, avec la bénédiction des semences (*xinachtli*) de maïs, de haricots, de courges et de piments, puis la fête de la Sainte-Croix de mai (du 1^{er} au 3 mai), consacrée à la demande de nourriture et de pluie. La fête des premiers épis (*xilocruz*) coïncide avec la Sainte-Croix de septembre pour culminer avec la fin de la saison des pluies aux alentours de la Saint Michel (29 septembre). Cette séquence rituelle se termine à la Toussaint, par un remerciement aux défunts, censés avoir collaboré à l'établissement de l'abondance et à la venue des récoltes.

Les morts sont donc essentiels aux bonnes récoltes. Broda (2000) décrit le rôle des morts dans le cycle agricole. Ils veillent au bien-être de la communauté et au succès des activités de production grâce aux offrandes faites en mai, au début du cycle, et en septembre à la fête de Saint Michel, le 29 septembre. Ce jour-là, à Ameyaltepec, les morts sortent du séjour des morts et partagent avec leur famille la joie de manger les premiers épis de maïs (*elotes*). En cela, ils démontrent leur lien intime avec le cycle agricole, avec la fertilité et le sort des vivants. Ils resteront là jusqu'au 2 novembre, Fête des morts. Ce jour-là, ils retournent dans leur séjour des morts (Good Eshelman, 2003).

Nous venons de voir que le culte aux morts est un aspect de l'activité cérémonielle nécessaire à la production du maïs. La relation des Nahuas avec leurs morts s'exprime à divers moments du cycle vital du calendrier annuel qui culmine aux 31 octobre, 1 et 2 novembre. « Nous mangeons la terre et la terre nous mange » disent les Nahuas du Haut Balsas (Good Eshelman, 2003; Flores Limón, 2001, p. 102). Ils mangent la terre parce qu'ils mangent le maïs. La terre nourrit les plantes, animaux et humains. Les humains reçoivent leur « force » (*chicahualiztli*) à travers le grain. Ils ont une dette perpétuelle envers la terre. La terre nous mange : le corps du défunt ainsi que le cercueil, les vêtements et offrandes périssables se décomposent et produisent de la terre. Ce périple et cette transformation durent cinq ans. Les âmes des morts ont du pouvoir parce qu'elles ont payé leur dette à la terre qui les a mangés. Ce n'est toutefois pas le cas des enfants morts en bas âge. Contrairement aux adultes, ils n'ont pas mangé de maïs et n'ont pas de dette envers la terre qui le produit (Good Eshelman, 1996). Cela leur donne un état de pureté et c'est aussi pourquoi on leur offre des offrandes liquides (café, chocolat, bouillon) parce qu'ils n'ont pas mangé de maïs. Ils ont des pouvoirs exceptionnels pour apporter de la pluie.

Je poursuis cette réflexion avec l'exemple des rituels autour de la fête de la Sainte-Croix (*Atzahtziliztli*) qui se déroule entre les 1^{er} et 3 mai, à la grotte d'Oztotempan au sud du Haut Balsas (Figure 2). C'est en fait un lieu de pèlerinage où se rendent les Nahuas du Haut Balsas à cette occasion. Cet exemple combine des éléments de la cosmologie et de pratiques rituelles anciennes comme les dimensions de l'espace et du temps, le séjour et le rôle des morts ainsi que les offrandes culinaires sacrificielles au calendrier agricole et aux fêtes catholiques. Oztotempan, littéralement « Sur la bordure de la grotte » et aussi par extension « Centre du monde » (Hémond, 2013, p. 4) est constitué d'un gouffre bordé à l'ouest par une grotte dans la communauté d'Atliaca. Parmi les attributions qu'on accorde à ce lieu sacré, on peut mentionner un monde organisé autour des quatre points cardinaux et d'un centre « grotte maîtresse des quatre vents », le lieu d'origine de maïs, le lieu du repos nocturne du soleil à l'ouest et au milieu des *milpas* (champs de maïs) qui bordent le gouffre où se trouve le village des défunts (Hémond, 2013, p. 5). La fête du 3 mai est l'occasion d'un pèlerinage pour demander la pluie et de la nourriture; elle débute en fait le cycle du calendrier agricole un peu partout dans les communautés autochtones du Mexique. Ce sont les confréries catholiques de Tixtla et les pèlerins d'Atliaca et de la région et les Nahuas du Haut Balsas qui participent à cette fête (Hémond, 2013, p. 9). Entre autres activités rituelles, deux sont accompagnées d'offrandes de nourritures sacrificielles complémentaires et se déroulent entre le 2 et le 3 mai : le *Chitatli* et le *Xochitlamanalli* (ou *xochimesa*). Le *Chitatli* est un rituel d'offrande de nourritures à la terre et aux déités de l'inframonde qui résident dans le gouffre d'Oztotempan. Il a lieu au gouffre même d'Oztotempan, le soir du 1^{er} mai. Les offrandes consistent de *mole de guajolote* (ragout de dindon) et de *tamales* qui sont placés dans les *citlatli*, contenants qui auront été faits sur place et pour l'occasion. Hémond interprète ce rituel d'offrande comme une forme d'obligation par mimesis (Hémond, 2013, p. 20). On est ramené à la formule : « Notre mère nous donne à manger, nous lui donnerons à manger » (Flores Limón, 2001, p. 102). Un autre des noms qu'on donne au gouffre d'Oztotempan n'est-il pas « *boca santa* » (Hémond, 2013, p. 20).

Le second rituel d'offrandes, le *xochimesa*, est consacré aux déités aériennes et entités comme les anges ou les vents. On installe une « table » faite d'un tapis de palmes tressées (*petatl*) dans la chapelle située dans la grotte. Hémond suggère un cosmogramme représentant le monde-gouffre, un quadrilatère cardinal avec son centre (Hémond, 2013, p. 13). Sur l'autel face à la table, on pose

les croix des communautés de pèlerins qui participent au rituel. Sur la table, on dépose une croix de fleurs (*cempasuchil*) et une chaîne de fleurs tout autour. Dans les 12 assiettes représentant les mois de l'année, on dépose le *mole* et les *tamales* et tout autour des agréments : *caldo* (bouillon), chocolat, pain, mezcal, cigarettes, fruits et 25 bougies. Les références aux croyances préhispaniques sont moins évidentes ici si ce n'est de la configuration de la table d'offrande. On pourrait toutefois souligner la complémentarité entre les deux destinataires des offrandes de nourriture, celle de l'inframonde et les cieux pouvant rappeler la division verticale de l'univers.

Le cycle vie – mort – renaissance est tout à fait pertinent dans l'expression « Nous mangeons la terre et la terre nous mange ». Ce cycle a été explicitement décrit dans le cas des sacrifices humains chez les Nahuas (Soustelle, 1979, 1955), dans celui du périple de jumeaux Hun Hunapu et Xbalam dans l'inframonde et de leur victoire sur les dieux de l'inframonde chez les Maya (Tedlock, 1996). Tedlock l'associe également à la gestation et la naissance (Tedlock, 1996, p. 18). Le maïs est un autre exemple : il est planté, récolté et consommé par les humains et les animaux. Ceux-ci meurent et sont enterrés, ils nourrissent la terre qui permettra la croissance du maïs. Qu'il s'agisse de plantes ou d'humains, le cycle de planter la graine, de récolter le fruit pour ensuite retourner à la terre est présent dans l'interprétation de l'univers et de sa marche cyclique chez les Mésoaméricains en général et, encore aujourd'hui, chez les Nahuas du Haut Balsas en particulier.

Ce même genre de syncrétisme apparaît chez les Nahuas du Haut Balsas dans les rituels qui se déroulent au cours de la fête de la Sainte-Croix, les 2 et 3 mai, pour demander la pluie et la production de maïs (Raby, 2013). Ici, les acteurs qui participent à ces rituels comprennent les habitants de San Agustín Oapan, les entités surnaturelles de nature aérienne ainsi que les morts. Les esprits aériens sont les *zopilotes*, les vautours-vents qui balaient le ciel pour attirer les nuages et les *auake*, les petits seigneurs des nuages porteurs d'eaux ou encore des angelets enfants morts sans péché (Raby, 2013, p. 12).

Figure 4



L'offrande aux vautours à la fête de la Santa Cruz, Abraham Mauricio Salazar, 1985.

Le *zopilote* est un animal à multiples personnalités. Il habite sur un arbre dans l'inframonde, dans le séjour des morts. Il est également un esprit du vent, vole comme le vent et il balaie le ciel pour préparer l'arrivée de nuages porteurs d'eau (Raby, 2013, p. 8, 18). Finalement, il est un charognard qui nettoie la terre des cadavres d'animaux domestiques morts dans le village. Selon Raby (2013, p. 4, 8), le séjour des morts, *Chiknaujtipan*, est situé autant sous la terre que sur la terre et dans le ciel; en réalité, c'est un monde parallèle, un miroir du monde des vivants. Dans ce contexte, le *zopilote* représente le plus clairement le lien connecteur entre ces trois niveaux de l'espace vertical nahua : anthropophage et esprit du monde des morts (au-dessous), charognard qui nettoie et purifie la terre (centre) et esprit balayeur du ciel (au-dessus).

Les *auakej* étaient des *tlaloques*, les assistants des déités nahuas de l'eau (Raby, 2013, p. 16). Ils deviendront des petits anges de Dieu après la Conquête (Ruiz de Alarcón, Andrews et Hassig, 1984) et, comme tous les esprits nahuas, ils peuvent être très gentils ou très effrayants. Good Eshelman et Raby associent ces petits anges à la pureté et à la thématique de la propreté (Raby, 2013; Good Eshelman, 2001). Ceci apparaît dans la préparation des offrandes et leur présentation par des jeunes filles pures (Raby, 2013, p. 16). Le *zopilote* doit balayer et nettoyer pour que les *auakej* puissent venir, sinon ils ne viendront pas. Avant eux, Quetzalcoatl, le dieu du vent, était le balayeur des *ahuaqueh* (Sahagún, 1950-1982, Livre 1, p. 9). La déesse *Tlazolteotl* balaie pour enlever les immondices qu'elle mange pour purifier la terre. La boucle se boucle : les *zopilotes* font de même (Raby, 2013, p. 18).

Les pierres et les ossements humains

Chez les Nahuas du Haut Balsas, les pierres sont perçues comme les équivalents des ossements des ancêtres. Elles sont un constituant de la terre; c'est pour cela qu'on y grave des images et des symboles ou qu'on les sculpte (Broda, 1996; Good Eshelman, 1996). Le terme *toca* est traduit par Good Eshelman « enterrer et semer la terre » (Good Eshelman, 2004). On retrouve ici encore une référence au cycle de gestation vie – mort – renaissance. Les ossements humains, propres et sans chair, donnent des conseils. Ainsi on dépose un crâne à cet effet dans un panier dans la maison. Nous avons vu que les enfants morts de moins de 5 ans et les enfants mort-nés sont purs, qu'ils n'ont pas de *tlahtacoli*, de dette humaine envers la terre. L'analogie entre ossements sans chair et pierre permet la permanence de la personne qui est dorénavant propre. La terre peut donc être perçue comme un être humain nourri du sang et de la chair (parties molles) des humains ainsi que des pierres (analogie avec les ossements et la notion de permanence). Cette substitution des ossements par des pierres représenterait les ancêtres.

Les ossements représentent aussi une temporalité et une dimension historique puisqu'ils représentent l'accomplissement du sacrifice à la terre

Good Eshelman, 2004, p. 173

Le culte aux morts dans ce contexte majeur se convertit en un espace de résistance puisqu'il est central à la défense d'une culture différenciée

Good Eshelman, 2004, p. 175

La terre est donc un être vivant qui nourrit mais qui également dévore. Ceci nous rappelle les divinités aztèques comme Toci, *Tlazolteotl*, etc. qui donnent la vie et mangent les coeurs des humains.

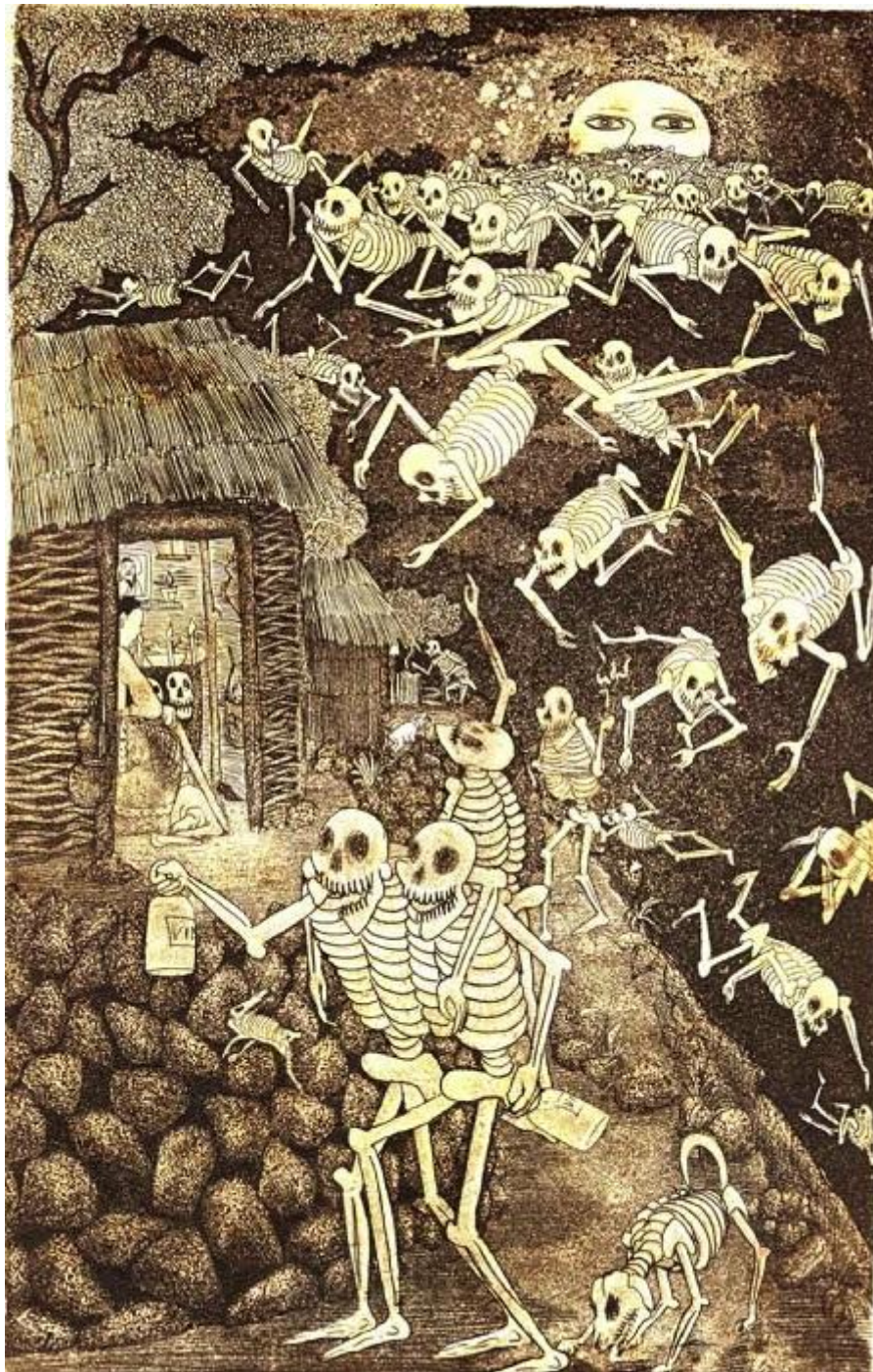
[...] Dans le village d'Oapan, l'image du Saint Sépulcre facilite la production agricole et apporte la pluie : elle représente l'aspect de Jésus-Christ enterré comme offrande à la terre » (ma traduction)

Good Eshelman, 1996, p. 285

Cette réflexion visait à illustrer et à comprendre la grande capacité d'adaptation, d'imagination et de résilience des Nahuas du Haut Balsas en ce qui a trait à leur spiritualité d'origine mésoaméricaine et à son intégration à la religion dominante depuis l'arrivée des Espagnols en 1521. Les pratiques rituelles et croyances par rapport à la mort étaient au coeur de la démarche. C'est dans le cadre du calendrier agricole catholique que s'insèrent les pratiques rituelles que nous avons documentées. Les références aux dimensions de l'espace vertical et horizontal apparaissent dans les fêtes de la Sainte-Croix de pétition de pluie des 2 et 3 mai : espace vertical avec ses trois niveaux de l'inframonde, de la terre et des cieux; espace horizontal cardinal avec son centre (Hémond, 2013; Raby, 2013). Le monde et les séjours des morts sont également décrits dans ces fêtes. Les entités surnaturelles sont représentées par des déités (les angelets *auakej*), des animaux (*zopilotes*) ou des éléments naturels (vents) dans une conception animiste de la spiritualité (Hémond, 2013; Raby, 2013). Dans les rituels autour de la mort, on retrouve également le périple qu'entreprend le défunt, ou plutôt son âme, à travers les divers niveaux de l'inframonde jusqu'à son destin final (Good Eshelman, 2003). Tout comme dans les enterrements préhispaniques, il sera enterré avec des offrandes et des grains de maïs ou des pierres dans les yeux (Paradis, 1984). À un niveau plus conceptuel, c'est le maintien d'un principe sous-jacent à la pensée des anciens Mésoaméricains – et on parle de trois mille ans d'histoire – qui réapparaît à tout moment : le principe vie – mort – renaissance. Il est particulièrement bien illustré dans la fête de la Sainte-Croix à San Agustín Oapán, Ameyaltepec (Raby, 2013; Good Eshelman, 2001, 1996) et à Oztotempan (Hémond, 2013; Flores Limón, 2001).

Pour conclure, voici deux peintures sur papier d'amate réalisées par le peintre nahua du Haut Balsas, Nicolas de Jesus (Tlimoyotl Patlani) et présentées en 2002 au Parc de la Villette, en France. Elles montrent l'omniprésence de la mort dans un contexte de fêtes dans un village du Haut Balsas.

Figure 5



La fiesta, Nicolas de Jesus, 2002.

Figure 6



Gusto, Nicolas de Jesus, 2002.

Note biographique

Louise I. Paradis est décédée en 2017.

Bibliographie

AMITH, J. D. (1995). *La tradición del Amate : innovación y protesta en el arte mexicano*. Chicago / Mexico, Mexican Fine Arts Center Museum / Casa de las Imágenes. doi : <https://doi.org/10.4000/books.cemca.2798>

BARLOW R. H. (1948). « Apuntes para la historia Antigua de Guerrero », Mexico, *IV Mesa Redonda, Sociedad Mexicana de Antropología*, p. 181-190. doi : <https://doi.org/10.4000/alhim.4547>

BRODA, J. (1996). « Paisajes rituales del Altiplano mexicano central », *Arqueología Mexicana*, vol. 4, n° 20, p. 40-49. doi : <https://doi.org/10.4000/jsa.7673>

BRODA, J. (2000). « Ciclos de fiesta y calendario solar mexicana », *Arqueología Mexicana*, vol. 7, n° 41, p. 48-55. doi : <https://doi.org/10.3406/jatba.1979.3800>

BRODA, J. et C. GOOD ESHELMAN (dir.). (2004). *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas : los ritos agrícolas*, Mexico, CONACULTA-INAH / UNAM / Instituto de Investigaciones Históricas. doi : <https://doi.org/10.7202/006177ar>

Codex Fejervary-Mayer (1971). Facsimile, Graz, ADEVA. doi : <https://doi.org/10.4000/books.pulg.8193>

- COE, S. et M. D. COE (1996). *The True History of Chocolate*, Londres, Thames and Hudson. doi : <https://doi.org/10.4000/alhim.4496>
- DESCOLA, P. (2005). *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.
- FLORES LIMÓN, F. (2001). *El mito y la realidad del Atzatzilziltli en Ostotempan*. Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias, de la Dirección General de Culturas Populares, Unidad Regional Guerrero.
- GALINIER, J. (1990). *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomies*, Mexico, Instituto de Investigaciones antropológicas / UNAM / CEMCA. doi : <https://doi.org/10.4000/books.cemca.2798>
- GIBSON, C. (1964). *The Aztecs Under Spanish rule: a History of the Indians of the Valley of Mexico (1519-1810)*, Stanford, Stanford University Press.
- GOMEZ MARTÍNEZ, A. (2004). « El ciclo agrícola y el culto a los muertos entre los nahuas de la huasteca veracruzana », dans J. BRODA et C. GOOD ESHELMAN (dir.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas : los ritos agrícolas*, Mexico, CONACULTA-INAH / UNAM / Instituto de Investigaciones Históricas, p. 195-212.
- GOMEZ MARTÍNEZ, A. (2004). « Culto a los cerros y espacio ritual en Chicontepec, Veracruz », dans J. BRODA et C. GOOD ESHELMAN (dir.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas : los ritos agrícolas*. Mexico, CONACULTA-INAH / UNAM / Instituto de Investigaciones Históricas, p. 253-268.
- GOOD ESHELMAN, C. (1988). *Haciendo la lucha : arte y comercio nahua de Guerrero*, Mexico, Fondo de Cultura Económica.
- GOOD ESHELMAN, C. (1996). « El trabajo de los muertos en la Sierra de Guerrero », *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 26, p. 275-287.
- GOOD ESHELMAN, C. (2001). « El ritual y la reproducción de la cultura : ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero », dans J. BRODA et F. BAEZ-JORGE (dir.), *Cosmovisión, ritual, e identidad de los pueblos indígenas de México*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, p. 239-297.
- GOOD ESHELMAN, C. (2003). « Trabajando juntos : los vivos, los muertos, la tierra y el maíz », dans J. BRODA et C. GOOD ESHELMAN (dir.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas : los ritos agrícolas*, Mexico, CONACULTA-INAH, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, p. 151-174. doi : <https://doi.org/10.1515/9781503621114>
- GOOD ESHELMAN, C. (2004). « La vida ceremonial en la construcción de la cultura : procesos de identidad entre los nahuas de Guerrero », dans J. BRODA et C. GOOD ESHELMAN (dir.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas : los ritos agrícolas*, Mexico, CONACULTA-INAH, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, p. 125-148.
- GRUZINSKI, S. (1988). *La colonisation de l'imaginaire*, Paris, Gallimard.
- HÉMOND, A. (2013). « Métaphores temporelles et offrandes alimentaires pratiques, pratique d'élaboration du sens rituel », *ALHIM*, n° 25, p. 2-26. doi : <https://doi.org/10.4000/alhim.4547>
- LOPEZ AUSTIN, A. (1994). *Tlalocan y Tamoanchan*. Mexico, Fondo de Cultura Económica.
- LOPEZ AUSTIN, A. (1996). *Cuerpo humano e Ideología. La cosmología de los nahuas a través de las úplicas rituales* (2 volumes), Mexico, Instituto de Investigaciones antropológicas, UNAM.
- MARTÍNEZ GONZÁLES, R. (2007). « El alma de Mesoamérica : unidad y diversidad en las concepciones anímicas », *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 93, n° 2, p. 7-49. doi : <https://doi.org/10.4000/jsa.7673>
- PARADIS, L. I. (1979). « Le cacao dans le Mexique Précolombien », *Journal d'Agriculture Tropicale et de Botanique Appliquée*, vol. 26, n° 3-4, p. 181-199. doi : <https://doi.org/10.3406/jatba.1979.3800>
- PARADIS, L. I. (1984). « L'archéologie de la mort », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 8, n° 1, p. 85-105. doi : <https://doi.org/10.7202/006177ar>

- PARADIS, L. I. (1988). « Le shamanisme en Mésoamérique précolombienne », *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. 18, n° 2-3, p. 91-100.
- PARADIS, L. I. (1993). « Trois discours sur les Aztèques », *Actes du Congrès de l'ACFAS*, Rimouski / Québec.
- PARADIS, L. I. (1993). « Archaeology vs ethnohistory: A case study », Communication, *Conférence annuelle Chac Mool*, Département d'Archéologie, Université de Calgary, Alberta.
- PARADIS, L. I. (1995). « La historia precolombina de la región de Mezcala », dans J. AMITH (dir.), *La tradición del Amate, Inovación y protesta en el arte mexicano*, Chicago / Mexico, Mexican Fine Arts Center Museum / Casa de las Imágenes.
- PARADIS, L. I. (1996). « Les multiples cuisines du Mexique, reflet d'une société vivante et en devenir », dans *L'anthropologie du contact. Actes du Colloque*, Département d'anthropologie, Université de Montréal, p. 77-82.
- PARADIS, L. I. (2001). « Guerrero Region », dans S. T. EVANS et D. L. WEBSTER (dir.), *The Archaeology of Ancient Mexico and Central America: An Encyclopedia*, New York, Garland, p. 311-321.
- PARADIS, L. I. (2006). « Les métaphores du cacao », Communication, *Mythe et rituel : perspectives québécoises*, CASCA (Association Canadienne d'Anthropologie), Université Concordia, 13 mai.
- PARADIS, L. I. (2009). « Les sentiers de la foi chez les Nahuas du Haut Balsas, Mexique », Communication, Congrès de la *Société Internationale de la Sociologie des Religions*, Santiago de Compostela, juillet.
- PARADIS, L. I. (2010). « The path of faith among the Nahuas of the Alto Balsas, Guerrero, Mexico: The Christ of Santo Entierro in Taxco Holy week », Communication, AAA, New Orleans, novembre.
- PARADIS, L. I. (2011). « Souffrances d'origine économique et imaginaires religieux dans la peinture sur papier d'amate chez les Nahuas du Alto Balsas, Guerrero, Mexique », Communication, *31^e Conférence de la SISR*, Aix-en-Provence, juin.
- PARADIS, L. I. (2011). « Las transformaciones de los paisajes espirituales entre los Nahuas del Alto Balsas, Guerrero, México », Communication, *9^e Réunion d'Anthropologie du Mercosur*, Curitiba, juillet.
- PARADIS, L. I. (2011). « Ticitl (doctors) and Nahualli (shamans) among the Nahuas? », Communication, AAA, Montréal, novembre.
- PARADIS, L. I. (2013). « Cuauhtemoc, Ixcateopan, et les danseurs aztèques : la fabrication d'un rituel », Communication, *32^{ème} Conférence de la SISR*, Turku, 27-30 juin.
- PARADIS, L. I. (2013). « La représentation des sacrifices humains par les Aztèques et les Espagnols : une image vaut mille mots », dans P. BONNECHÈRE et R. GAGNÉ (dir.), *Sacrifices humains : regards croisés sur sa représentation*, Liège, Presse Universitaire de Liège, p. 205-216. doi : <https://doi.org/10.4000/books.pulg.8193>
- PARADIS, L. I. et J. MARQUEZ (2012). « Entre la *costumbre* et la globalisation », dans R. CRÉPEAU et M.-P. BOUSQUET (dir.), *Dynamiques religieuses des autochtones des Amériques*, Paris, Karthala, p. 197-215.
- RABY, D. (2013). « Comidas del zopilote. Ofrenda, limpieza y empatía en un ritual agrícola (Alto Balsas nahua, México) », *ALHIM*, n° 25, p. 3-13. doi : <https://doi.org/10.4000/alhim.4496>
- RUIZ DE ALARCÓN, H., J. R. ANDREWS et R. HASSIG (1984). *Treatise on the Heathen Superstitions*, Norman, University of Oklahoma Press.
- SAHAGÚN, B. de (1950-1982). *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain*, Santa Fe, The School for American Research and the University of Utah.
- SALDIVAR, A. et A. M. SALAZAR (1985). *El Ciclo mágico de los días*, Mexico, CONAFE.
- SOUSTELLE, J. (1955). *La vie quotidienne au temps des Aztèques*, Paris, Hachette.

SOUSTELLE, J. (1979). *L'univers des Aztèques*, Paris, Herman.

TEDLOCK, D. (1996). *Popol Vuh, the Definite Edition of the Mayan Book of the Dawn of Life and the Glories of Gods and Kings*, New York, Simon and Shuster.